

D I S S E R T A T I O N

T i t e l   d e r   D i s s e r t a t i o n

حرية الإعتقاد في الإسلام و معترضاتها

القتال، الذمة و الجزية، و قتل المرتد

Die Freiheit des Glaubens im Islam und die Einwände gegen sie: Dschihad, nichtmuslimische Untertanen, der Tribut und die Todesstrafe für Apostasie

Verfasser

Mag Adnan Ibrahim

Angestrebter akademischer Grad
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 385

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Arabistik

Betreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker



إهداء

إلى أمّي و أبي

نبع المحبة و محيط الحنان، رُقية التوفيق و سرّ النجاح

"ربّ ارحمهما كما ربياني صغيرا"

إلى زوجتي شقيقة الروح و لحن الوفاء

و أولادي مَن على ضَوء عيونهم أرى دنيا الله

فقد دفعتِ و دفعوا ثمنَ هذا العمل، بعضَ حظِّكم منِّي، حرمانا في حُبّ و بُعدا في قُرب

و إلى من كنتُ أرجو أن يكون اليوم حيا ليعلم أن في الدنيا من يحفظ العهد و لا ينسى الوُدّ

أخي محمد حماد يونس، لستُ أنسى ما حييتُ دعمَك و عونَك، و لا أملكُ لك اليوم أخي إلا خالصَ الدعاء وعاطر الثناء، و الله يتولّى حسنَ جزائك على حُسن بلائك.

شكر و تقدير

لا أملك إلا أن أزجي جزيل شكري و عرفاني و بالغ تقديري و امتناني للعالم الجليل البروفيسور الفاضل روديغر لولكر الذي تفضّل أولا ـ مع كثرة أشغاله و تزاحم مهامه ـ بقبول الإشراف على رسالتي، ثم غمرني بفضله حين تابع الرسالة مرحلة إثر مرحلة، و هو في كل ذلك لا يضنُّ بلطيف توجيهه و حسن إرشاده و دقيق ملاحظاته،و رغم تضاعف حجم الرسالة زهاء ثلاثة أضعاف فقد تلقّى ذلك بواسع صبره و رفيع خلقه، ضاربا المثل في تواضع العالم و سعة صدره.

كما أُعرب عن شكري و تقديري لجهود صديقيّ الأثيرين رفيق بوعزيز من تونس و حسن حنفي من مصر في تقديم العون الكبير لي في تفريغ الرسالة على الحاسوب مضحيين بالكثير من وقتيهما، شكر الله لهما جميل صنعهما و كريم بذلهما.

المحتويات

مقدمة

1 توطئة

من حسن حظنا أن قُدر لنا العيش في عصر أصاب الإنسان فيه حظوظا غير مسبوقة من التقدم العلمي و التقني كما من التنوع و الخصب الفكري و المعرفي في شتى المجالات، الأمر الذي مكّنه من التوفر على فهم أعمق للعالم المادي من حوله و لعالمه الإنساني على سواء و جعل حياته أكثر يسرا و راحة.

لكن تبقى أفضل إنجازات الإنسان تلك التي كان سيختار استبقاءها و التخلي عما عداها في حال فُرض عليه ذلك، إنها إنجازاته المتعلقة بتقرير حقوق الإنسان و حرياته على نحو قطع معه مع المورايث المرّة للتمييز على أساس العرق و الدين و اللون و اللغة.

و من المعلوم أن هذا الإنجاز الكبير لم يتمّ دفعة واحدة، بل لا يزال عملية ممتدة تشهد تكاملا و مواءمة متواصلين، فسؤال حقوق الإنسان من طبيعة عملية أكثر منه من طبيعة معرفية محض، فليس هو بالسؤال الذي يستنفد تأمليا و لا بالذي يطرح لمرة أو لمرات معدودة ليصاب الجواب عنه ثم يغلق إلى الأبد، لكنه سؤال لا يزال يلوح كل مرة من زاوية جديدة ليأخذ بالتالي مغزى جديدا و عمقا مختلفا، و بالتالي تضطر محاولات الجواب عنه إلى مناظرته في تحولاته و تجلياته. و تلك طبيعة المسائل الإنسانية بعامة ـ التي تميزها من مسائل العلوم الطبيعية ـ من حيث لاخطيتها و تركبها و جدليتها العارمة التي تنأى بها عن بساطة الحتميات و صرامتها. و من هنا كان من الخطأ توقُّع أن يلقى سؤال حقوق الإنسان إجابته ـ أيا كانت ـ خارج الممارسة و فوق التجربة. و لما كانت الممارسات تختلف من نطاق ثقافي إلى آخر ضمن عالمنا الواحد، و من حقبة إلى أخرى ضمن النطاق الثقافي الواحد كان مفهوما أن تتلون تلك الإجابات بتلاوين شتى تعكس المدى الذي بلغته هذه الثقافة أو تلك من التفتح و الإستجابة لشروط العالمية من خلال مراعاة الشرط الإنساني ذاته بعيدا عن ضيق المحلية و عبء الراهنية، و في هذا الضوء يتفسر لنا ـ مثلا ـ كيف سقط في الماضي القديم فلاسفة كبار في تبرير الرق و الإستعباد، و في العصر الحديث ـ حتى من بين التنويريين أنفسهم ـ في تسويغ الإستعمار و عقلنة ذرائعه المكشوفة.

و كما ساهمت الشعوب الغربية ـ أوروبية و أميريكية ـ في بلورة إجابات متقاربة إلى حد بعيد عن سؤال حقوق الإنسان من خلال الإجتهاد الفكري النظري و أكثر منه عبر الثورات الكبرى الخالدة في وجه الطغيان الداخلي، و كذلك من خلال الحروب القارية الطاحنة التي بلي بها الغرب لا سيما في الحربين العالميتين في

القرن العشرين المنصرم، أتت مساهمة الشعوب المستعمرة في الجنوب عبر نضالها ضد الطغيان الخارجي المتمثل في الإستعمار الأوروبي بغية نيلها حريتها و تحقيق إستقلالها.

و هكذا خرج هذا الوليد الميمون إلى عالمنا من رحم المعاناة و أتون العذاب بأساليب من الفكر الحكيم و التأمل الوقور نجحت في استثمار الثورات الغاضبة و الحروب الماحقة في لجم جموح الشر و زمّ شموس الأنانية.

و كان من حسن الطالع أن عملت نجاحاتنا التقنية هذه المرة بتضافر رائع و تناسق معجب مع مكتسباتنا المعنوية حين جعلت قضايا حقوق الإنسان أمرا عابرا للدول و القارات أولا، و للثقافات و المعتقدات ثانيا، فالتبشير بحقوق الإنسان و الدفاع عنها و رصد إنتهاكاتها في خمس قارات المعمور ما كانت لتكون ممكنة بالشكل الحاصل لولا تطور وسائل المواصلات و الإتصالات على النحو الذي جعل من عالمنا الكبير قرية صغيرة. على أن ذلك لا يعني بطبيعة الحال أن الإستجابة كانت متكافئة في شتى الأنحاء، فالتفاوت في هذا المجال بين الدول كبير، خاصة بين العالم المتقدم من ناحية و العالم الثالث من الناحية الأخرى حيث لا يزال الطغيان السياسي آخذا بخناق الشعوب المهضومة، هذا مع ملاحظة أن التقدم العلمي و التقني لا يتساوق بالضرورة مع التقدم في مجال حقوق الإنسان، فالإتحاد السوفياتي السابق و الصين اليوم متقدمان علميا و تقنيا بلا شك و لكنهما ليسا كذلك في ما يختص بحقوق الإنسان.

بالنظر إلى الواقع المعيش فإن الحال في عموم الدول الإسلامية لا يختلف كثيرا عنه في سائر دول العالم الثالث التي تعاني فيها حقوق الإنسان من أقدار غير يسيرة من الإلتباس و القلق على المستوى المفهومي النظري كما و الإنتهاكات و التجاوزات على الصُعُد العملية، كما تظهر التقارير المختصة، المحلية و العالمية.

و تشغل قضايا حقوق الإنسان طيفا ممتدا تتموقع الحريات على اختلافها في المركز منه، فالحرية تتصدر تلك القضايا ترتيبا و تؤسس لها عمقا إذ بغيرها تغدو سائر الحقوق مفرغة من مغزاها. من هنا كانت إعلانات و مواثيق حقوق الإنسان تستهل بالنص على حرية الإنسان لتكون أولى موادها طرّا.

و من بين تلك الحريات تبرز حرية الضمير و الإعتقاد لتتصدر القائمة الطويلة حتى عدّها بعض المفكرين محساس (ترموميتر) الحريات كلها، فالإنسان يعيش برؤيته العقدية : يصدر عنها و يسلك وفقها، فكان من حقه أن يمارسها بحرية تامة دون أن تعترضها عوارض الإكراه. و التاريخ شاهد عدل على زهوق نفوس ملايين البشر في حروب و صراعات قاسية على خلفية من التزمت العقدي و النزعات الحصرية و منطق الإكراه. كتب توماس بين (1737-1809) Thomas Paine : "من بين كل أشكال الطغيان التي كابدتها

البشرية كان الطغيان الديني هو الأسوأ، و ذلك أن كل طغيان يظل محدودا بحدود هذه الدنيا، أما الديني فإنه يسعى في مطاردتنا في قبورنا بعد الموت كما في الحياة الأخرى[1]".

يمثل المسلمون اليوم قريبا من خمس سكان العالم، فليس من الممكن تجاهل دورهم و تأثيرهم في العالم، و آثار سلوكاتهم التي تستلهم ما ينطوون عليه من عقائد و ما يحملونه من أفكار تتعداهم بالضرورة إلى سائر شركائهم في الكوكب.

لقد قيض للعالم الإسلامي الذي ران عليه الجمود و تأخر في مسيرة التقدم أن يتلقى صدمة ثقافية هائلة لحظة لقائه بالغرب المستعمر ـ الذي دكّ أسواره و احتلّ قلاعه المتداعية ـ بسبب تفاجؤه بالفرق الشاسع و الشقة البعيدة التي تفصله عن الغازي في ميادين العلم و التقنية، و سرعان ما استبان المصدوم تعدي ذلك إلى ما توفّر عليه الغرب من نموذج مغاير في النظر إلى الإنسان[2]: محوريته و مكانته و دوره خصوصا في الحياة الإجتماعية و السياسية.

و كان من شأن ذلك أن يترك أثره على طائفة من المفكرين العرب و المسلمين الذين شرعوا في عقد مقارنة ضمنية و مصرحة بين تراثهم القديم و الفكر الغربي الجديد من غير أن يخفوا إنبهارهم بالجديد إزاء ما يتخالجهم من زهد في القديم. و لأن التغيرات الثقافية تقتضي زمانية طويلة فقد ظلّ أثر أولئك المفكرين محدودا لم تندح دائرته وسيعا إضافة إلى سببين آخرين رئيسين: تمثل أولهما في قصور الطروحات الغربية آنذاك عن بلوغ أفق العالمية، و ثانيهما في الغزوة الإستعمارية الضارية الطامعة في خيرات المسلمين و التي لا تخفي مع ذلك كرهها لدينهم، ما جعل أولوية الشعوب الإسلامية تتعين في التخلص من الإستعمار، و قد حال ذلك دون تمكن المسلمين من النظر المتوازن إلى الطروحات الغربية بما يسمح بتمييز الصالح فيها من الطالح و المناسب من غير المناسب. و ما أن شارف النصف الأول من القرن العشرين على النهاية حتى كان الحال تغير غير قليل، فما هما إلا عقد و نصفه حتى يكون العالم الإسلامي قد تخلص تماما من بقايا الإستعمار و ذيوله ـ باستثناء فلسطين المحتلة ـ في الوقت الذي تخلص الطرح الغربي لحقوق الإنسان من معظم ما كان يشوبه من جوانب قصور و حصرية متأهلا للعالمية باقتدار و جدارة، و لأول مرة يواجه العالم الإسلامي تحديا جادا لمنظومة قيمه المتعلقة بحقوق الأنسان ظهرت مفاعيله في التلقي الإيجابي من قبل أعداد متزايدة من المسلمين أنفسهم للمنظومة الغربية إن بشكل أفرادي أو مؤسساتي تنظيمي.

---

[1] Paine, Thomas, The Complete Writings, New York (1945), Vol. 2, P.728

[2] صحيح أن الإنسان المقصود لم يكن الإنسان المطلق، بل الغربي الأبيض حصرا، أما الآخر فهو رهن إختبار الإستجابة لمهمة تحضيره التي تعادل تقريبا مهمة أنسنته.

و ليس من الصعب ملاحظة أن العالم الإسلامي ابتداء من صدمة اللقاء بالغرب في العصر الحديث ما فتئ يعاني و بشكل متنام من فقدان تجانسه الفكري الذي ظل يعمل لقرون على تعزيز حالة إستقرار زائف يعمل بدوره في مناخات من الجمود و التقليدية. و ضمن صور إستجاباته المتنوعة لتحدي الحداثة الفكرية و الإجتماعية و السياسية بلور هذا العالم المصدوم طروحات مستقطبة بين أقصى اليمين حيث الإعتصام الهيولاني بالماضي و مواريثه مع التنكر العصابي لكل وافد على أنه من عُدّة الغزو الفكري و روافده، و أقصى اليسار حيث التعشق المشبوب لكل جديد مجلوب مع الإمعان في الإستخفاف بالتراث و التزهيد فيه، و بين الطرفين الأقصويين تتموضع إستجابات تراوح بين التلفيق و التوفيق و التشوش الفكري.

لقد حفل المشهد الثقافي الإسلامي في العقود الأخيرة بعدد من الحالات التي تم فيها انتهاك حرية الإعتقاد و التعبير بشكل درامي بلغت أحيانا درجة التصفية الجسدية كما في عديد حالات الإعدام التي وقعت في إيران لأفراد ينتمون إلى البهائية، و كما في حالة إعدام السوداني محمود محمد طه و اغتيال المصري فرج فودة و محاولة إغتيال نجيب محفوظ، و دون ذلك رفع دعاوى أمام النائب العام على مفكرين و مثقفين ـ أفلح بعضها في جرّهم إلى المحاكم ـ بسبب تجاوزهم الخطوط الحمراء المتعلقة بالمحظور الديني كما في حالة نصر حامد أبي زيد و حسن حنفي و نوال السعداوي و محمد سعيد العشماوي و عبد الصبور شاهين و سيد القمني في مصر، و تسليمة نسرين في بنغلاديش، و الصومالية آيان حرسي علي المهاجرة إلى هولندا، و سلمان رشدي البريطاني من أصل هندي و يمثل ـ ربما ـ الحالة الأشهر على المستوى العالمي بسبب فتوى الخميني بإهدار دمه، و لم تخل ـ ربما ـ حالة من تلك المذكورة من دعوات من هنا أو هناك بسفك دم الشخص المغضوب عليه جماهيريا.

لقد ساهمت الحالات المذكورة و نظائرها في إثارة الإهتمام بالموقف الشرعي من قضايا حرية الإعتقاد و التعبير و دفعها لتتصدر الواجهة، و الدعوة إلى إعادة النظر في المقاربات التقليدية لها.

و لم يكن من قبيل الصدفة أن تأتي أولى المحاولات بهذا الخصوص من شبه القارة الهندية في أواخر القرن التاسع عشر و طوالع العشرين حيث الإحتكاك المباشر بالفكر الغربي و ممثليه من المفكرين و الكتاب الإنجليز الذين كانوا يثيرون جملة من التساؤلات و الإعتراضات على موقف الشريعة الإسلامية من قضايا الحرية و التقدم و العلم. و لعل السير سيد أحمد خان (1817-1898) كان أول من تطرق إلى معالجة هذه الموضوعات بتوجه مغاير للتوجه التقليدي معربا أثناء ذلك ـ باقتضاب شديد ـ عن عدم قناعته بعقاب المرتد عن الإسلام، تلاه طائفة القاديانية ثم محمد إقبال (1877-1938)، ربما مع تزامن الأخير مع طروحات جنينية لمحمد عبده (1849-1905) في مصر و تلميذه محمد رشيد رضا (1865-1935) و عبد العزيز جاويش

(1876-1929) ليتلوه عبد المتعال الصعيدي (1894-1966) الذي خصّ موضوع الحرية الفكرية و الدينية بمقالات و أبحاث مسهبة و جريئة ستبعث الكثيرين من بعده على اعتمادها واحتذائها في منازلة الموقف التقليدي و تسجيل نقاط ضعفه و عدم إتساقه.

مع ازدياد الإنفتاح على العالم الذي واكبه صعود حركات الإسلام السياسي في النصف الأخير من القرن العشرين و إلى جانبها التيارات السلفية المعتصمة بالقراءة الحرفية السكونية للنص الديني برزت على السطح تحديات جدية تتعلق بمسائل الموقف من الآخر، الحريات، و التعايش. و قد نجحت بعض تلك الحركات في إنتاج خطاب أكثر انفتاحا و مرونة فيما يتعلق بالمسائل المذكورة أخذ مكانه إلى جوار الخطاب التقليدي السكوني الذي لم يأبه بكل التغيرات التي طالت بُنى المجتمع و الدولة و بعض آليات التفكير و مظاهر الثقافة و متطلبات العصر، فبصدد العلاقة مع الخارج غير المسلم لا تزال هناك أصوات تؤكد على أن الأساس في علاقة المسلم بغيره الحرب لا السلم، و تتبنى التقسيم التقليدي للعالم إلى دار إسلام و دار حرب، و للجهاد إلى جهاد طلب (غزو) و جهاد دفع (رد للعدوان)، و عليه فالمسلم مكلف بوجوب قتال الآخرين الذين لم يبدؤوه بعدوان بغية إدخالهم في الإسلام أو إخضاعهم بإدخالهم في الذمة و تدفيعهم الجزية فإن أبوا فهو القتل. و ليس موقف هؤلاء السكونيين من حرية الإعتقاد و التعبير للمسلمين أنفسهم بأقل تزمتا، و في المشهد هناك المسلم العلماني و الليبرالي و اليساري و صاحب القراءة المختلفة قليلا أو كثيرا عن القراءة الرسمية الذين لا ينجون دائما من وصمهم بالردة فضلا عن المسلمين الذين انسلخوا من الإسلام معلنين عن إلحادهم أو لاأدريتهم أو دخولهم في أديان أخرى، و فيما تتيح الحداثة الفكرية فرصا متكافئة لشتى الأفكار ترتفع أصوات إسلامية مطالبة بتوقيع حد الردة على أولئك الذين حكم عليهم بالخروج من الإسلام.

و فيما يطالب الحداثيون بتقرير حقوق متساوية للمواطنين على أساس الولاء للوطن دون إعتبار لاختلاف الدين أو العرق أو اللغة يعتصم بعض ممثلي الإسلام السياسي و أكثر ممثلي الإسلام السلفي بالصيغ التقليدية المتمحورة حول مفاهيم الذمة و الجزية، المفاهيم التي تعادل بلغة العصر ـ ضمن كل المتغيرات التي طالت أوضاع غير المسلمين في الدول المسلمة ـ حقوق منقوصة لبعض المواطنين، الأمر الذي لم يعد متلائما بالمرة مع المفاهيم الحديثة للدولة و المواطنة.

و هكذا فالأمر يطال كامل موقف المسلم من الآخر في الداخل و الخارج جميعا. و لئن كان الموقف التقليدي منسجما مع سياقات مجتمعية و سياسية قروسطية فإنه لم يعد ملائما في معظمه للسياق المعاصر، و هو مرشح بقدر ابتعاده عن الاستجابة لتحديات اللحظة التاريخية لتوليد متوالية من المشاكل التي يستحيل تجاوزها ما لم يتم إجراء تعديلات جوهرية عليه تعيد مواءمته مع شروط اللحظة و مقتضياتها.

و قد ازداد في السنوات الأخيرة عدد الإسهامات المختلفة ـ بين مقالة و كتاب و ورقة بحثية و دراسات أكاديمية ـ التي تناولت موضوع الحريات و الحقوق عموما وحرية الإعتقاد خصوصا و قضية الردة بوجه أخصّ، و يمكن تعليل ذلك كاستجابة للانخراط العارم للمثقفين في مناقشة الموضوع بسبب ما أتاحه انتشار الفضائيات غير الرسمية و بشكل أخص الإتساع المتنامي للتعامل مع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) و ما وفّرته من وسائل التواصل الإجتماعي من تداول غير مشروط لشتى الطروحات و الأفكار في حالة غير مسبوقة من السيولة المعرفية عملت على خلخلة التجانس الفكري بطريقة تدويمية شقت المشهد برمته و أفرزت حالات من الحيرة و الشكية و التشوش الفكري و القلق الروحي، و قد أتى بعض ذلك كمفعول لسريان ثقافة تؤكد على أولوية الفرد بإزاء التماثل الإجتماعي، و هي خاصَّةٌ تقع في القلب من الحداثة. و في المشهد الجديد لم يعد عالم الدين أو المتدين بعامة يجد نفسه متوجها بالخطاب فقط إلى شريحة من الأتباع المستعدين على الدوام للمصادقة على كل ما يلقيه إليهم و تقبله بحماس، بل صار يجد نفسه إلى ذلك واقفا في وجه سيل جارف من التساؤلات و الإعتراضات و التشكيكات المسلحة بمنطق بعضه ـ على الأقل ـ غير مألوف له و بجرأة لا تعرف هيبة للمرجعية تحول دون فتح كل الملفات و تقليب كل الأحجار، و من جهة أخرى فقدَ ذاك العالم أو الواعظ ميزة الإنفراد بالمنصة، فالمطلوب منه و المفروض عليه الآن ليس الإلقاء العامل في اتجاه واحد، بحيث يتحدث هو بينما يستمع الآخرون، بل الحوار و الجدال المشتغل ـ بطبيعته ـ في اتجاهين، و قد سّدد هذا ضربة قوية لمرجعية عالم الدين و التي كانت تمثّلُ بحد ذاتها (حجة) توفّر عليه الكثير من العناء في مجادلة الخصوم، إنها حجة السلطة Argument from authority، في مقابل ما صار مطلوبا من سلطة الحجة.

2 مشكلة البحث و إفتراضاته

2.1 مشكلة البحث

1. تتمثل المشكلة الرئيسة للبحث في مساءلة الطروحات التقليدية للفكر الإسلامي بخصوص الحرية الدينية، و التي يُعاد إنتاجها في العصر الحديث بصياغة لغوية مختلفة مع استنساخ المضمون بما يؤكّد على غياب الإجتهاد الحاكي بدوره الغياب عن العصر و ملاحظة شروطه و مقتضياته. و البحث إذ يتصدى لهذه المهمة لا يغفل النقد الفاحص لشتى الطروحات المغايرة التي قاربت الموضوع من زوايا مختلفة في تدليل على شبكها مع العصر و إستجابتها لتحدياته و اعتبارها لمستجداته.

2. و كما رأينا آنفا فالطروحات التقليدية فقدت صلاحيتها ـ أو أكثرها ـ للعصر، و غدت مرشحة لتوليد صور من النزاع و الصراع في المجتمعات المسلمة كفيلة ـ في حال استمرارها ـ بشق تلك المجتمعات رأسيا و جعل إستقرارها مهمة مستحيلة، كما لتوليد حركات و تنظيمات متطرفة تتوسل الإرهاب و العنف ـ على أنهما جهاد مبرور ـ في مناوشة غير المسلمين خارج الحدود، الأمر الذي يساهم في تغذية الخوف و الكراهية و تعزيز الصور النمطية عن الإسلام كدين عنف و عن المسلمين كأمم من الكارهين للعالم و العصر.
3. و من مظاهر المشكلة موضوع الدرس شيوع فتاوى التكفير و الحكم بالردة و إهدار الدماء على جماعات من المثقفين عوضَ منازلتهم في حجاج علمي رصين محكوم بمعايير منهجية يلتزم بها أطراف الحوار،و لاشك أن ذلك يساهم مساهمة فعالة في وأد روح الإبداع و تراجع الشجاعة العلمية و الأدبية في مقابل تعزيز روح الإجترار و التقليد. و من جملة المظاهر تعالي بعض الأصوات المطالبة بإلغاء مكتسبات المواطنة الحديثة و انتقاصها بإعادة الإعتبار لمفاهيم الذمة و الجزية و منع غير المسلم من بناء دور العبادة و من خدمة الجيش فضلا عن الترشح لكثير من المناصب الحكومية الرفيعة و خاصة رئاسة الدولة أو قيادة الجيش.
4. و يلاحظ أنّ المناهج الدراسية الرسمية في بعض الدول المسلمة تعرض لهذه الآراء أو بعضها على أنها تمثل الأحكام الشرعية المعتبرة من غير أن تشير إلى الآراء المغايرة بما يحول دون تحويلها إلى دوغمات أحكامية (قطعيات).
5. و قد أتيح لهذه الأفكار و الطروحات أن تُطلّ على المشاهدين و المستمعين من منصات عريضة مكنتها من الوصول إلى الملايين من المسلمين، و ذلك عبر القنوات الفضائية و مواقع الشبكة العنكبوتية و ما يتصل بها من شبكات التواصل الإجتماعي إلى جانب الأعمال المطبوعة على اختلافها.
6. و لم ينج المسلمون المقيمون في الغرب الأوروبي و الأميريكي و في شتى أنحاء العالم كأقليات من التأثير الحرج لهذه الأفكار، الأمر الذي ساهم في تعويق إندماجهم في مجتمعاتهم و تكيفهم إيجابيا مع ظروفهم و شروطهم، ما استهلك كثيرا من جهودهم و وجّه كثيرا من إهتماماتهم لا إلى الإنجاز و الإضافة بل إلى الدفاع عن هويتهم التي يدركونها في إطار ضيق جدا بسبب هاجس الإختلاف و التميز.
7. و في العادة يتمّ التعامل مع الإجتهادات المختلفة بإحدى طريقتين: التجاهل و التأثيم. التجاهل على أساس عدم صلوحية أصحاب تلك الإجتهادات لممارسة الفعل الإجتهادي. و يعمل التجاهل دائما في

حال مغمورية صاحب الرأي المغاير و فقدان اجتهاده الظهير الجماهيري، أما في حال انعكس الوضع فلا يجد التقليديون بُدّا من منازلة ذلك الرأي، و في أغلب الأحيان على طريقتهم الجدلية الخطابية بعيدا عن الصرامة العلمية و الوقار المنهجي. و التأثيم في حال برز الرأي المغاير و اكتسب زخما و أنصارا، و التأثيم أسلوب عاطفي غير علمي ينجح كثيرا مع العوام و أشباههم ممن حصروا همّهم في الخلاص الأخروي فلا تؤرقهم الخلافات العلمية و لا تشغل بالهم القضايا الفكرية.

8. و من سوء الحظ أن يكون للسياسة يد في هذه المعركة الممتدة، ذلك أن بعض النظم الحاكمة في الدول المسلمة أتقنت لعبة إحداث التوازن بين التيارات و المؤسسات الإسلامية رسمية و غير رسمية من جهة و التيارات الفكرية غير الإسلامية من يسارية و ليبرالية و حداثية ...الخ من الجهة الأخرى، و ذلك بغية شغل المثقفين و أهل الفكر بمعارك تنأى عن مساءلة السلطة و رصد تجاوزاتها و إدانة إنتهاكاتها، و من هنا عدم جدية تلك السلطات في تعزيز الطروحات الإسلامية المنفتحة و المعتدلة التي من شأنها أن تنزع فتيل الصراع بين شتى الأطراف و تعمل على التقريب و المواءمة بين وجهات النظر المختلفة.

2.2 فرضيات البحث

يمكن صوغ إفتراضات البحث على النحو التالي:

1. الحضارة الإسلامية حضارةُ نصّ text-oriented civilization و تفكير المسلم في أساسه تفكير نص، ومن هنا تتحدد بداية كلّ جدل ديني من النص.
2. النصّ الإسلامي المؤسس (القرآن و السنة) كما برهنت المدونات التفسيرية و الفقهية المختلفة واسع و مرنٌ جدا و قابلٌ لتعدد القراءات. و بدوره يساهم البحث في تقديم قراءة تختلف عن القراءة التقليدية الشائعة.
3. لا تنحصر مشكلة القراءات المتعددة في اختلاف المناهج وحده لكن أيضا في تشغيل المناهج كما في المفروضات السابقة على تشغيل المنهج و التي من شأنها أن تحمل القارئ على ارتكاب تحيزات بعينها، و كيف لا و المسبوقات بذاتها تمثل تحيزا. و من هنا يثير البحث بعض النقود على جوانب من المنهج كما يحاول تشغيله على نحو يبرهن إمكان الخروج بنتائج مختلفة.
4. كل فكر مؤسّس و معتمد على نص يتعرّض بطبيعته لمحذور الإنغلاقية و الفشل في ملاحقة ما مسّ الواقع و طاله من وجوه التبدل و التناسخ، أي الوقوع في الصورية التي تتعاطى مع الواقع كما لو كان عالما خطيا خاضعا لقواعد الأستنباط المنطقي، لا عالما جدليا يقوم على التآثر و الإعتماد

المتبادل بين مكوناته، و هذا بحد ذاته يشوه إدراكنا للواقع باختزاله في بعض مكوناته أو رصد تفاعلات هذه المكونات من زاوية جدّ ضيقة، أو حصرالواقع في قالب أضيق بكثير من حجمه، و النتيجة أننا دائما أمام واقع موهوم أريد له أن يكون على قدّ المنظور، و تلك بالضبط مشكلة كل مناهج العلوم الإنسانية المتلخصة في كون النظرية أضيق من الواقع.

5. و من طبيعة التفكير الصوري المنغلق ضمن الحدود الموهومة للنص لا الحقيقية ـ و في التحليل الأخير فكل حدود تقريبا موهومة بفعل القراءة و الفهم لا حقيقية بقوة وضوحها القاطعة لكل نزاع ـ أن يزهد في المقاربات التاريخية و الأنثروبولوجية التي تمثل بمعنى ما قراءة ما بعد أخذها طريقها إلى الواقع المعيش و خضوعها للتفاعل معه، ففي حضارة النص لا يصعب استبانة قراءة أو أكثر في الواقع الحي لإنسان النص و مجتمع النص. و لعل زهد هذا التفكير في هذه النوعية من المقاربات ناجم عن كسله من جهة و عن إحساسه الغامض ـ ربما ـ بأن قراءة (قراءة النص) مرة أخرى في الواقع سيعرضها لمساءلات و سيخضعها لتعديلات و مواءمات الأمر الذي سيدمغها حتما بالنسبية و المحدودية. و باستثناء القليل من الكتب الفقهية التي عنيت بما عرف بالنوازل كمعيار الونشريسي فقد ظلت المدونات الفقهية عبر تاريخها عالما مصمتا يدور في فلك النص و قراءة النص بعيدا عن الواقع المتحرك دائما و المتناسخ أحيانا كثيرة. و البحث سيسائل القراءة التقليدية على ضوء أحداث التاريخ ليتبين مدى ضلوع إرادة الهيمنة و منطق السلطة في ترجيح قراءة و رسمنتها (جعلها رسمية) رغم ما تعانيه من جوانب مؤاخذة في مقابل قمع قراءة مغايرة و تهميشها إلى حد الإخفاء شبه التام.
6. يشكل موضوع البحث ـ من حيث التعاطي التقليدي معه ـ مثالا معبرا عن إنتهاك شرط الإتساق consistency المتمثل في مواءمة النتائج مع المقدمات والاستثناء مع القاعدة، و هو شرط مؤسَّس على فرضية وحدة النص القرآني و معقوليته، و قد تم انتهاك الشرط المذكور بباعث من تصدير مسبقات غير خاضعة للإختبار و باعتماد آليات لا تتوفر صدقيتها على مبررات كافية، و يقع النسخ في رأس تلك الآليات تتلوه آليات أخرى يتم تشغيلها أحيانا بشكل تحكمي كالتخصيص و التقييد و التأويل. و يطمح البحث إلى إعمال شرط الإتساق بطريقة تقوم على الإقتصاد في العمل بمحاكمة الإستثناء إلى القاعدة لا العكس، فعوض أن نلائم مئات النصوص مع نصين أو ثلاثة نلائم هذين أو هذه مع تلك المئين المتجارية إلى و المتضافرة على تقريرة معنى بعينه.
7. ليس من الصعب حتى في ظلّ إعتماد المناهج التقليدية برهنةُ أن النص الإسلامي المؤسس متعاطف مع قضايا الحرية الدينية، بل إنه أكثر من هذا أحرز قصب السبق في تقريرها و حياطتها من غير

وجه، و في المقابل لا يمكن الإستناد إليه في التنكر لبعض صور تلك الحرية إلا بقراءته قراءة إنتقائية تحكمية.

2.3 أهمية البحث

1. تنبع أهمية البحث من كونه يتناول موضوعا يمسّ جانبا من أهم جوانب الحرية و أعظمها حساسية، و هو جانب يطال كامل النشاط الفكري للإنسان، فحرية الإعتقاد لا تنحصر في التعاطي مع قضايا الإعتقاد بالمعنى الديني بل تتسع لتشمل كل القناعات الفكرية بما فيها المضادة للدين نفسه، فضلا عن الإختلافات العقدين بين الأديان المختلفة كما في داخل الدين الواحد.
2. و تزداد أهمية البحث ـ على مستوى عالمي ـ بملاحظة الصعود الدرامي للأصوليات الدينية في العالم (يهودية و مسيحية و إسلامية و هندوسية) مع النمو البادي للنزعات الإلحادية، الأمر الذي من شأنه أن يحيل العالم إلى شبه برميل بارود برسم التفجير في حال لم يتم العمل الجاد الدؤوب على نزع فتيل التفجير بإشاعة روحية التسامح و تعزيز مفاهيم حرية الضمير و الإعتقاد، و التصدي ـ فقط ـ لكل ما ينتقص من تلك الحريات و يعمل على قمعها و تعويقها، مع ترك شتى العقائد و مختلف الأفكار تتعارف و تتحاور بحرية. إن هذا المسعى ليس ترفا بل ليس خيارا، إنه ضرورة ملحة، و كما سجّل اللاهوتي السويسري الشهير هانز كونغ Hans Küng (1928-) فإنه لا سلامبين الأمم بغير سلام بين الأديان. و إذا أخذنا في الإعتبار الحجم الكبير للمسلمين عدديا تأكدت أهمية الموضوع من زاوية جديدة.
3. كما تزداد أهميته على المستوى الإسلامي في ظل صعود الأصولية الإسلامية في العالم الإسلامي بطريقة مقلقة بسبب كثرة الحركات و التنظيمات الإسلامية التي تتقاسم ولاء ملايين الشباب و حماسهم المشبوب مع ضعف المستوى الفكري و العلمي الديني، فضلا عن تنازع هذه الحركات و التيارات فيما بينها. و من ناحية أخرى أدى إختلال التجانس الفكري في العالم الإسلامي في العقود الأخيرة إلى تنوع المشهد الثقافي و زخره بكم هائل من الأفكار و النزعات التي لا تتطابق مع النزعة الأصولية كما في النزعات الحداثية عموما، بل إن منها ما يتناقض مع الأصولية بشكل دراماتيكي كما هي الحال مع النزعات الشكوكية و الإلحادية، و ذلك كله يرشح لمزيد من الإنقسامات و الصراعات العنيفة التي لن تجد حلها عبر صراع الأفكار أو حملتها بل عبر بسط رواق الحرية الفكرية.
4. ثمت إعتمادٌ متبادل بين تراجع الإبداع و التزمُّت الفكري و الديني، و كل مساهمة في سبيل تعزيز حرية الضمير و الإعتقاد ستصب في رافد الإبداع، ذلك أن المفكر في حال أدرك أنه لن يعاقب على

اجتهاده لن يمارس رقابة ذاتية على نفسه ولن يتردد في الإفضاء بما يعتقد، و هذا من شأنه أن يُنشّطَ الحراك الفكري و يدعم تداول الأفكار ليعمل بشكل مطرد على تراجع التزمت و إنعاش التسامح، و في المحصّلة سيرجح التنافسُ بي الأفكار الحرّة على الصراع بين التزمّت و الإبداع.

5. إنّ النجاح في مدّ ظل الحريات سيعمل في صالح السلم الإجتماعي الذي هو بدوره شرط في نجاح محاولات تحديث المجتمعات الإسلامية و ترقيتها.
6. و البحث مهمّ لأنه يتوخى إزالة الإلتباس الحاصل حتى في تعاطي بعض الخطابات الأكثر إنفتاحا و مرونة بصدد الموضوع، و هو إلتباس يمكن عزوه إلى الفشل في الإفلات من هيمنة الطرح التقليدي إستنادا إلى طرح مقابل يتسم بالتماسك و المقدرة التفسيرية العالية. و لا شكّ أن البحث سيكون حقق غرضه الرئيس في حال نجح في تقديم طرح بديل يضطلع بمهمة التفسير تلك بما يتسق مع تأكيد حرية الإعتقاد.

2.4 منهج البحث

1. إعتمد البحثُ في مجمله المنهج الإستقرائي القائم على تتبع النصوص المؤسسة ذات العلاقة و ترتيبها بشكل منهجي يسمح بملاحظة منطقها الداخلي و التقاط رسالتها.
2. بخصوص توثيق النصوص الحديثية جرى إعتماد منهج علماء الحديث المعروف بعلم الحديث دراية.
3. و لما كانت هذه النصوص في الأساس نصوصا دينية مصوغة بالعربية لغة القرآن و النبي كان من الطبيعي أن يتوسّل البحث في معالجتها بالمنهج الدلالي (السيمنتيكي) المعتمد أساسا على الوضع code، والمهتم بالمعنى قبل تحققه سياقيا في مقام التخاطب، ثم بشكل رئيس بمنهج تفسير النصوص الشرعية المعتمد لدى المدارس الإسلامية على اختلافها و المعروف بأصول الفقه و المعتمد أساسا على الإستعمال use و إن لم يكن في أعمّ معانيه، و القائم في جوهره على مجموعتين من القواعد: لغوية، و شرعية، مع التنبيه على أن البحث استفاد من هامش الإختلاف في بعض مسائل هذا العلم و قواعده في ترجيح وجهته.
4. لكن لما كان أصول الفقه يقتصر على التعاطي مع النص كبنية مغلقة مكتملة بما يوهم انغلاق المعنى بالتبع لم يمكن تجاهل قيام إحتمال وقوع قارئ النص في محظور الصورية، و من هنا فقد جنح البحث إلى الإستعانة بالتداولية pragmatics التي تعد مدّا لأصول الفقه، كونها لا تقتصر على معالجة النص وضعا و دلالة لغوية و شرعية بل تتخطى ذلك إلى ملاحظة السياق التخاطبي الشامل

لاعتبار المخاطَب و المخاطِب و معارفنا و خبراتنا السابقة و القرائن المختلفة...الخ و هو المفروض أن يثمر المعنى المقصود للمتكلم[3].

5. و مع تأكيد الباحث على قناعته بالفاصلة بين النص المؤسس و النصوص الشارحة من حيث المبدأ فإنه لا ينكر بالمقابل تأثره بطريقة ميشيل فوكو Michel Foucault (1926 - 1984) التي ركّزَت ـ بروح نيتشوية غير مستخفية ـ على دور المصلحة والصراع و إرادة الهيمنة ـ لا إرادة الحقيقة المجردة المزعومة التي ينكر فوكو أصلا وجودها خارج إرادة الهيمنة ـ في إنتاج المعنى عبر آليات الإظهار و الحجب، و من جهة ثانية لا يستطاع إستجلاء هذه الحقيقة التي ينكر فوكو منجزيتها التي تؤهلها لقابلية الكشف البسيط عنها، مؤكدا أن الحاصل عوض هذا هو إعادة بناء الحقيقة إنطلاقا من الحاضر، و من هنا تعريفه للجينيالوجيا genealogy بأنها تاريخ الحاضر[4] عوض أن تكون علم نسب و أصول الشيئ و المعنى، فأين الحقيقة بمنأى عن الأشخاص و مصالحهم و إراداتهم؟[5]
6. إنّ قراءةَ الدين (في) النص غير قراءته (في) التاريخ، و الأصوليات تفعل هذا دائما بشكل منقوص، فالنص الذي هو بمعنى ما مفتوح قابل لغير قراءة تَحيله الأصولية إلى نص مغلق مُكْرَه على الإستجابة لقراءة بعينها، و التاريخ يعكس تجليات النص كما تمّ تأويله مرة بالنظر و أخرى بالعمل، و تتعدد المسافات الفاصلة: مسافة بين النص الخام بلا تأويل و بين شتى التأويلات، و مرة بين التأويلات ذاتها، و أخرى بين التأويل و العمل حيث يمارس الواقع بشروطه إكراهاته على نحو يدفع باتجاه حرف التأويل أي باتجاه تأويل التأويل (أو التأويل المضاعف أو المشتق) و مقارنة التأويلات و تركيبها في لعبة لا تنتهي، و هكذا فالمسافة بين النص و العمل ليست مباشرة بل موسوطة دائما، و هي في المراحل المبكرة موسوطة بواسطة واحدة هي التأويل و في المراحل اللاحقة تصير موسوطة بأكثر من واسطة، و كذلك المسافة بين النص و التأويل، و بينه و بين التأويل المضاعف، مع اللفت إلى أنّ هذا الأخير يمارس في معظم الوقت لعبة التخفي من أجل أن يكسب مزيد صدقية و ذلك بالظهور في شكل تأويل أصيل لا في شكل تأويل مشتق أو مضاعف، أما المسافة بين النص و المخاطَب (المكلف باللغة الفقهية) فدائما يتوسط فيها قارئُ النص، أي المجتهد المفسر أو المؤول، و

---

[3] يحسن الرجوع الى: علي، محمد محمد يونس، المعنى و ظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، بيروت2007 ، من 137 فما بعدها.

[4] Gutting, Gary, Foucault, Oxford 2005, Pp.50-51.

[5] حتما لا ينبغي إدارة الحديث عن الأشخاص بمنطق التكافؤ فأولئك الذين في السلطة سيكون دوما لأفكارهم نصيب الأسد في صراع الأفكار و تدبير المجتمع ـ ربما بالحري إمتصاصه ـ على حد قولة ماركس: الأفكار الحاكمة لكل عصر كانت دائما افكار الطبقات الحاكمة

The ruling ideas of each age have been the ideas of ist ruling class.

يبقى للمكلف بدوره فرصة في ممارسة تأويله هو في نطاق العمل فهو محكوم كمتلق لا مَحالة بمدى من الفهم يتوقف على خلفيته المعرفية و استعداده العقلي و بجملة من الأغراض و الأهواء تعكس حاجاته و تحيزاته و تستجيب لمجمل شخصيته. و الأصولية بعيدةٌ تماما عن ملاحظة هذه المعاني، فملاحظتها تكفي في قمع كل محاولة لإضفاء صفة نهائية على كل فهم للنص غير القطعي (القابل لتعدد الفهم) و ذلك بسبب وجود مسافة بين النصّ و تأويله، و كذا في الحيلولة دون إضفاء طابع قدسي على التاريخ إذ المسافة هنا مضاعفة، و جديرٌ أن المسافة بين النصّ و التأويل أو التّاريخ ليس بالضرورة أن تكون تقصيرا عن الإقتراب من أفق النصّ بل قد تكون أحيانا مضيا في الإتجاه المضاد تماما لإتجاه النص، و الآليات الكفيلة بتبرير ذلك متاحة، إنها آليات التأويل العتيدة من مثل: النسخ و التخصيص و التقييد و التفسير الدلالي و التوجيه البلاغي بما تتيحه اللغة بسعتها و خصبها ...ألخ

7. فيما يتعلق بأحوال أهل الذمّة في التاريخ الإسلامي و كذلك بوقائع الإرتداد كان لزاما اللجوء إلى المنهج التاريخي المعنيّ برصد الأحداث و سردها، لكن مع الإهتمام بما يتيحه ذلك من إمكانية المقارنة التي تمكّن الباحث من تقييم الرواية نفسها و إعادة تفسيرها دون السقوط في فخ التفسير الضمني المصوغ ضمن السرد ذاته و كأنه بُعد موضوعي للحدث، و بالإشارة إلى فوكو مجددا فالحدث يعاد إنتاجه في كل مرّة يؤرخ له فيها، فالواقعة التاريخية ليست متعالية بحال على تحيزات المؤرخ و مقبولاته.

8. حرص الباحث على عزو الآيات القرآنية إلى مظانها من القرآن العظيم بذكر السورة و رقم الآية، كما عمل على تخريج الأحاديث النبوية و الحكم عليها صحّة و ضعفا حين يقتضي المقام ذلك. و كذلك تمّ عزو القولات epigrams إلى قائليها مع ذكر المصدر إلا ما ندّ ـ ربما ـ سهوا.
9. مع علم الباحث بعدم استحباب تكثير النقول و تطويلها إلا أنه لجأ الى ذلك أحيانا عن وعي، يشفع له كون المنقول ـ أو بعضه على الأقل ـ مخالفا للسائد و ليس مأنوسا بل هو أقرب إلى الإحتجاب أو بالأحرى الحجب، ما يجعل الوصول إليه أمرا غير ميسور للجميع، و في حال وُصل اليه قد لا يُتنبه إلى دلالته غير المأنوسة.

3 الدراسات السابقة : عرض نقدي مقتضب

كان الهمّ الأصلي للبحث إعادة تقصي موضوع عقاب المرتد في الشريعة الإسلامية، و اقتضى ذلك بقوة التطرّقَ إلى الموقف النصّي للإسلام من حرية الإعتقاد بعامّة، و تفرّع عن ذلك تناول الإعتراضين الأشهر بعد قتل المرتد على تقرير الإسلام لحرية الإعتقاد و هما القتال و الذمة و لواحقها، الإعتراضين اللذين تناولتهما أعمال كثيرة، و من هنا لم يكن من قصد البحث الأساسي بذل جهد إضافي أصيل في تناولهما رغم العناء الكبير في تتبع أحوال أهل الذمة بدءا من العصر النبوي و انتهاء بالعصر العثماني الطويل. و لذلك سيكتفي الباحث بالعرض لأهمّ الأعمال السابقة التي أعادت النظر في موضوع عقاب المرتد دون تلك التي كرّرت الموقف التقليدي نفسه دون أن تتقدم بإضافة جديدة، و كذلك دون التي تناولت أحكام المرتد عموما[6]. و سأجتزئُ بعرض الأعمال المتكاملة التي برزتْ في شكل كتب إقتصرت على الموضوع دون تلك التي حوت فصولا حوله و دون المقالات و الأوراق و الأبحاث و سواها مما تمّت الإشارة إليه مرتين: مرة في قائمة العلماء الذين جنحوا إلى إجتهاد جديد في القضية، و أخرى في تضاعيف البحث عند الإحتجاج للأراء المختلفة. و باستثناء أعمال كل من الصعيدي و القرضاوي و العلواني و عبد الله سعيد فسائر الأعمال أنجزها مؤلفون غير مختصين بالعلوم الشرعية بالطريقة النظامية. و من هذه الأعمال:

1. **الحرية الدينية لعبد المتعال الصعيدي**[7]من أوائل المحاولات الجادة الجريئة في هذا الصدد، أعاد فيها الإعتبار لرأي عمر بن الخطاب و النخعي و الثوري، منتهيا إلى أن الردة بمجردها لا تستوجب عقوبة القتل، بعد أن فنّد دعوى وقوع الإجماع على وجوب قتل المرتد، و أجاب عن دعاوى منسوخية آية (لا إكراه في الدين) و تخصيصها. و يلاحظ علي هذا العمل عدم الإستيعاب بخصوص إستقراء الأدلة من الطرفين، كما الجواب عن الإيرادات، و مثل هذا يغتفر لمثل هذا العمل المبكر.

---

[6] يتوفر عدد من الرسائل الجامعية (ماجستير و دكتوراه) عن قضية الردة و لكنها تفرد في العادة مساحة متواضعة لإعادة تقييم أدلة عقاب المرتد. أنظر على سبيل المثال: 1- السامرائي، نعمان عبد الرزاق، أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية، الرياض 1983 2- قاري، كمال الدين، الردة عن الإسلام، دمشق 2005 3- العمر، تيسير، الردة و آثارها، دمشق بيروت 2012 4- سايسنج، عبد الله حليم، أحكام المرتد في الإسلام، جامعة أم القرى 1982 مرقونة على الألة الكاتبة و متاحة على الشبكة. 5- القحطاني، فالح سالم بطي، جريمة الردة وحقوق الإنسان، جامعة نايف للعلوم الأمنية، 2006، و رغم أن الباحث خصص بالفعل مئة صحيفة تشكّل زهاء نصف رسالته لموضوع الردة إلا أنه خص أدلة عقاب المرتد بثلاث صحائف فقط، في إشارة بالغة إلى مدى وثوق الباحثين بقطعية تلك الأدلة. و إلى جانب هذه الرسائل هناك أعمال أكثر تناولت قضية عقوبة المرتد بالكيفية عينها تحت عنوان حرية الإعتقاد أو الحرية الدينية أو حرية الفكر في الإسلام.

[7] دار المعارف، القاهرة،إيداع 2001. و يقع الكتاب في مئة و ستين صحيفة من القطع المتوسط.

2. **حد الردة لأحمد صبحي منصور**[8]عرض المؤلف فيه للموقف القرآني من قضيتي الردة و التكفير، و عقّبه بالعرض لموقف السنة النبوية ، و المؤلف يجزم بأن حد الردة عقوبة تم إختلاقها لغايات سياسية، و مع كون منصور قرآنيا لا يعول على السنة فإنه لم يستقص الآيات الكثيرة ذات العلاقة بالموضوع و مفهوم عدم استقصائه شيئا ذا بال من النصوص الحديثية التي يجري في العادة الإحتجاج بها في الموضوع، كما أنه أطلق أحكاما كثيرت بخصوص الأحاديث و الحكم عليها تعوزها الدقة الى حد بعيد و تنبئ عن عدم التمكن من علم الدراية.
3. **تفنيد دعوى حد الردة لجمال البنا**[9]أسس البنا بحثه على استقراء عدد لا بأس به من شواهد حرية الإعتقاد في القرآن الكريم و سنة الرسول، و أعرب عن رأيه في كون عقاب المرتد صناعة فقهية، و خصص النصف الثاني من كتابه (حوالى ستين صحيفة) لعرض وجهتي نظر محمد سليم العوا و طه جابر العلواني. و يلاحظ على الكتاب قصور باد في عرض الأدلة و مناقشتها.
4. **جريمة الردة و عقوبة المرتد في ضوء القرآن و السنة ليوسف القرضاوي**[10] و لا علاقة مباشرة للنصف الأول من الكتيب بالردة، فقد مضى في حديث عن العقيدة والإيمان و معنى قيام المجتمع المسلم على العقيدة، و من هنا أتى نصفه الثاني معالجة مبتورة للقضية لم تتوخ أصلا إستقراء النصوص و الأدلة و مقارنتها و الترجيح بينها، بل قصدت إلى اللفت إلى وجود خلاف قديم في المسألة تمثل في موقف عمر و النخعي و الثوري. و انتهى القرضاوي إلى ضرورة التفرقة بين الردة المغلظة ـ و التي عرّفها بكون المرتد داعية إلى ردته بقلمه أو بلسانه ـ و رجح فيها توقيع عقوبة القتل، و بين الردة الخفيفة و هي التي يؤخذ فيها برأي عمر و النخعي و الثوري في الإستتابة أبدا. و ختم القرضاوي بالتنبيه على ردة السلطان التي يراها أخطر أنواع الردة، ثم بالتنبيه على خطر الردة المغلّفة كردة المنافقين و منها الردة الفكرية و هي أخطر ـ في رأيه من الردة المكشوفة ـ و لكنه أكد على أن محاربتها إنما تكون بمثل أسلحتها: الفكر بالفكر.
5. **لا إكراه في الدين: إشكالية الردة و المرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم لطه جابر العلواني**[11]و قد باشر المؤلف الموضوع في نصف الكتاب فقط، في ثلاثة فصول، بين في الأول حقيقة الردة في القرآن الكريم، و في الثاني عرض لموقف السنة النبوية من قتل المرتد، و في ثالثها عرض لمذاهب

---

[8] طيبة للدراسات و النشر، القاهرة، إيداع 1993. في مئة و سبع صحائف من القطع المتوسط.
[99] دار الشروق، القاهرة2008. في مئة و ثماني و ثلاثين صحيفة من القطع الكبير.
[10] مكتبة وهبة، القاهرة 2005. و يقع في ست و سبعين صحيفة من القطع الصغير، و هو تجريد للفصل الأول من كتابه "ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده"، مكتبة وهبة 1993.
[11] مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006، في مئة و ثماني و تسعين صحيفة من القطع الكبير.

الفقهاء في قتل المرتد. و انتهى العلواني إلى أن الردة الفردية المجردة المتمثلة في تغيير الدين الخالية عن أي فعل من أفعال الخروج على الجماعة و نظمها أو الحرابة و الخيانة، أي أنها تتحدد بالخروج من الإسلام لا الخروج عليه، لا تستوجب القتل. و يلاحظ على الكتاب أنه لم يسهب في معالجة الأدلة القرآنية في المسألة بقدر ما فعل مع الأدلة الحديثية، و مع ذلك فاته الكثير ليعرض له.

6. **قتل المرتد: الجريمة التي حرّمها الإسلام لمحمد منير إدلبي**[12]و المؤلف معارض متحمس لعقاب المرتد و قد نعته بالجريمة في عنوان كتابه. و الكتاب مكتوب بأسلوب صحفي بعيد عن المناهج المتبعة في التفكير و التأليف عند علماء الدين ، و من هنا فقدان بناء الحجة فيه وفق المتعارف عليه. و لم يستقص المؤلف الأدلة المتعلقة بالمسألة لا قرآنيا و لا حديثيا مكتفيا ببعضها.

7. **Punishment of Apostasy in Islam لمؤلفه S.A. Rahman**[13]و هو من الكتب التي يرجع إليها كثيرا في المعالجات المكتوبة بالإنجليزية للموضوع، كونه عملا متكاملا إلى حد ما كتب من زهاء نصف قرن، تناول فيه رحمن مسألة عقاب المرتد من زاوية القرآن و السنة و عمل الخلفاء الراشدين ثم من خلال آراء الفقهاء، و انتهى فيه إلى معارضة قتل المرتد. و لا تمعن كثير من الأعمال التي أنجزها علماء و دارسون مسلمون ناطقون بغير العربية كثيرا في تأويلية النصوص دلاليا ـ إفراديا و تركيبيا ـ و إلى ذلك فكتاب رحمن لم يتعمق في النقد الدرائي للأحاديث النبوية.

8. **Freedom of Religion, Apostasy and Islam لمؤلفيه Abdullah Saeed and Hassan Saeed**[14]و يعنينا الجزء الأول من أجزاء الكتاب الثلاثة و الذي أنجزه عبد الله سعيد بطريقة أكاديمية يظهر فيها حسن التبويب و العرض، خلص منه إلى رفض قتل المرتد.و قد خصص سعيد فصلا لعرض أدلة القائلين بقتل المرتد، عقّبه بآخر لمعارضة تلك الأدلة، شغلا زهاء أربعين صحيفة، و طبيعي أن تفوت سعيدا أدلة أخرى كما أجوبة أخرى عما أورد من أدلة للقائلين بقتل المرتد.

9. **The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam**[15]و **Murder in the Name of Allah**[16] **و كلاهما ل Mirza Tahir Ahmed**و الكتاب الأول أوفي في معالجة موضوعه من الثاني. و قد عني المؤلف في كلا كتابيه بتفنيد الحجج التي تقدم بها أبو الأعلى المودودي تأييدا لقتل المرتد، على خلفية النزاع المعروف ـ ربما ـ بين جماعة المودودي و القاديانيين. و القاديانيون في العموم يقللون كثيرا من إعتبار السنة النبوية، و انعكس هذا في كتابي طاهر بإطالة الوقوف عند القرآن في

---

[12] الأوائل للنشر و التوزيع، دمشق، 2001، في مئة و سبع و ستين صحيفة من القطع المتوسط.

[13] New delhi-2, 2006. 148 pages. .

[14] Ashgate, Surrey, England, 2011. 227 pages..

[15] Islamic International Publicatioms Limited, UK 2005. 175 pages..

[16] Amristar, India 2001. 149 pages..

مقابل اقتضاب الكلام عن الأحاديث التي لم يعول على تقييمها وفقا للقواعد المرعية في علم أصول الحديث. كما يلاحظ أن المؤلف في كتابيه جميعا يكتفي بعرض وجهة نظره في تأويل الآيات من غير أن يقارنها بشكل مقبول بما يعارضها.

4 هيكل البحث

توزع البحث على أربعة أبواب لم تتماثل حجما بسبب تفاوت أهميتها، و كان ما المفهوم أن يأتي الباب الرابع الدائر على عقوبة المرتد أطولها، بينما أتى الباب الثاني أقصرها كونه في معظمه عرضا مجردا للنصوص المؤسسة لحرية الإعتقاد من القرآن و السنة. و هذا عرض لعنواين الأبواب و فصولها:

1- الباب الأول: الحرية مفهوما و تاريخا:

الفصل الأول: الحرية في فضاءات المعرفة. و هو كالتمهيد و التوطئة لسائر الأبواب قد تناول مفهوم الحرية في اللاهوت و الفلسفة و علم النفس و العلوم الإجتماعية و الإنسانية عموما.

الفصل الثاني: حرية الرأي و الإعتقاد. و ذلك من زاوية العلوم الإجتماعية و علوم الأعصاب و الدماغ.

الفصل الثالث: بانوراما حرية الفكر الغربي. ابتداء من الإغريق إلى نهاية القرن الثامن عشر و طوالع التاسع عشر.

2- الباب الثاني: حرية الإعتقاد في الإسلام: و قد اجتهد الباحث في أن يقصر العرض على نصوص القرآن و السنة المجردة قدر المستطاع دون إرهاقها بتأويلات و تمحلات تهدف إلى إقناع القارئ بتقريرها لحرية الإعتقاد، عقّبها بفصل تضمن جملة ملاحظات مستوحاة منها:

الفصل الأول: تقرير القرآن لحرية الإعتقاد.

الفصل الثاني: تقرير الرسول لحرية الإعتقاد.

الفصل الثالث: تعليقات و ملاحظات أوحت بها النصوص.

3- الباب الثالث: الإعتراضات على تقرير القرآن و السنة لحرية الإعتقاد. و تتمثل تلك الإعتراضات في ثلاثة رئيسة هي: قتال غير المسلمين ـ وهو الأول ـ الذين ينتهي بحسب الشرع الإسلامي إما إلى: خضوع الطرف الآخر و دخوله في ذمة المسلمين و رضاه بدفع الجزية، و هذا هو الإعتراض الثاني، أو إلى القتل. و الثالث هو قتل المرتد عن الإسلام. و قد اقتضى طول الكلام على الإعتراضين الثاني و الثالث أن يُفرد الكلام على الثالث بباب بحياله. و قد طال

الفصل الثاني المتعلق بالذمة و الجزية بسبب المقاربة التاريخية التي تابعت أحوال أهل الذمة في التاريخ الإسلامي ابتداء من عصر الرسول و انتهاء بزوال الإمبراطورية العثمانية.

الفصل الأول: القتال. و انتهى البحث إلى أن النصوص لا تعين على الرأي الذاهب إلى تسويغ قتال الطلب، و أن القتال المشروع في الإسلام يقتصر على قتال الدفاع و رد العدوان.

الفصل الثاني: الذمة و الجزية. و قد جرى الكلام على مقاربة الموضوع من زاويتين: نظرية تأصيلية، و تاريخية إستطالت بحكم طبيعتها، إذ غطت مدى زمنيا يساوي ثلاثة عشر قرنا كاملا، روعي فيها التتابع الزمني. و ختم هذا الفصل بسوق جملة من الشهادات عن الجزية و أخرى عن التسامح الإسلامي.

4- الباب الرابع: قتل المرتد في الإسلام. و هو أعظم أبواب البحث أهمية، و أغناها بالتفصيل و التحقيق ، و ذلك أنه يمس موضوعا لا يزال فيه مواضع كثيرة تستوجب إعادة النظر، فضلا عن تجلياته العملية في دنيا المسلمين لا سيما في العقود الأخيرة التي سجلت عددا من وقائع قتل و إغتيال لمن حُكم بردتهم عن الإسلام، و عددا أكبر من ذلك - ربما - من رفع دعاوى قضائية و إجراء محاكمات لأمثال أولئك. و قد حظي عقاب المرتد في الإسلام بقدر وفير من الإعتراضات و المساءلات، و من هنا طول هذا الباب كما سبق التنويه.

الفصل الأول: تعريف الردة و تلخيص أهم الأحكام المتعلقة بها. و قصد البحث هنا إلى إيجاز القول و تكثيفه بغية إعطاء تصور فقهي عام عن الردة من خلال مجمل أحكامها، تمهيدا للخوض في نقطة البحث الرئيسة المتمثلة في عقاب المرتد.

الفصل الثاني: عقاب المرتد: عرض إستقرائي إجمالي. و قد عرض البحث فيه لعقاب المرتد في الشرائع الأخرى، ثم قدم عرضا إجماليا لآراء الفقهاء المسلمين المختلفة في الموضوع، بين من يقول بوجوب قتل المرتد، مع اختلافهم في تكييف قتله هل أتى حدا أو كفرا أو تعزيرا، و بين من يقول بعدم قتله مع تركه بغير عقوبة، و من يقول بتعزيره تعزيرا دون القتل، و من يقول باستتابته أبدا، و هناك من يفرق بين الردة الفردية و الجماعية، و بين ردة الرجل و ردة المرأة، و كذا بين الداعية و غير الداعية، و بين ردة السلطان و غير السلطان.

الفصل الثالث: و سرد فيه البحث أسماء العلماء و المفكرين المسلمين - محدثين و معاصرين - الذين عارضوا قتل المرتد، و قد أتموا المئتين، و يكتسي هذا العمل أهميته من خلال إبرازه لمعارضة القول بقتل المرتد كاجتهاد غير معزول، صار يلقى تأييدا متزايدا مع الأيام.

الفصل الرابع: أدلة القائلين بقتل المرتد. و قد صدر هذا الفصل ببيان كيف أجاب هؤلاء عن أدلة حرية الإعتقاد المانعة بعمومها من و المتعارضة مع قتل المرتد. ثم عرض لأدلتهم من القرآن و السنة و الإجماع و عمل الصحابة و أدلة العقل.

الفصل الخامس: الأدلة على عدم قتل المرتد. و هي أدلة من القرآن و أخرى من السنة.

الفصل السادس: الجواب عن أدلة القائلين بقتل المرتد. و قد جرى ترتيب تلك الأدلة وفق إيرادها في الفصل الرابع حيث تمّ إستقصاؤها ـ خاصة القرآني منها ـ بما لم يقم به أحد من القائلين بقتل المرتد أنفسهم و بما لا يوجد مثله في عمل سابق ـ على مبلغ العلم ـ و المأمول أن يكون البحث نجح في إعتماد التقصي عوض أن يتورط في التبرير.

الفصل السابع: الردة و الزندقة بين السياسة و الدين. و قد قصدَ هذا الفصلُ إلى إظهار أن قتل المرتد شأنه شأن الإتهام بالردة و الزندقة جرى التذرع به من طرف الساسة و من يدور في فلكهم للتخلص من الخصوم السياسيين و من يساهمون بشكل أو بآخر في قلقلة الإستقرار إن بإستغضاب الجماهير أو بتحريضها، كما ساهم قتل المرتد في وقوع صراعات و مقاتل طائفية و مذهبية مهولة راح ضحيتها مئات الألوف، و دائما كان هذا الحكم ذريعة بيد القادة و الكبار يجرّ إليه العوام بعماية و غفلة. و في مقابل الحالات التي عرض لها البحث من قتل علماء و مفكرين باسم الردة و الزندقة عرض لحالات زندقة صريحة ترك أصحابها موفورين لم يمسسهم سوء بما يدلل على أن تهمة الردة أو الزندقة لم تكن في معظم الأحوال أكثر من ذريعة، و قد نجم عن ذلك شيوع التتاهم بالزندقة و الردة حتى لم يسلم من ذلك جماعات من نبلاء العلماء و مشاهير الأئمة و الصلحاء.

الخاتمة: و ضمنتها الإستخلاصات الجوهرية التي ألهمنيها البحث بطوله في موضوعاته المختلفة.

قائمة المصادر و المراجع: ما كان منها بالعربية أو باللغات الأجنبية، و قد روعي في ترتيبها النظام المتبع.

الباب الأول: الحرية مفهوما و تاريخا

الفصل الأول: الحرية في فضاءات المعرفة

ما من كلمةٍ لها من السحر والتأثير في أذهان الناس ومخيلاتهم في عصرنا هذا ككلمة "الحرية"، فهي حاضرةٌ في ثورات الشعور على طغاتها، كما في كفاح المستعمرين ضد مستعمريهم، في قلب الليبرالية السياسية والإقتصادية تمثُل الحرية، تحريرُ المجال العام من سلطة رجال الدين وهيمنتهم ظلَّ على الدوام الغاية التي تؤكدها العلمانية.

في روما القديمة كانت ثورةُ العبيد بقيادة سبارتاكوس (ت 70 ق.م)Spartacus، وفي القرن التاسع عشر نشبت الحرب الأهلية في الولايات المتحدة بين الشمال والجنوب (1861- 1865) من أجل تحرير العبيد[17].

ليس من الصعب رؤية الحرية ماثلة خلف ما صار يُعرف بحقوق الإنسان، حتى إنَّ طائفة من هذه الحقوق – وهي الحقوق المدنية- يتناوب التعبير عنها مصطلحا الحقوق والحريات، فيقال: الحقوق المدنية، كما يُقال: الحريات المدنية[18].

وقد تناول الحريةَ بالدرس أهلُ العلم والفكر على اختلاف تخصصاتهم: الفلاسفة والمفكرون وعلماء النفس وعلماء الأجتماع ورجال القانون، كما أرَّخ لها المؤرخون، فضلاً عما تغنَّى به الشعراءُ في حقّها، وما خلَّده الأدباء الكبار من فصولِ تاريخِها في أعمالهم الروائية والمسرحية، هذا إلى جانب ما أبدعه الفنانون التشكيليون من مصوّرِين (رسّامين) ومثَّالين (نحّاتين) من أعمال مُنْتَشيةٍ بها، مُستَلهِمَةً إيّاها في إجلالٍ وخشوع.

لكنْ ما يلفت النظرَ أنَّ كلمةً كهذه لها كلُّ هذا الحضور الطاغي والتمثيلِ العريض، لا تضارعها – رُغم ذلك- كلمةٌ أخرى في الغموض الذي لابَسها، والصعوبةِ التي اكتنفتْ تحديدها، فإشعيا برلين Sir Isaiah Berlin (1909-1997) أعرب - بتعبير لا يخلومن يأس ظاهر - عن أنه لن يناقش أكثر من مئتي تعريف للحرية[19]،

[17] كانت الولايات الجنوبية المعروفة بالجنوب أوالكونفدرالية تؤيد إستبقاء نظام الرقّ، في حين عارضته الولايات الشمالية المعروفة باسم الشمال أوالإتحاد، وقد عُرفت هذه الحرب الأهلية باسمي: (الحرب بين الولايات) و(حرب الإنفصال)، وقد ظلت مرارتها ماثلة حتى أيامنا هذه.

[18] كان رفاعة الطهطاوي في كتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين" قد تحدث عن خمسة أنواع من الحقوق معبّراً عنها بالحريات: الحرية الطبعية، والسلوكية، والدينية، والمدنية، والسياسية (انظر: الأعمال الكاملة للطهطاوي بتحقيق محمد عمارة، بيروت 1973، المجلد 2، ص473).

[19] Berlin, Isaiah and Henry Hardy: Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty, p. 168, New York 2002.

وكان مونتسكيو(Montesquieu (1755-1689قد كتب من قبل: "لم تستحوذ أي لفظة من الألفاظ على عقول البشر وأذهانهم كما استحوذت لفظة الحرية، وما من لفظة استخدمت بمعانٍ عديدة مثلها[20]".

ومن جهته لاحظ فرانتز روزنتال(Franz Rosenthal(2002–1914 أنَّ الحرية عبر التاريخ إستطاعت "أن تُعتق نفسها من إطار قيود التعريفات وأن تتطور إلى واحد من المصطلحات المجردة القوية التي ليس لها وجود خارجي إلاَّ ما يعطيه العقل الإنساني، وفي الوقت الذي خرجت فيه الحرية عن أن تخضع لأي تعريف موضوعي أصبحتْ موضوعَ تعريفات متعددة[21]".

ومن رأي رالف برتون بري (Ralph Barton Perry (1957-1876 أنَّ الشيوع الجذاب لكلمة "الحرية" يعودُ بالتأكيد إلى كونها غامضةً، تماماً كما هوالحال مع كل الكلمات المباركة[22]. وإذا صحّ أنَّ منشأ صعوبة تعريفِ مفهومٍ ما يتمثلُ إما في بداهته وشدة بساطته بحيث يصعب جداً أويتعذر أن يُرد إلى ماهوأبسط منه، وذلك كمفهوم الوجود، أوفي شدة تركيبه بحيث يصعب ردّه إلى عناصرَ بعينها تُمكِّن من تحديده، إذا صحَّ هذا فواضحٌ تماماً أن مفهوم الحرية من الفئة الثانية المتسمة بشدة التركيب لا الأولى ظاهرة البساطة.

ولذلك فليس مستغرباً أنْ يتّسعَ المفهوم الحديث والمعاصر للحرية اتساعاً هائلاً، وبالتالي ينطوي على تفاصيل مرهقة، تَحُولُ دون التناول الشامل المفصّل له، فالباحث يجد نفسه مضطراً إلى تناول هذا المفهوم ضمن نُطُقٍ وميادينَ محددة، وهي في العادة:

1- النطاق اللاهوتي
2- والنطاق الفلسفي
3- والنطاق النفسي (السيكولوجي)
4- والنطاق الإجتماعي والسياسي والإقتصادي

وكون هذا البحث معنياً بحرية الإعتقاد دون سواها فإنه لن يوغل في عرض الجدليات المختلفة للموضوع، وسيكتفي بعرضٍ موجزٍ لها قصدَ تمهيدِ الطريق أمام موضوعه الرئيس.

---

[20] Montesquieu, The Spirit of Laws, translated from the french by Thomas Nugent, volume1, book11, New York, p.149 .

[21] روزنتال، فرانتز، مفهوم الحرية في الإسلام، بيروت 2007، ص17- 18

[22] Perry, R.B., The Humanity of Man, New York 1954, p. 102.

1 الحرية في مجال اللاهوت

هناك قدرٌ مشترك بين الأديان التوحيدية الثلاثة في المبادئ التي ترتكز عليها النقاشات المختلفة لهذه المسألة، وهذه المبادئ هي:

1- الإعتقاد بوجود الروح الإنسانية على أنها كَيان لا مادي immaterial، وبالتالي بكونها ليست موضوعاً للحتمية الطبيعية، بل على أنها كيان حرٌ أصلاً، مدعوماً هذا الإعتقاد ومشفوعا بحقيقة أنَّ الإنسان كائن عاقل قادر على الفهم والتمييز وبالتالي على الإختيار.

2- الإعتقاد - وإنْ بقدرٍ أقل- بعلم الله السابق على الخلق والوجودِ الحادثِ foreknowledge، وبسبق تقديره لكل ما سيقع في هذا الوجود ومن ضمن ذلك أفعال البشر predestination[23].

3- الإعتقاد – بقدرٍ أقلَّ أيضاً- بالعناية الإلهية providence، أي متابعةِ الله لشؤون الخلق وإدارتها، وهوبعض معنى الربوبية في التّصور الإسلامي، وفي الكتاب المقدس تُشكل فكرة قيادة الله للعالم وإدارته عقيدةً أساسية، ويعبَّر عنها بالعبرية بكلمة هشجاحاהשגחה עליונה[24]، وبحسب التقاليد الكتابية، فثمة نوعان من العناية الإلهية:

- عناية إلهية عامة، وتعني أنَّ الله يعتني بالعالم ككلّ.
- عناية إلهية خاصّة، وتعني أنَّ الله يعتني بكل شخص على حِدَة، فتحرير الربّ للإسرائيليين القدماء من استعباد المصريين لهم، وقيادتُهم إلى أرض الميعاد مثالٌ على العناية العامة، ونجد في ما حصل لموسى وداود أمثلة على العناية الخاصة[25].

---

[23] سوف أعبِّر عن هذا المعنى بـ "التقدير" وعن النزعة القائلة به بـ "التقديرية"متحاشياً استعمال مصطلح "القدرية" كونَه أُطلِقَ في التراث الإسلامي على المعتزلة القائلين بالحرية الإنسانية، مع أنهم رفضوا هذه التسمية، وقد ترجم بعض المعاصرين مصطلح predestination بالقدرية، في سياق يوحي بالجبرية، ما سبَّب إرباكاً وتشويشاً واضحين، إذ لم يتفق اللاهوتيون على أنَّ التقدير السابق بمجرده يقتضي الجبر بالضرورة، أما الجبرية المحضة فيعبَّر عنها بالإنجليزية بـ compulsionism.

[24] هشجاحا بالعبرية و تعني العناية الإلهية أي الإعتقاد بعمل الرب على خلق العالم و حفظه و مراقبته بتفاصيله منذ البداية، و يسود العتقاد في العناية الالهية في المصادر المقرائية و التلمودية و كذلك في فكر الحسيديم. أنظر: الشامي، رشاد، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، القاهرة 2002، 112.

[25] Dan Cohn-Sherbok, Judaism, History Belief and Practice, p. 377,New York 2003.

1.1 الحرية في اللاهوت اليهودي

يمكن القول باختصار إنّ الفريسيين pharisees قالوا بحرية الإنسان وبالعناية الإلهية معاً، في مقابل الصدوقيين sadducees الذين أنكروا العناية الإلهية وعزوا كل شئ للصدفة المحضة، أي أنهم رفضوا الحتمية جذرياً، في حين كان الأسينيون essenes جبريين بشكل فاقع، فقد أنكروا حرية الإنسان لصالح عقيدة الجبر[26].

وإذا صحّت نسبة نصوص لفائف قُمران qumran إلى الأسينيين فالله ـ بحسبها ـ خلق أرواح البشر بالقُرعة، فجعل بعضها أرواحاً خيّرة، بينما جعل بعضها الآخر أرواحاً شريرة، أمّا الخلاص salvation فمحضُ إختيارٍ إلهي، ورغم ذلك فإن الأسينيين اعتبروا الإنسان مسؤولاً عن أفعاله الشريرة[27].

في الأدبيات الربانية العناية الإلهية تُوجه كلّ شئ بما في ذلك حرية الإختيار لدى الإنسان، وعلى حد تعبير عكيفا بن يوسفAkiva ben Joseph[28]: كل شئ مقدّر، ومع ذلك فالحرية مقرّرة ومضمونة[29].

وهذا يعني أنهم لم يروا مبدئياً تناقضاً بين إعتقادهم بالعناية الإلهية وحرية الإنسان كمركز لإيمانهم من جهة، وبين الإعتقاد بتقدير الله السابق لكل الأحداث الكبرى كتواريخ الميلاد والوفاة والزواج من جهة أخرى، وبالتالي فحرية الإرادة الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية للشخص مقررتان، لكن لم يتم الدمج بين هذين الإعتقادين بأي أسلوب منهجي في النصوص التلمودية، وكما أشار المؤرخ يوسيفوسJosephus[30]، فالربانيون أرادوا المحافظة على كلتا العقيدتين رغم التوتر الموجود بينهما، فقد ورد في النصوص أنَّ المَلَكَ يأخذ النطفة ويسأل الرب هل سيخلق منها شخصاً قوياً أم ضعيفاً، حكيماً أم سفيهاً، غنياً أم فقيراً؟ لكن لم يَرِدْ – يؤكّد الربانيون- السؤالُ عن صلاحه وطلاحه وذلك لأن كل شئ مقدر في السماء إلاَّ الخوف من

---

[26] Encyclopaedia Judaica, New York 2007، vol. 7، Pp. 230-233.

[27] Gale Encyclopedia of Religion, New York 2005، vol. 5,p.3201.

[28] عكيفا بن يوسف (50 – 135م) حاخام وعالم، ولد في فلسطين، أدى دوراً في تحويل اليهودية إلى ديانة تُركز على دراسة قانون (شريعة) التوراة، عُرف أيضاً باسم أكيبا. كان من ضمن الأوائل الذين صنَّفواالقانون الشفاهي، العملية التي أدت في النهاية إلى تجميع المشنا وهي جزء من التلمود، كما يُعزى إليه فضل تأسيس مذهب للثقافة التوراتية يركز على التفسيرات الخيالية لا الواقعية للتوراة. وُصف أكيفا بأنه راعي الثورة ضد روما التي قادها سيميون باركوخيا بين عامي 133 و135، إعتقله الرومان وأعدموه بتهمة التمرد.

Encyclopaedia Judaica, New York2007،, vol.1, p.562-563

[29] Gale Encyclopedia of Religion, New York2005, vol. 5, p.3203.

[30] فلافيوس يوسيفوس (حوالى 37- 100م) مؤرخ يهودي روماني، يعد كبير ممثلي الآداب اليهودية الهيلينستية ، له كتب عن تاريخ منطقة يهودا وعن التمرد اليهودي ضد الإمبراطوية الرومانية ونتائجه في القرن الأول الميلادي.

Encyclopaedia Judaica, New York 2007, vol.11, p.435.

السماء[31]،وبتعبير آخر فإن الله قد تعمد وضع قيد ذاتي على نفسه وذلك بغرض أن يتيح للبشر حرية الإختيار بين الخير والشر، فالله يأمر بالطاعة ولكن الطاعة الحقيقة مستحيلة بدون حرية إرادة الإنسان[32].

ومثل هذه التوليفة بين عقيدتين متقابلتين لا تفي بشرط التكامل المفاهيمي conceptual integration بينهما، وإنْ كانت تفي بشرط نظرة عملية، ما شكَّل طابع كل تفكير رباني، فمن جهة يُضفي إعتقادُ خضوع العالم للسيطرة الكاملة لله طمأنينةً وثقة على إيمان اليهودي بالله، ومن جهة ثانية تُلبي هذه التوليفة حاجة الإنسان إلى الشعور بأن خياراته وقراراته المتعلقة بفعل الخير والشر داخلةٌ في حيّز إمكاناته[33].

فيما يخصّ اللاهوت الفلسفي اليهودي – والذي لم يظهر إلاَّ في العصور الوسطى الإسلامية[34]- فإنه لم يتمَّ تناولُ مسألة الإرادة بشكل جدي إلاَّ مع سعاديا غاون (882-942) Saadiah Gaon[35] بفضل اتصاله بالفكر الإسلامي وتأثره بالمعتزلة، سواء في هذه المسألة على الخصوص أم في الأتجاه العام المتمثل في التسلح بالتفكير المنطقي في فهم الحقيقة الدينية كما يظهر في كتابه الشهير عن المعتقدات والآراء[36]، المعروف بالأمانات والإعتقادات، ولنذكِّر مقدماً بأنّ كل الفلاسفة اليهود في العصر الوسيط (بين القرنين التاسع و الخامس عشر الميلاديين) – وفي رأسهم سعاديا- قد أقروا بحرية الإنسان، وإذا كان فيلون Philo[37] بموقفه

---

[31]Encyclopaedia Judaica, vol.5, p. 233

[32] فايرستون، روبن، ذرية إبراهيم: مقدمة عن اليهودية للمسلمين،ترجمة عبد الغني بن ابراهيم،معهد هاربيت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان،بدون مكان الطبع وبدون تاريخ، ص94.

[33] Encyclopaedia Judaica, vol. 7, Pp. 230- 233

[34]Jewsh Philosophy in Dictionary of Religion, John Hinnells, London, 1979

[35]سعاديا أوسعدي بن يوسف الفيومي(882-942) متكلم ،وفيلسوف ومترجم ونحوي وعالم شريعة halakhistيهودي ولد في الفيوم من صعيد مصر ، وثقافته عربية متأثرة بالمعتزلة وبمحمد بن زكريا الرازي كما تأثر بالفلسفة اليونانية، وضع كتابه الرئيس الأمانات والإعتقادات بالعربية، حاول في أعماله وتفسيراته للتوراة التوفيق بين العقل والنقل . أنظر: الحفني، عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، القاهرة 1994،ص 132
و

The Blackwell Companion to Judaism, Malden, edited by Jacob Neusner&Alan J.Avery-Peck pp.134-137MA2004

[36] برز تأثر سعديا البالغ بالمعتزلة في محاولته التوفيق بين العقل و النقل في تفسيره للشريعة اليهودية و هي طريقة رفضها كثيرون من علماء اليهود قبله. و بالنظر في كتابه الأمانات و الإعتقادات يتبين مدى تأثره بالكلام الإسلامي بعامة و الإعتزالي بخاصة كحديثه عن برهان الحدوث و العدل الإلهي و الصلاح و الأصلح، و هي موضوعات تلوح بدءا من عناوين فصول الكتاب. أنظر: اعبيزة، ادريس، مدخل الى دراسة التوراة و نقدها مع ترجمتها العربية لسعديا كؤون الفيومي، الرباط 2010، 162. و أنظر: الأمانان و الإعتقادات، بريل، لايدن 1880، و قد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية بعنوان Book of Beliefs and Opinions وعن سعاديا أنظر: مادة سعاديا غاون في Dictionary of Religionوكذلك Gale Encyc.

[37] فيلون الاسكندراني (حوالى 20ق.م -40 م) فيلسوف كتابي يهودي ولد في الاسكندرية، تأثر بأفلاطون ، وأوّل التوراة تأويلا رمزيا مخلوطا بالفلسفة اليونانية. أنظر: الحفني، عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، القاهرة 1994،ص 164-167.

الملتبس في هذه المسألة[38]، لم يربط بين مفهوم الحرية الإنسانية وبين العدالة الإلهية فإن سعاديا – كصدى لتأثره القويّ بالمعتزلة- قد دافع عن فكرة أنَّ العدالة الإلهية تقتضي بشكل ضروري حريةَ الإنسان، فمن المستحيل في رأيه أن يُجبر الله الإنسان على فعلٍ ما ثم يعاقبه عليه بعد ذلك، وإذا انتفت حريةُ الإنسان إستوى الصالح والطالح لأنهما حينئذٍ مجرد منفّذَيْن لقضاء الله، وتبنى سعاديا رأي المعتزلة في سبق الإستطاعة للفعل خلافاً للأشاعرة، كما أنه لم ير في الإقرار بعلم الله السابق تحديداً لحرية الإنسان، فليس هوفي رأيه علةً لأفعال الإنسان[39].

أما موسى بن ميمون (1135 –1204) Moses Maimonides[40]، أعظم الفلاسفة اللاهوتيين اليهود في العصور الوسطى، فقد عالج المسألة في كتابه الشهير دلالة الحائرين[41] مميزاً بين خمسة مذاهب، آخرها رأي الشريعة الموسوية، وهوأن الإنسان ذوإستطاعة مطلقة، يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يُخلق له شئ مستجد بوجه، والعجيب أنه يرى أنَّ جميع أنواع الحيوان تتحرك أيضاً بإراداتها، والظاهر أنّ ابن ميمون يميل إلى القول بحرية مطلقة للإنسان لا تخضع لأي تأثيرات حتمية، وذلك على عكس ما ذهب إليه ابن سينا من تقييد حرية الإنسان بأسباب قبلية[42]، وعلم الله السابق في رأيه لا يُخرِج أيَّ شئ من عالم الإمكان، بما في ذلك أفعال الإنسان[43]، لكن بتأمل كلامه الذي ختم به الفصل الخاص بالعلم الإلهي في "دلالة الحائرين"، مع ما أورده في كتابه "مشناة التوراة" – وهوكتاب قصد فيه إلى مخاطبة العامة- يظهر أنّه لم ير تناقضاً بين حرية الإنسان وبين علم الله السابق المتميز بتفرده من كلّ وجه، ولذلك لم يَسْعَ إبن ميمون إلى التوفيق بين الأمرين إعتقاداً منه أنَّ حلاً كهذا يقعُ خارجَ دائرةِ الفهم البشري[44].

---

[38] راجع حول موقفه هذا:

Encyc.Judaica, vol.7, p.230

[39] p.231، vol.7،Encyc.Judaica

[40] موسى بن ميمون (1135–1204) فيلسوف يهودي شهير، ولد ودرس في قرطبة، تحول إلى الإسلام، وقيل : أكره عليه، ولما دخل القاهرة عاد إلى يهوديته، وفي القاهرة كانت وفاته ودفن بطبرية في فلسطين، له كتب كثيرة بالعربية والعبرية في الفلسفة واللاهوت والطب والرياضة وغيرها، أشهرها دلالة الحائرين. أنظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت 2002، مجلد 7ص 329–330 وولفنسون، إسرائيل، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، القاهرة 1936

[41] وقد تُرجِم إلى اللاتينية ثم إلى الأنجليزية بعنوان Guide of the Perplexed

[42] راجع ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، القاهرة بدون تاريخ، ص 520– 526.

[43] نفسه ص 539– 542.

[44] Encyc.Judaica, vol.7,p232

لكن حسداي غريشكش (نحو1340 – 1410م)Hasdai Grescas[45] أوأدوناي Adonai - كما أطلق عليه أيضاً - فقد كان رأيه إمتداداً لرأي إبن سينا، فاختيار الإنسان محدد سلفاً بواسطة سلسلة أسباب قبلية، وهي صنفان: أسباب داخلية تعود إلى خصائص الإنسان، وأسباب خارجية تمارس تأثيرها على الإنسان، فالأفعال الحرة ممكنة في ذاتها، لكنها ضرورية من حيث أسبابها، ويؤيد حاسداي ضرورة هذه الأفعال بكونها معلومة لله قبل وجودها، إلاَّ أنه ينبه على ضرورة إخفاء هذه الحقيقة عن العوام لئلا يتذرعوا بها لمواقعة الشر.ويعود حسداي ليضع في مقابل الأفعال الأختيارية voluntary actions الأفعال الجبرية مؤكداً على أنَّ النوع الأول هوالذي يشكِّل موضوعاً للحساب والجزاء دون الثاني[46].

1.2 الحرية في اللاهوت المسيحي

مقارنة باللاهوت اليهودي فإنَّ اللاهوت المسيحي – خاصة اللاتيني منه - أبدى عناية واهتماماً أكبر بكثير بموضوع الحرية الإنسانية[47]، والأشارات الأولى والأقدم يُعثُر عليها في رسائل بولس لا سيما في رسالة رومية، فلا أحد – وَفقاً لتعبير بولس- يمكنه التباهي بأنه تخلص بفضل جهوده الخاصة، فالخلاص ممكن بنعمة الله وحدها الذي (يرحم من يشاء، ويُقسِّي قلبَ من يشاء)[48]، ورغم وجود العديد من الإشارات إلى مسألة القدر في العهد الجديد فإن كتابات الآباء، وخاصة الآباء الأغارقة، تميلُ إلى تجاهلها قبل ظهور القديس أوغسطين (354- 430 م) St. Augustin of Hippo[49] ، ولعل ذلك كان نتيجة للنضال المبكر للكنيسة ضد الغنوصيين القائلين بالحتمية القدرية fatalistic determinism[50].

[45] يهودي إسباني يأتي في المرتبة الثانية بعد ابن ميمون، له كتاب "نور الله" وضعه بروح التراث اليهودي وناقض به "دلالة الحائرين" لابن ميمون الذي وضعه بروح أرسطو، أنظر: الحفني، عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص179.

[46] Encyc.Judaica, vol.7, p.232

[47] Gilson.E(1994)New York‹The Spirit of mediaeval philosophy, p.307

[48] رومية 9 : 18.

[49] القديس أوغسطين (354-430) لاهوتي وفيلسوف مسيحي كبير، ولد بالجزائر، يعد أشهر وأعظم آباء الكنيسة اللاتينية وأبعدهم أثرا، لم يعرف له نظير حتى ظهر توماس الاكويني، لاءم بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثة، قاوم المانويين والدوناتيين والبيلاجيين والأريوسيين، لم يَفُقْهُ في كثرة مؤلفاته إلا أوريجانس، وأشهرها مدينة الله، والإعترافات. أنظر: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة الفاخوري وبسترس وجوزيف البوليسي، بيروت 2001، ص 727-754.

[50] Encyclopaedia of Religion, Gale, vol.5, p.3201

ويختلف الحالُ مع القديس أوغسطين- وفي العادة يتم إستدعاء المجادلات حول والمقارنات بين موقفه من جهة وموقف بيلاجيوس[51]Pelagius والتي واصلت حضورها في النقاش اللاهوتي في المسيحية الغربية ربما إلى يومنا هذا- فأوغسطين يؤكد حرية الإرادة الإنسانية غير عابئ بإنكار أفلوطين Plotinus، ويعرِّفها بأنها القدرة على قبول تصور ما أورفضه، فليست الحرية عنده القدرة على الإختيار بين الخير والشر، لأنَّ اختيار الشر نقص، ولوكان شرطاً للحرية ما كان الله نفسه حراً، لأنه لا يفعل الشر، وكيف لا يكون حراً وهوواهبنا الحرية؟ ويؤيد الحرية في نظر أوغسطين إختلافُ الأفعال رغم تشابه الظروف، ما يبرهن إستقلالَ الأفعال عن الظروف، كما يؤيدها أنَّ أوامر الله ونواهيه كانت ستكون لغواً لولم يكن الإنسان المأمور والمنهي مسؤولاً عن أفعاله، ولا مسؤولية بغير حرية.

أما سبقُ علم الله بأفعالنا فلا ينهض حجةً ضدّ حريتنا، لأنَّ توقُّع الفعل الحر ولوكان توقعاً محققاً لا يرفع عن ذاك الفعل صفة الحرية، إنَّ الله يتوقع الفعل وإذن سيقعُ هذا الفعلُ، والله يتوقعه حراً وإذن سيقع حراً[52]، وقد كان أوغسطين جادل ضدَّ بيلاج(360-420) Pelagius – منكرِ الخطيئةَ الموروثة - مقرراً أنَّ الله تعالى قدّرَ خلاص بعض الناس من بين الخطاة، أما الآخرون فستحلّ عليهم اللعنة الأبدية، بمعنى أن الذين ستدركهم النعمة الإلهية ويتخلصون عدد منزور من البشر، كما قرّر أن الصالح لا يستطيع أوغسطين مسؤولية الإنسان، فالإنسان سَيُدان بالخطايا التي اقترفها بكامل رغبته، وبهذا الرأي أخذت الكنيسة الكاثوليكية، وتابعه عليه كثيرون في العصور الوسطى، منهم غوتشيلك Gottschelk في القرن عمل الصالحات إلاَّ بالنعمة الإلهية divine grace[53]، ومع ذلك لم يُلغِ أوغسطين مسؤولية الإنسان، فالإنسان سَيُدان بالخطايا التي اقترفها بكامل رغبته، وبهذا الرأي أخذت الكنيسة الكاثوليكية، وتابعه عليه كثيرون في العصور الوسطى،

---

[51] بيلاجيوس (360-420) أو(حوالى 418)، راهب مسيحي من أصل إيرلنديين اقترن إسمه بمذهبه في الخلاص الذي لا يقيم وزنا للخطيئة الأصلية وانتقالها عبر الأجيال، بل يؤكد على دورالإرادة الإنسانية في التصدي للخطيئة ومقاومتها، ولذلك أنكر التعميد الذي يراه المسيحيون ضروريا للخلاص، التقى بالقديس اوغسطين في قرطاجة سنة411 وجرت بينهما مراسلة استحالت فيما بعد مشادّة عقدية حامية.

Encyclopaedia of Religion, Gale, vol.5.10, p.7025-7027

[52] انظر: Gilson الصفحة نفسها، وكرم، يوسف، تاريخ الفلسفة، الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة بدون تاريخ، ص 41-43

[53] إن مُبرِّر القول بالنعمة الإلهية أواللطف الإلهي divine or gods grace الإعتقاد بأن الطبيعة الإنسانية قد فسدت بالخطيئة الأولى التي اقترفها أبوانا، فليس يكفي أن يعرف الأنسانُ ما الخير وما الشر، بل لابد أن يتمكن مع ذلك من فعل الخير وذلك بتوجه إرادته إليه، ومن هنا ضرورة اللطف الإلهي، فذرية آدم يفعلون بضرورة: ضرورة الشهوة عندما يأثمون وضرورة اللطف الإلهي عندما يتقون .

منهم غوتشيلك Gottschelk في القرن الـ 9م، وتوماس برادواردين Thomas Bradwardineفي القرن 14 الذي انخرط في محاججة معاصريه من البيلاجين[54].

أما توماس الأكويني (1274 -1225) Thomas Aquinas فعُرف بمفهوم القدرة على الأختيار أوالإرادة الحرة liberum arbitrium أي القدرة على إختيار أمرٍ ما أونقيضه، وهي القدرة التي دعاها بعضهم باسم حرية عدم المبالاة، لأنها قدرة على الإختيار بين المتناقضات لا تأخذ في اعتبارها الدوافع النفسية الكامنة وراء كل اختيار، وقد عَدَّها ديكارت في تأمله الرابع أحطّ مراتب الحرية ووصفها بأنها دلالة على نقص في المعرفة أكثر من دلالتها على كمال في الإرادة[55]، وتساءل توماس الأكويني: هل تقتضي الحرية أن يصدر فعل الإرادة عن الإرادة أصلاً؟ وأجاب بالنفي، فمن رأيه أنَّ الله هوالمحرِّك الأول الذي يحرِّك كل قوة إلى فعلها، فهويحرك الإرادة بإمالته إياها باطناً إلى الخير الكلي، وهذا التحريك ليس قسراً، لأنَّ القسر هوتحريك الشئ ضدّ ميله الخاص، والله يحرك الإرادة بأن يُؤتِيَها ميلها الخاص، ولذلك لا يرتفع الثواب والعقاب[56].

وفي مقابل الأوغسطينية augustinianism وقفت البيلاجوسية pelagianism العقيدة القاضية بأنَّ كل شخص مسؤول عن خَلاصه، فقد هاجم الراهب الإيرلندي بيلاجيوس في أوائل القرن الـ 5 م رأي أوغسطين القائل بأنَّ الصلاح الأخلاقي لا يكون ممكنا إلاَّ من خلال نِعَم الله، وأعلن بيلاجيوس أنَّ لكل فرد إرادةً حرة، وذلك أنه مخلوق على صورة الله، وأنَّ الخطيئة الأصلية لا تورث، فهي ذنب شخصي، وأنَّ النعمة الإلهية وإنْ ساعدت على صلاح المرء إلاَّ أنها ليست المصدرَ الوحيد لصلاحه، كما أنكر بيلاجيوس أنْ يكون الله قدَّر على كل شخص الجنة أوالنار. وفي النهاية أُدينت البيلاجوسية بأنها نزعة هرطقية[57].

وقد سعى بعض المفكرين المدرسيين scholastics – قبل جون دنز سكوت John Duns Scotusووليام الأوكامي William of Ockham- إلى التوفيق بين التقدير الإلهي السابق وحرية الإرادة لدى الإنسان، ثم بُعث التفكير في المسألة بعد ذلك في عصر النهضة والإصلاح الديني، وكان لورينزوفالا Lorenzo Valla الممثل الأكبر لمذهب الحتمية بين فلاسفة عصر النهضة، أما اللاهوت البروتستانتي ممثلاً في لوثر، وهولدريخ زوينغلي Huldrych Zwingli وكالفن Calvinوويكليف Wyclif وأتباعهم، فقد تشبث بقوة

---

[54] Encyclopaedia of Religion, Gale, vol.5, p.3203

[55] ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة 2009، ص188، والموسوعة الفلسفية العربيةن بيروت 1988، ج1/365.

[56] انظر: الأكويني، توماس، الخلاصة اللاهوتية Summa Theologiae، ترجمة بولس عواد، بيروت 1881، المجلد 2 ص 381-382، ويوسف كرم، نفسه 193- 194.

[57] Dictionary of Religions مادةpelagianism
Gale Encyclopaedia of Religion vol.5.10، 26p.7025-70

بالمبدأ الميتافيزيقي والخلاصي soteriological[58] للتقدير الإلهي predestination، أي أنه كان مناهضاً شرساً لحرية الإرادة لدى الإنسان[59].

وقد كتب لوثر في كتابه بحث عن عبودية الإختيار **bndage of the will** – وهوموجه ضد إيرازموس Erasmus- : العلم المسبق لله وقدرته الكلية potentia absoluta متعارضان تماماً مع إختيارنا الحر، فإما أن الله يخطئ في علمه المسبق ويتيه في عمله، وهذا مستحيل، وإما أننا نتصرف ونُحمل على التصرف تبعاً لعلمه المسبق وعمله ... القدرة الكلية لله وعلمه المسبق يقضيان قضاءً مبرماً على عقيدة الإختيار الحر[60]، فلوثر Luther يرى أنَّ حرية الإختيار لا تتوفر إلاَّ لله[61]، ولوثر كأوغسطين يرى أن الخلاص لا يكون عن طريق الأعمال الصالحة وحدها، لكنه منحة يهبها الله – بغض النظر عن هذه الأعمال- مَن يشاء أن ينجيه ويخلصه من وسيراً في الطريق ذاته أعطى – في وقت لاحق- اللاهوتيون الإصلاحيون من أمثال ثيودور بيزا Theodore Beza ووليام بيركينز William Perkins وفرانسيس تاريتينا Franciscus Tarretinas عقيدة التقدير Predestination أهمية مركزية في مذاهبهم اللاهوتية، وأقرت كنيسة انجلترا في القرن الأول لوجودها بلاهوت التقدير لدى الأصلاحيين في 93 مادة ، لكن التأكيد على عقيدة التقدير انخفض في التاريخ اللاحق للمذهب البروتستانتي، وجرى التأكيد على دور حرية الإختيار في الخلاص.

في المقابل دافع إيرازموس من روتردام Erasmus of Rotterdam في القرن الـ 16 عن عقيدة الكنيسة في حرية الإرادة ضد الإنكار العنيف لها من قِبَل لوثر وأتباعه الذين بالغوا في التركيز على دور النعمة الإلهية في مقابل حرية الإنسان وأعماله الصالحة.وقد ظلَّ لاهوت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وفياً للمنظور الأوغسطيني الذي أكدَّ على مسؤولية الإنسان في عملية الخلاص والذي لم ير في أسبقية علم الله وتقديره ما يحول دون تأكيد هذه المسؤولية وتقريرها[62].

1.3 الحرية في علم الكلام الإسلامي

إبتداءً يمكن تمييز مواقف ثلاثة طَبَعَتْ اتجاهات المتكلمين المسلمين على اختلافها:

1- موقف الجبريين النفاة لكل دور للإرادة الإنسانية.

---

[58]soteriology يعني مذهب الخلاص عن طريق المسيح.

[59] Encyc, Gale,vol. 5,Pp.3203-3204

[60] ثيوبالدسوس، لوثر، بيروت، 1981، ص54.

[61] فلسفات عصرنا، جان فرانسوا دوريتي، بيروت، 2009 ص427.

[62] Encyc, Gale, vol. 5, Pp.3203-3204

2- موقف القائلين بحرية الإرادة وبالتالي بمسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله وقد عرفوا بإسم القدريين.

3- موقف المتوسطين بين الجبريين النفاة لحرية الإرادة والقدريين القائلين بحرية الإرادة[63].

1.3.1 الموقف الأول

فأما الجبريون فالبداية كانت في ميدان السياسة، فقد عُرِفَ عن السلطة الأموية توسلها مفاهيم الجبر لتبرير سياستها غير المرضية[64]، أي مظالمها وطغيانها ومخالفاتها الصارخة لأحكام الشريعة في مسائل المال والدماء، كما لإضفاء الشرعية الميتافيزيقية على ذاتها كسلطة تستند إلى إرادة الله لا إلى الشرعية الشعبية، فها هوعبد الملك بن مروان يقتل عمروبن سعد ثم يطرح رأسه إلى أنصاره من أعلى القصر ويهتف بهم هاتف: إنَّ أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ[65]، وقد كان معاوية من قبل يُعلن: إنّما المال مالُنا والفيئ فيؤنا من شئنا أعطينا ومن شئنا منعنا، حتى قام من ردّعليه بالقول: كلا بل المال مالنا والفيئ فيؤنا، فمن حال بيننا وبينه حاكمناه بأسيافنا[66].

ولم يقتصر الأمر على الساسة ورجال الدولة بل تعدّاهم إلى الشعراء، حتى غدا معروفاً أنّ الشعراء الأمويين- باستثناء المعارضين- جبريون، من مثل جرير والفرذدق والأخطل وكثيرعزة ورؤبة بن العجاج والنابغة الشيباني وكثير غيرهم، فها هوجرير يقول لعبد الملك بن مروان:

الله طوّقك الخلافة والهدى .... واللهُ ليس لما قضى تبديلُ

ويقول في عمر بن عبد العزيز:

نال الخلافة إذ كانت له قدرٌ .... كما أتى ربَّه موسى على قدرِ[67]

كما أنَّ قُرَّاء الشام – أي عُبَّاده- أعلنوا فكرةَ الجبر المطلق، ورأوا فيها التفسير الوحيد للنصوص القرآنية، فعلوا هذا إرضاءً للخليفة المغتصب فيما يرى علي سامي النشار[68].

---

[63] هذا التقسيم الثلاثي الإجمالي جرى عليه إبن جرير الطبري في كتابه التبصير في معالم الدين ص 167- 170، الرياض 1996 وابن رشد في مناهج الأدلة ص 224، القاهرة 1964.

[64] إبن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، بيروت 1961، ص 6.

[65] ابن قتيبة الدينوري، أبومحمد عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، بيروت 1990، الجزء 2 ص 34-35.

[66] إبن عساكر، أبوالقاسم علي بن الحسن، تاريخ دمشق، بيروت 1997، الجزء 56، ص 168.

[67] انظر: ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام، الدار البيضاء وبيروت 2000، ص132-133.

[68] النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة ، ج1، ص314.

وكان من أبرز ممثلي النزعة الجبرية الجعد بن درهم (توفي قبل 128هـ) وتلميذه الجهم بن صفوان (ت128هـ) حتى صارت كلمة الجهمية تطلق على صنفين من الناس: الجبريين، والمعطلين للصفات الإلهية.

والمُجبِرة في الجملة قسمان: مجبرة خالصة، وهم الذين ينفون من الأساس قدرة الإنسان على الفعل، ومن باب أولى فعله، والجهمية من هؤلاء، ومنهم أيضاً طائفة من الأزارقة، ومجبرة متوسطة وهم الذين يثبتون للعبد قدرة لكنها غير مؤثرة وذلك كالنَّجارية والضرارية والأشاعرة في الجملة[69].

وهكذا يمكن ملاحظةُ أنَّ مسألتنا طُرحت لأول مرة لا في سياقٍ معرفي محض، بل في سياق سياسي، مع أنّها ذات طبيعة عقدية وفلسفية، كما إستمرّ التعاطي معها بعد ذلك، أي معرفياً في مجالي الإعتقاد والفلسفة، لكن توظيفها كان أمراً مختلفاً، فمن الواضح أنَّ النزعة الجبرية تَضْمنُ أمرين مرغوبين للسلطة الحاكمة:

الأول: تفريغ أي معارضة للسلطة من دلالتها، فليس يجدي أن يتصدّى أحدٌ لقَدَر الله اللازم وقضائه النافذ. والثاني: تفريغ الشريعة ذاتِها- في عمق التّحليل- من معناها، فما معنى الأمر والنهي والحلال والحرام إذا كان الإنسان بلا اختيار، ما يعني في نهاية الأمر عبثيةَ كلِّ سعيّ أخلاقي، ولعل هذا ما يفسَّر لنا شيوعَ الترف والفواحش والتحلل من التكاليف الشرعية في البصرة التي كانت أموية الهوى والميل[70].

ويروي لنا صاحب المعارف، أنَّ معبداً الجُهني وعطاء بن يسار(ت نحو103 هـ) كانا يأتيان الحسن البصري (22-110هـ) فيسألانه ويقولان: يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال، ويفعلون ويفعلون، ويقولون: إنما تجرى أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله[71].

1.3.2 الموقف الثاني

وكان من الطبيعي أن تَلقَى هذه النزعةُ الجبرية مقاومةً مضادة، تمثّلتْ في معبد الجُهني (80هـ) وغيلان الدمشقي (99هـ) والجَعد بن درهم (120هـ) وقد لقى ثلاثتهم حتفهم على يد بني أمية بسبب معارضتهم للجبر الأموي وانتصارهم لحرية الإختيار وقولهم: إنَّ العبد هوالفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهوالمجازَى على فعله، والربُّ تعالى أقدره على ذلك[72]، وقد لقَّبهم خصومهم – إمعاناً في التشنيع عليهم وتنفير الناس منهم- بالقدريين الأوائل، فنسبوهم إلى القَدَر الذي أنكروه.

---

[69] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، بيروت 1975،1/113، والأشعري، أبوالحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، صيدا وبيروت 1990، الجزءالأول، ص 339-340.

[70] النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي، 1/315.

[71] ابن قتيبة، المعارف، القاهرة 1990، ص 441.

[72] الشهرستاني، الملل والنحل 1/54.

وقد شكَّل الجُهني والدمشقي النواة الأولى للرؤية الإعتزالية، فكُتبُ العقائد والفرق مُطبقةٌ على أنَّ معبد إبن خالد الجهني – وكان من تلاميذ أبي ذر الغفاري- أولُّ من تكلم في القدر من المسلمين[73]، فها هوالشهرستاني يذكر أنَّ واصل بن عطاء سلك في القول بالقدر مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي[74]، وقد عَدَّ الفخر الرازي الغيلانية أول فرق المعتزلة[75]، كما درجت كتب التراجم الأعتزالية على وضع غيلان الدمشقي في رأس الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة قبل واصل بن عطاء الذي أدرجوه في رأس الخامسة[76].

وواصل بن عطاء (81- 131هـ) - وكان من تلاميذ الحسن البصري- هوأول شيوخ المعتزلة بالفعل، وإليه تنتسب المعتزلة على اختلاف طبقاتهم، وقد نادى بالحرية الإنسانية وبالعدل الإلهي معاً، فمن رأيه أنه لا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر أوأن يحكم عليهم ثم يجازيهم عليه[77].

وممن لازمَ واصلاً ملازمة تامة عمروبن عبيد (80-144هـ) ووافقه في آرائه كلها، إلى أن يظهر فيلسوف المعتزلة الأول أبوالهذيل العلاف (135-226هـ) ثم إبراهيم بن سيار النظام (231هـ) ومَن تلاهم من أعلام المعتزلة الذين تقاسمتهم مدرستا بغداد والبصرة[78].وقد عالج المعتزلة مسألة حرية الإنسان ضمن تناولهم للأصل الثاني من أصولهم الخمسة وهوالعدل[79]، فقرروا أنَّ الله لا يخلق أفعال عباده، لكنهم يفعلون ما أُمروا به ونُهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله فيهم، وأنه تعالى لم يأمر إلاَّ بما أراده ولم ينه إلاَّ عمَّا كرهه[80]، والقدرة -

---

[73] انظر: مثلاً البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، القاهرة بدون تاريخ، ص 18، 117. والأسفراييني، أبوالمظفر طاهر بن محمد، التبصير في الدين، بيروت 1983، ص 21و67، والشهرستاني، الملل والنحل 1/62. وابن قتيبة في المعارف ص 484. وقد أخرج مسلم والترمذي وأبوداوود والنسائي عن يحيى بن يعمر قال: كان أول من قال بالقدر في البصرة معبد الجهني ... الأثر، أنظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري، بيروت 1969، المجلد الأول ص 208.

[74] الشهرستاني، الملل والنحل،1/63.

[75] فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة 1938، ص40. وقد جعل فرق المعتزلة سبع عشرة فرقة، وعدَّ الغيلانية أولها والواصلية ثانيتها.

[76] راجع: فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار الهمداني والحاكم الجشمي وأبي القاسم البلخي، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشرتونس، بدون تاريخ، ص 229 و251. والمنية والأمل لابن المرتضى، بعناية توماس ارنولد، حيدر آباد الدكن 1316هـ، ص 15. وأودّ أن أشير إلى أن المنية والأمل هوفي الحقيقة طبقات عبد الجبار إعتمدها إبن المرتضى وهي عشر طبقات وأتمها من كتاب الحاكم الجشمي فزاد ثنتين. أنظر: مقدمة تحقيق المنية والأمل للدكتور عصام محمد علي، الإسكندرية، 1985.

[77] الشهرستاني 1/62-65.

[78] راجع مثلاً بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت 1997، ص40-46.

[79] أشتهر المعتزلة بالقول بالأصول الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويمكن الرجوع إلى كتاب عبد الجبار الهمداني شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة 1996،وأنظر: مقدمة فيصل بدير عون لكتاب الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار لتقف على إختلافهم في تعيين هذه الأصول، الكويت 1998.

[80] الهمداني، شرح الأصول الخمسة 301- 302، والشهرستاني 1/200، والفرق بين الفرق ص114.

وهي الإستطاعة - التي يتمكن الإنسان بها من الفعل موهوبة له من الله، سابقة للفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده.

ولئن ظهر أثر الجهمية في المعتزلة في مسألة نفي الصفات، كما ظهر أثر القدرية – معبد وغيلان- فيهم في مسألة تقرير حرية الإنسان واختياره، فقد فارق المعتزلة الطائفتين في أمور أخرى، خالفوا الجهمية في مسألة الأفعال والقول بالجبر، وخالفوا القدرية في مسألة العلم الإلهي السابق، فقد نُسب إلى القدرية القول بنفي العلم الإلهي الأزلي (لا قَدر والأمر أُنف)[81]، في حين أثبت المعتزلة هذا العلم، نعم وافقوا القدرية في أن الله لا يريد ولا يوجد إلاَّ أفعاله هو، أما أفعال الإنسان فموكولةٌ إليه باختياره وإرادته[82].

هذا ومن المعلوم أنَّ الزيدية[83] قد وافقوا المعتزلة في قولهم بحرية الإنسان، بل إنَّ ابن المرتضى يذكر أن زيد بن علي لا يخالف المعتزلة إلاَّ في "المنزلة بين المنزلتين"، كما يذكر أن جعفر بن محمد الصادق يوافق واصل بن عطاء في رأيه في القدر ويختلف معه في "المنزلة بين المنزلتين". ويُنقل عن الصادق قوله وقد سُئل عن القدر: ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهوفعله، وما لم تستطع فهوفِعل الله، يقول الله للعبد: لِم كفرت؟ ولا يقول: لم مرضت؟[84]، ويؤكد علي سامي النشار هذا التقارب بين الإثنى عشرية وبين المعتزلة بقوله: ونحن لا نجد أدنى فرق بين أي معتزلي وبين ابن المطهر الحلي عالم الشيعة المتأخر الكبير حين يكتب عن عقائد الإثنى عشرية فيقول: إنَّ الله عدل حكيم لا يفعل قبيحاً ولا يُخِلُّ بواجب ... وأنه رؤوف رحيم بالعباد يفعل بهم ما هوالأصلح لهم والأنفع وأنه تعالى كلَّفهم تخييراً لا إجبارا .. يقول النشار: وهذا كلامٌ معتزليٌّ واضح تبنّاه مجتهدوالشيعة المتأخرون حين وجدت المعتزلة ملجأ في الشيعة بعد أن أنزل علماء الأشاعرة الضربات الساحقة بهم[85].

---

[81] انظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول 1/208. والنشار، نشأة الفكر الفلسفي 1/318.

[82] للتوسع في المسألة يمكن الرجوع إلى القاضي عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد ، المجلد 8 فقد وقفه كله على مسألة أفعال العباد، وإلى المجدوب، عبد العزيز، أفعال العباد في القرآن الكريم، تونس، من ص106.

[83] أتباع زيد بن علي زين العابدين (ت 122هـ)، وهوعم جعفر بن محمد الصادق رأس الإثني عشرية في وقته، إحدى كبريات فرق الشيعة، وقد قالت الزيدية بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وجعلوا الإمامة في ولد فاطمة دونما تفريق بين أبناء الحسن والحسين، بينهم وبين المعتزلة مشابه عديدة، ويتركز أتباعهم اليوم في اليمن، أنظر مثلاً: الزيدية للصاحب بن عباد، تحقيق ناجي حسن، بيروت 1986، الإمام زيد لمحمد ابي زهرة،القاهرة بدون تاريخ، في علم الكلام: الزيدية لأحمد محمود صبحي، بيروت 1991.

[84] المرتضى، المنية والأمل، ص21.

[85] النشار، نشأة الفكر الفلسفي 2/219.

1.3.3 الموقف الثالث

وأما مذهب المتوسطين بين الجبرية والمعتزلة، فيتمثل في الأشاعرة، وخلاصة مذهب أبي الحسن الأشعري[86] في المسألة أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وليس لهم فيها إلاَّ كسبها، والكسب الأشعري مفهوم ملتبس غامض، صار يُضرَب به المثلُ في الغموض والعواصة إلى جانب هيولى أرسطووطَفرة النّظام، والظاهر أن الأشعري لم يبتدع هذا المصطلح كمفهوم عولجت به مسألة حرية الإرادة، فقد سبقه إلى القول به غيرُ واحد[87].

ويمكن تعريف الكسب بأنه تعلُّقُ قدرةِ العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدَث من الله على الحقيقة[88]، فالأشعري يميّز بين الأفعال الإضطرارية كالرعشة والرعدة وبين الأفعال الإختيارية، فالإختيارية حاصلة بحيث إنَّ القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر، نعم لا تأثير في رأي الأشعري لهذه القدرة الحادثة في الإحداث، غير أنَّ الله أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أوتحتها وَمَعَها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرّد له، فيكونُ خلقا من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته[89]، والخلاصة أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله كما عبَّر الرازي[90]، ولكون الكسب الأشعري بهذا المعنى لايختلف كثيرا عن الجبر، فقد تقدم أبوبكر الباقلاني[91] بإضافة قرّر فيها موافقته للأشعري في نفي تأثير القدرة الحادثة في الفعل، لكنه أثبت لها أثرا في صفة زائدة على الفعل إذ تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعةً أومعصيةً، كما في لطم اليتيم تأديبا أوإيذاء، أي أنه يتفق مع الأشعري في أنّ القدرة

---

[86] هوأبوالحسن علي بن إسماعيل الأشعري(260- حوالى 324هـ) إمام أهل السنة والجماعة في الأصول، الشافعية والمالكية كلهم على طريقته، وهوعلى مذهب الشافعي في الفروع، أما في الأصول فكان معتزليا تلقى الإعتزال على زوج أمه أبي علي الجبائي، ومكث معتزليا فيما يقال أربعين سنة، ثم حدث له تحول جذري فوافق أهل الحديث في كثير من عقائدهم، فأثبت الصفات الخبرية، ورؤية الباري في الآخرة وردّ القول بتعليل أفعال الله ووجوب فعل الأصلح عليه، له عدد هائل من المصنفات، من أشهرها الإبانة عن أصول الديانة، ومقالات الإسلاميين. أنظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، القاهرة 1964،3/347-389.

[87] يمكن الرجوع إلى تحقيق مطول حول ذلك في الفصل الثامن من كتاب

Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of the kalam, Pp.663- 673, Harvard uni. Press, 1976.

[88] الباقلاني، التمهيد، بيروت 1993، ص347، ولتقف على تعريف آخر أنظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، بعناية طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة بدون تاريخ، ص 198،وبدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين ص555. وثمة بيان مطول ودقيق لمعنى الكسب عند الأشعري والباقلاني والجويني والغزالي والماتريدي قدمه ولفسون، The Philosophy oft he Kalam, pp.681-718

[89] الشهرستاني، الملل والنحل 1/97.

[90] الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص194 .

[91] أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت 403 هـ) فقيه مالكي إنتهت إليه رياسة المالكية في وقته، ونظار ومتكلم على طريقة الأشعري، وله فيها إضافات وتجديدات، بصري سكن بغداد، تحكى عنه مناظرات مع الفرقالمختلفة وأهل الملل المخالفة تشهد بذكائه وقوة حجته، من مصنفاته الكثيرة: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وإعجاز القرآن،والتقريب والإرشاد. أنظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك للقاضي عياض، وزارة الأوقاف المغربية 1983،7/44-70.

الحادثة لا تُوجِدُ شيئا، ولكنها تخصِّص الوجود، أي تحدث الأفعال على وجه خاص في زمان ومكان خاصين[92]، وقد رأى الأمدي في صنيع الباقلاني هذا إثباتا لمخلوق بين خالقين[93] لكن الجويني[94] لم يقنع برأي الأشعري ولا برأي الباقلاني، وصرّح بأن نفي القدرة - وهورأي الجبرية – يأباه الحِسّ والعقل، وأنّ إثبات قدرة لا أثر لها - وهورأي الأشعري- كنفي القدرة أصلا، وأما إثبات تأثير في حالة – وهورأي الباقلاني– فلا يعقل كنفي التأثير، خصوصا والأحوال – على أصلهم– لا توصف بالوجود والعدم، فلا مناص إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقةً لا على وجه الإحداث والخلق، لكن على أي وجه؟ أجاب الجويني: على وجه نسبة فعل إلى سببه باستمرار إلى أن نصل إلى الله تعالى مسبب الأسباب[95]، وهكذا انتهى الجويني إلى أن صار في هذه المسألة أقرب إلى المعتزلة من الأشاعرة وإنْ كان الشهرستاني زعمَ أن الجويني أخذ رأيه هذا من الحكماء الإلهيين (الفلاسفة) وأبرزه في صيغة كلامية[96].

أما الفخر الرازي[97] فمن السهل ملاحظة المدى البعيد الذي ذهب إليه في موافقة المعتزلة بخصوص مسألة أفعال العباد، ما جرّ عليه نقمة الأشاعرة مع كونه إمامهم في عصره، ولعلّ مردّ ذلك إلى تأثره بالفلاسفة خاصة ابن سينا، فالرازي فيلسوف إلى جانب كونه متكلما، وكتابه "المباحث الشرقية" كتاب فلسفي خالص، وخلاصة رأيه في المسألة رفضه لفكرة الكسب بالمعنى الأشعري، وتأويلها، بحيث جعلها قدرة حادثة حقيقية ذاتية للعبد، سابقة على الفعل ومقترنة به، تترتب عليها المسؤولية[98] .

---

[92] راجع الإيجي، عبد الرحمن بن احمد، المواقف في علم الكلام، بيروت بدون تاريخ، ص 312، والرازي محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 194، ومدكور، إبراهيم بيومي، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، القاهرة 1983، 119/2.

[93] الآمدي، أبوالحسن بن محمد، غاية المرام في علم الكلام، بيروت 2004، ص 181.

[94] أبوالمعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (419-478هـ) الملقب بإمام الحرمين، فقيه وأصولي شافعي ورئيس الشافعية بنيسابور، متكلم أشعري كبير، تتلمذ له أبوحامد الغزالي، له الإرشاد والشامل في علم الكلام، والبرهان في أصول الفقه، ونهاية المطلب في دراية المذهب في الفقه الشافعي، وغياث الامم في التياث الظلم في السياسة الشرعية. أنظر: طبقات الشافعية لابن كثير، بنغازي 2004، ص 446-450.

[95] الشهرستاني/198-99، والآمدي 181-182 وبدوي 561، وعبد العزيز المجدوب، أفعال العباد في القرآن الكريم، تونس 1983،325-368.

[96] الشهرستاني 99/1.

[97] فخر الدين الرازي، محمد بن عمر (ت 606 هـ)، فقيه وأصولي شافعي ومتكلم أشعري وفيلسوف ومفسر، من تصانيفه تفسيره الكبير مفاتيح الغيب، والمحصول في أصول الفقه، وأساس التقديس، والمطالب العالية في علم الكلام، والمباحث المشرقية على طريقة الفلاسفة. أنظر: طبقات الشافعية لابن كثير، ص 716-721.

[98] انظر: مدكور، 2/121-122. والرازي، المعالم في أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، منتدى الأصلين، 2004، ص 87-88. أوص 77-78 من المطبوع على هامش محصل الأفكار، القاهرة 1905.

بقي أن نشير بكلمة إلى موقف الماتريدية[99]، فمن رأي أبي منصور الماتريدي[100] أنّ الإنسان فاعل مختار على الحقيقة، وأفعاله الإختيارية مخلوقة لله لكنها منسوبة للعبد، فالماتريدي لا يرفض اجتماع قدرتين على مقدور واحد كما رفضه المعتزلة، وذلك لاختلاف الجهة، والكسب عنده هوالقصد والإختيار، وهوسابق على الفعل بخلاف رأي الأشعري في كون الكسب مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور، فالقصد عند أبي منصور هومناط التكليف، وبالتالي أساس المدح والذمّ والثواب والعقاب[101]، ولابدّ عنده مع القصد من القدرة على الفعل ويسميها الإستطاعة، وهي ضربان:

1- استطاعة ممكِّنة: ويُقصد بها سلامة الأسباب والجوارح والآلات، وهي هبة من الله تعالى، ولابد أن تتوافر قبل الفعل، ولا تكليف بدونها.

2- واستطاعة ميّسِرَة: وهي القدرة الحادثة التي تمكِّن الإنسان من الفعل، ويمنحها الله العبد عندما يقصد عملاً ما، فهي مقارِنة للفعل، ومتجددة، فلكل فعل قدرته[102].

2 الحرية في الفلسفة

عرَّف سقراط(حوالى 469-399 ق.م) Socrates الحرية بأنها فعل الأفضل، وهذا يقتضي معرفة الأفضل مسبقا، فعاد الأمر إلى المعرفة[103]، أما أفلاطون(حوالى428-حوالى347ق.م) Plato فعرّفها بأنها وجود الخير الذي هوالفضيلة، والخير محض يُراد لذاته ولا يحتاج إلى أي شيئ آخر، والحُرّ عنده هومن يتوجه فعله نحوالخير. وهكذا فالفيلسوفان الكبيران ردّا الحرية إلى الميدان الأخلاقي.

---

[99] مدرسة كلامية سنية تنسب إلى مؤسسها أبي منصور الماتريدي، وينتمي إليها الأحناف، ولا تختلف عن الأشعرية إلا في مسائل يسيرة، أثبتوا الصفات العقلية السبعة التي أثبتها الأشاعرة وزادوا عليها ثامنة وهي التكوين، من متونهم: العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي (ت 537 هـ) ومن أبرز أعلامهم التفتازاني وابن الهمام.

[100] أبومنصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود (ت 333 هـ)، إمام أهل السنة فيما وراء النهر، لقب بإمام الهدى، طريقته قريبة جدا من طريقة أبي الحسن الشعري، من كتبه كتاب التوحيد، وتأويلات القرآن، قبره بسمرقند. أنظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لمحيي الدين الحنفي، الرياض 1993، 3/360-361.

[101] للوقوف على موقف الماتريدية من الكسب الأشعري أنظر: كتاب القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه لمونتجمري وات، القاهرة 1998، ص 249-274 في مواضع.

[102] كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي، بيروت 2001، ص 342- ص346. ومدكور 2/ 123 - 124.

[103] يمكن إدراك المعنى الدقيق لهذه المقاربة إذا تذكرنا أن المعرفة تقود إلى الحرية، فبقدر معرفتك بما تتعاطى معه تضح السبل أمامك وتتعدد طرق تحكمك فيه، والعكس صحيح، وفي الإنجيل: تعرفون الحق والحق يحرركم.

مع أرسطو(384-322ق.م) Aristotle يبدأ المعنى الأدقّ للحرية في الظهور، إذ يربطها بالإختيار ويقرّر أنّ الإختيار لا يكون عند المعرفة وحدها، بل عند الإرادة أيضا، ولذا عرّف أرسطوالإختيار بأنه إجتماع العقل مع الإرادة[104]، فملخص رأي أرسطوفي الحرية أنها قرار للإرادة صادرٌ عن تروعاقل، فالأساس في نظره ليس الرغبة بل الفكر، والرغبة تابعة له، لكن من ناحية ثانية لاحظ أرسطوأن هناك من الرغائب ما لا يتفق مع الفكر، أي أنّ موضوع الرغبة يكون أحيانا لامعقولا، فثمة هوة بين الرغبة العاقلة التي هي الإرادة وبين الرغبة اللاعاقلة وهي الشهوة[105]، وقد رأى ولتر ستيس W. Stace أنّ تناول أرسطولموضوع حرية الإرادة ليس له قيمة، بسبب أنه لم يتعرض للصعاب الخاصة في نظرية حرية الإرادة التي جعتلها في العصور الحديثة من أكبر المعضلات الفلسفية الدامية[106]. وهونقد في محلّه، ذلك أنّ أرسطولم يكن ليتعرض لحرية الإرادة بالمعنى ذي الطابع اللاهوتي المطروح في الفلسفة المدرسية، لأنه ينفي العناية الإلهية بعزله لإلهه عن العالم، وتصويره له منشغلاً بذاته، مستغرقاً في التفكير بها دون العالم وما فيه.

ومن جهته لاحظ ديورانت Durant أنّ رأي أرسطوفي المشكلتين الرئيستين في الفلسفة وعلم النفس، وهما حرية الإرادة وخلود النفس، يشوبه ترددُ وغموض، فأحيانا يتحدث كجبريّ وأحيانا أخرى يبدومدافعا عن حرية الإنسان[107].في العصر الوسيط تشاركت الفلسفة واللاهوت معالجة هذه المسألة، ويمكن القول مبدئيا: إنّ هذه المسألة تمّ النظر إليها من زاويتين:

1- زاوية علاقة الفعل الإنساني بالعلم والفعل الإلهيين، حيث أمعن اللاهوتيون في دراستها من خلال هذه الزاوية.

2- وزاوية علاقة الفعل الإنساني بالطبيعة، سواء الطبيعة الإنسانية ذاتها، أوالطبيعة الخارجية، حيث برز مفهوم الحتمية determinism، وتشكّل هذه الزاوية محلّ اهتمام الفلاسفة.

سنكتفي بما أوردناه من إشارات حول مواقف أوغسطين والأكويني ودنز سكوت كممثلين كبار للعصر الوسيط المسيحي وفلسفته المدرسية scholastic والتي كانت مسيحية في روحها وجوهرها، لنقابلها بمواقف ثلاثة فلاسفة إسلاميين ينتمون إلى العصر نفسه، أعني الوسيط، وهم: الفارابي وإبن سينا وإبن رشد.

[104] بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، بيروت1984، ص 1/458-459.

[105] بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، بيروت 1980، ص 252-253

[106] أنظر: A Critical History of Greek Philosophy, p.123،by W. Stace EBook2010

[107] The Story of Philosophy by W. Durant, Pp. 82-83, New York 1933.

2.1 الفارابي

عدّ دي بور الفارابي[108] من القائلين بالجبر وذلك لقوله: إنّ الإختيار بحسب أصله مقدّر في علم الله تعالى[109]، والفارابي في الواقع لم يعالج هذه المسألة باستفاضة، إنما مسّها مسّاً خفيفاً في كتبه الأخلاقية، ففي رسالته "رسالة في التنبيه على سبل السعادة" يرى أنّ من الأعمال الإنسانية ما يستحق الذم ومنها ما يستحق المدح ومنها ما لايستحق ذماً ولا مدحا، وأن السعادة لا تُنال إلاّ بممارسة الأعمال المحمودة وبطريقة إرادية، والإنسان حر في عمل الخير، كما أكّد أن الأخلاق المحمودة، والمذمومة تكتسب بالممارسة[110].وقد أخضع الفارابي حرية الإنسان لسنن الكون ونواميسه، وأكّد أنّ عناية الله محيطة بجميع الأمور، ومتصلة بكل أحد، وأنّ كل شيئ كائن بقضاء الله وقدره[111]. ويفرّق الفارابي بين الإرادة والإختيار، من حيث أن الإرادة تكون عن إحساس أوتخيل ولذا يتشاركها الإنسان والحيوان، وأما الإختيار فلا يكون إلاّ عن روية ونطق (أي تفكير) في الجملة وهومختص بالإنسان [112].

2.2 ابن سينا

خلافاً للفارابي فقد عالج ابن سينا[113] مسألتنا في أكثر من عمل[114]، وله فيها رسائل عدة منها "في سرّ القدر" و"في القضاء والقدر"[115].ينطلق ابن سينا من التسليم بأنّ للعبد إرادة وفعلا، وأنّ إرادته تدخل في عِداد الأسباب عامة، وفوقها إرادة الرب التي صدر عنها نظام الوجود كله، لكن هل من سبيل إلى التوفيق بين هاتين الإرادتين؟ لقد سلك ابن سينا السبيل ذاتها التي سلكها الفارابي من قبل في التوفيق بينهما، وذلك بردّ الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام، ورسمت لكل كائن طريقا يسير فيه بمحض إرادته في حدود السنة الكونية، وهذا النظام هوما نسميه القضاء، فقضاء الله هوعلمه المحيط بالمعلومات،

---

[108] أبونصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (260-329 هـ)، فيلسوف مشائي إسلامي، عُنِيَ بآراء أفلاطون وأرسطووالتي رأى أنها واحدة في الحقيقة رغم تعارضها في الظاهر، ووضع لبيان ذلك كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو)، اشتهر بكتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) والذي ضمّنه آراءه السياسية. أنظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي، القاهرة 1326ه، ص 182-184.

[109] دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبوريدة، بيروت، بدون تاريخ، ص 184.

[110] الفارابي، رسالة في التنبيه على سبل السعادة، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، عمّان- الأردن ، ص 180-193، وحنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت 1962، ص 409-410.

[111] الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، للفارابي، ليدن 1890، ص 64 بطريق مدكور 145/2.

[112] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت 1968 ص 105. وحول التفرقة بين الإختيار والإرادة قارن بالخلاصة اللاهوتية لتوماس الأكويني 2/385-386.

[113] أبوعلي الحسين بن عبد الله بن سينا (370-428 هـ)، فيلسوف وطبيب إسلامي مشهور، يعدّ امتداد للفارابي، له القانون في الطب وموسوعة الشفاء في الحكمة. أنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، بيروت 1994، 2/157-162.

[114] يبدو هذا مفهوما إذا لاحظنا حقيقة أن الفارابي في الجملة فيلسوف أخلاقي عملي أكثر منه ميتافيزيقيا وذلك على العكس من الشيخ الرئيس.

[115] راجع مدكور 145/2.

وقدره هوإيجاب الأسباب للمسببات، والإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام العام، يقع سبباً فيُحدث ويُنتِج، ويجيئ مسبَّبا فيخضع لمؤثرات أقوى منه[116].

2.3 *ابن رشد*

لقد وقف أبوالوليد[117] طويلاً عند هذه المسألة، وعدّها من أصعب المسائل الشرعية لتعارض الأدلة العقلية والنقدية فيها[118]، والحلّ الذي اقترحه يقترب جداً من الحل الذي تقدم به ابن سينا، فمن رأي ابن رشد أنّ الله تعالى أعطى العبد إرادة وقدرة تمكّنه من فعل الشيئ وضدّه، وهذا ما يبرّر مسؤوليته ومن ثم حسابه، إلاّ أنّ هذه الإرادة وتلك القدرة خاضعتان لأسباب داخلية وخارجية ومقيدتان بنظام الوجود وسننه، وليستا طليقتين تماما[119]. وهكذا حاول ابن رشد التوفيق بين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لافاعل إلاَّ الله تعالى، وبين إثبات حرية الإنسان، فأفعال الإنسان المنسوبة إليه الصادرة عنه مردّها في نهاية الأمر إلى الله تعالى، لأنها صادرة عن قوى واستعدادات مخلوقةٍ لله تعالى من جهة، ومتوقفة من جهة أخرى على نظام الكون المبدع لله تعالى[120].

أما الحرية في الفلسفة الحديثة فيوشك أن يقتصر بحثها على النظر إليها وتناولها من زاوية علاقتها بالحتمية determinism، والتي جوهرها العلاقات العلِّية (السببية) بين الظواهر والموجودات. وقد دأب العلماء على النظر إلى الحتمية على أنها جوهر العلم، فهي الضامنة له إبستمولوجياً شموليةَ قوانينه وإطرادَها، وإمكانيةَ التنبؤ، وعلى أساس التصور الحتمي للعالم نهض التصور الميكانيكي والذي إتخذ أكمل شكل له في نظريات نيوتن التي صوّرتْ العالم على أنه آلة هائلة دقيقة، وقد ركن العلماء إلى الحتمية إلى نهاية القرن التاسع عشر حيث بدأت تعترضهم عقبات شوشت يقينهم الحتمي، وازدادت مع الأيام وتراكمت حتى ألجأتهم أخيراً إلى التخلي عن تلك الحتمية الواثقة وألقت بهم في أحضان اللاحتمية indeterminism التي وجدت أروع تعبير عنها وأدقَّه في فيزياء الكم الجديدة مع بلانك وبور هايزنبرغ وشرودنغز وغيرهم[121].

---

[116] مدكور، 146-145/2.

[117] أبوالوليد محمد بن أحمد بن رشد(520-595هـ)، فيلسوف مشّائي إسلامي، وطبيب وفقيه وقاضي مالكي، عرف بشروحه الدقيقة والكثيرة لأرسطوواختصاراته (تلخيصاته لأعماله)، حاول التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، ومن كتبه مناهج الأدلة، والكليات، وجوامع كتب أرسطوطاليس، ورد على تهافت الفلاسفة للغزالي بكتابه الشهير تهافت التهافت. أنظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن ابي اصيبعة، القاهرة 1882، 2/75-78.

[118] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، القاهرة 1964، ص 223 .

[119] نفسه، ص 226- 228.

[120] نفسه، ص 229- 232.

[121] للوقوف على تفاصيل هذه الملحمة العلمية انظر مثلا:

وانسجاماً مع هذا التوجه الجديد المعارض للحتمية في علم الطبيعة كان لابُدّ من إعادة النظر في المستندات العلمية لحرية الإرادة منظوراً إليها من زاوية فلسفية، فقد كتب السير آرثر أدنغتن يقول: نستطيع ملاحظة أنّ العلم يتخلى بذلك – أي بإقراره بمبدأ عدم التحديد لهاينزنبرغ- عن معارضته المعنوية لفكرة حرية الإرادة[122].أما السير جيمس جينز فقال: "إنَّ الفيزياء الجديدة قد أظهرت على الأقل أنَّ مشكلتي العلية وحرية الإرادة في حاجة إلى صياغة جديدة. فعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدتْ كما لوكانت توصد الباب المؤدي إلى أي نوع من حرية الإرادة فإنّ الفيزياء الجديدة لا تفعلُ ذلك، بل إنها تُوحي أن الباب يمكن أن يُفتح لواستطعنا الأهتداء إلى المِقبَض[123]".

لكن موقف الفلاسفة لم يكن على طول الخط متسقاً مع موقف العلماء، فباستثناء عدد يسير من الفلاسفة ظلّ معظم الفلاسفة، وجميع اللاهوتيين تقريبا معتصمين باللاحتمية فيما يختص بالعالم الإنساني، فالإنسان في نظرهم يقبع خارج الحتمية المادية الآخذة بخناق العالم الطبيعي، والقوانين المادية - فيزيائية وكيميائية وغيرها- لاتسري على الطبيعة الأخلاقية والروحية للإنسان[124]، فهناك مملكتان: مملكة الطبيعة، ومملكة الإنسان، في مقابل القول بمملكة واحدة تخضع لقوانين واحدة، وهوموقف الحتميين، الذي ترقى أصوله إلى ديموقريطس (460- 371 ق.م)Democrit والرواقيين القدماء و هو موقف الماديين عموماً. وفي العصر الحديث صاغ توماس هوبز (1588- 1679) Thomas Hobbes أول مذهب في الحتمية الفلسفية، وقد قارن هوبز بين الجسم البشري وبين الآلة وكتب: "ماذا يكون القلب سوى نابضة (زنبرك)، وماذا تكون الأعصاب سوى مجموعة من الأوتار، والمفاصل سوى مجموعة من العجلات التي تعطي الحركة للجسم كلِّه"[125] .

لكن يبقى باروخ اسبنيوزا (1632-1677) Baruch Spinozaأكثر المحدَثين شراسة وصلابة، فالحرية عنده أن يوجد الشيئ وفقاً لضرورة ماهيته وحدها، ويعيّن ذاته بذاته للفعل، وعليه فإنّ الإنسان ليس حراً لأنه جزء من الطبيعة ويتحرّك بانفعالات خارجية، ومن أقواله في هذا الصدد: إنّ الناس يخطئوون عندما يخالون

The Natur of the Physical World, Sir Arthur Eddington, London 1958.
Physics & Philosopy,Sir James Jeans, London 1943.
Thirty Years that Shook Physics: the Story of Quantum theory,George Gamow, NewYork1985.
Physics & Philosophy: the Revolution in Modern science Werner Heisenberg NewYork 1999.

[122] The Nature of the Physical world, A. Eddington, p.295, 1958.

Physics&Philosophy, J. Jeans p. 215,1943[123].

[124] انظر: ميد، هنتر، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة 1987، ص 318.

[125] ستيس، والتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة 1998، ص 117.

أنفسهم أحرارا، والسبب في ذلك هووعيهم بأفعالهم وجهلهم بالأسباب التي تدفعهم إليها[126]. وقد جاء مذهب اسبينوزا ردّاً على ثنائية ديكارت (1596-1650)René Descartes التي ميَّزت بين الطبيعة المادية من جهة والطبيعة البشرية من الجهة الأخرى، وقضت بأنّ كل شيئ باستثناء الإنسان محكوم بقوانين حتمية، بما في ذلك الحيوانات التي لا تزيد عن كونها أجساما آلية تستجيب للمنبِّهات بطريقة ميكانيكية محضة، أما الإنسان فلئن كان بدنه خاضعاً لقوانين المادة فإنّ نفسه ووعيه لهما شأن مختلف تماما، إذ ينتميان إلى عالم لا مادي، إنه عالم الفكر.

وكان إيرازموس (1469-1536) Erasmus من أبرز ممثلي الثنائية، و إن بلغت أقصى مدى لها مع كانط (1724-1804) Kant الذي ميّز بين ما هوخاضع زمانيا ومكانيا للتحديدات السببية المتعلقة بعالم الظواهر، وبين القدرة على القيام بسلسلة الأفعال التي تنتمي إلى مجال الإرادة الخلقية[127]. فالإرادة في رأي كانط قادرة على الإستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي وعلى أن تُشرّع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده من دون خضوع لأي قيد خارجي.[128]

ومثَّل هيجل (1770-1831) Hegel أكبر رموز القول بالمملكة الواحدة بعد باروخ اسبينوزا، ومن قبله كتب ديفيدهيوم(1711-1776) David Hume يقول: "انظر إلى العالم من حولك، وسوف تكتشف أنه ليس شيئا سوى أنه آلة عظيمة تنقسم إلى عدد لا نهاية له من الآلات الفرعية الصغيرة"[129]. وكذلك أوغست كونت (1798-1857)Auguste Comte الذي عمل على إقامة علم الإجتماع على أساس أنّ الظواهر الإجتماعية شأنها شأن الظواهر المادية: فيزيقية وعضوية، تخضع لحتمية شاملة، ومن هنا كان موقفه سلبياً من حرية الإنسان[130].وللفيلسوف الإنجليزي المعاصر ولتر ستيس (1886-1967) Walter Stace موقف متوسط دعاه "الحتمية الرقيقية" soft determinism، خلاصته: أنّ فعلاً ما يُدعى فعلاً حرّاً إنْ خضع صاحبه لمؤثرات داخلية كالرغبات والدوافع والحالات السايكولوجية الكائنة في عقل صاحبه، أما إن خضع لعلل مادية خارجية عنه، فإنّ فعله لا يعود فعلاً حراً، فصوم غاندي الذي قصد منه تحرير الهند فعل حر، لكن صوم من

---

[126] اسبينوزا، باروخ، الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، بيروت 2009، الباب الثاني القضية 35 حاشية، ص120.
[127] سوسان ولابيكا، معجم الماركسية النقدي، صفاقس وبيروت 2003، ص 593.
[128] زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، القاهرة 1991، ص 395.
[129] ستيس، والتر، سابق ص 117.
[130] الخولي، يمنى طريف، الحرية الإنسانية والعلم، القاهرة 1990، ص 27 وص 76.

يصوم في الصحراء لعدم وجود الغذاء فعلٌ غير حرّ، سرقةُ شخصٍ للخبز لأنه شعر بالجوع فعلٌ حر، أما سرقته له لأنّ رئيسه في العمل هدّده بالضرب إنْ هولم يفعل فليست فعلاً حرا[131].

ومن كبار الفلاسفة الذين جادلوا ضد الحتمية وليام جيمس (1842- 1910) William James الفيلسوف البراغماتي المعروف[132].وقد وُجد من الفلاسفة مَن نظر إلى التعارض بين موقف الحتميين وموقف القائلين بحرية الإرادة على أنه تعارضٌ ظاهري ليس إلاَّ، فقوانين الطبيعة تَصِفُ ولا تُلزِم، وبالتالي فهي لا تُرغم أحداً على شئ، فمثلاً قوانين الحركة تصف لنا كيف تتحرك الأشياء لكنها لا تُجبرها على الحركة، والمقصود أننا مع كوننا نتصرف تصرفاً حراً فإن أفعالنا تندرج تحت القوانين الطبيعية ذات الطابع الوصفي[133].

ولا يخلوالوقوف على حجج القائلين بالحتمية الشاملة لعالم الإنسان، وحجج المعارضين لها المنادين بحرية الإرادة من إمتاع وتشويق، إلاَّ أنّ هذا لا ينسجم مع عرضٍ أُريد له أن يكون مقتضباً قدر الإمكان، ويمكن الرجوع إلى تلك المحاجات في مظانّها[134].

سيكون من المُخلِّ أن لا نشير ولوعلى عجل إلى إسهام الفلسفات الوجودية في تناول الحرية، فعلى الرغم من تباين إتجاهات الفلاسفة الوجوديين الكبار من أمثال سورين كيركيغارد Kierkegard ومارتن هايدغر Heidegger وجان بول سارتر Sartre وغابريال مارسيل Marcel وكارل ياسبرس Jaspers، فإنهم تشاركوا البحث في قضايا محددة في رأسها حرية الإنسان[135].

ولا تكاد تجد موضوعا – فيما يقول إمام عبد الفتاح إمام – أقرب إلى قلب الوجوديين من موضوع الحرية، فهويعالُج عند جميع الفلاسفة الوجوديين بإسهاب، حتى أصبح الوجود البشري والحرية عندهم تعبيرين مترادفين، فوجودك هوحريتك، يقول سارتر: لستُ السيد ولستُ العبد وإنما أنا الحرية التي أتمتع بها، ومن

---

131 انظر: عرض ستيس المفصّل للمسألة في كتابه الدين والعقل الحديث 287- 298 وفصلا كاملا من 125-149 عن انعكاسات الإعتقاد بالحتمية العلمية على الفلسفة الخلقية.

132 W.James, Essays in Pragmatism, P.37-64New York,1966.
والفصل الخاص بمشكلة الجبر في كتاب العقل والدين لوليام جيمس ترجمة محمود حب الله، بيروت بدون تاريخ.

133 ,,Freedom of the will في "Concise Ency. of Western Philosophy philosophers,P.154edited by J.O. Urmson& Jonathan Ree,London&New York, 2005.

134 على سبيل المثال أنظر: الجزء الأول من كتاب:
Philosophy &Contemporary Issuesby John r. BurrMilton Goldinger , New Jersey 2000&
وهذا الجزء بعنوان: Freedom and Determinism Pp. 29-111
وكذلك كتاب هنترميد، الفلسفة أنواها ومشكلاتها ص 319-323 ود. الخولي، الحرية الإنسانية والعلم 68-73.

135 انظر: دوريتي، جان فرانسوا، فلسفات عصرنا، بيروت، عام 2009، ص431.

أقوال سارتر أيضا: الإنسان محكوم عليه بالحرية[136]. وبكلمة يمكن القول : إن الوجودية وحّدت بين الوجود الإنساني والحرية.فكارل ياسبرز (1883- 1969) Karl Jaspers مثلاً انتهى كفيلسوف إلى التصدي لبحث مسائل سبعة، الحرية واحدة من بينها، وهي:

1- الوجود، ويُراد به الوجود الماهوي Existenz

2- الإتصال بين الإنسان والإنسان

3- التاريخية

4- الحرية

5- العلو

6- راموز العلوأوالشيفرة

7- الإخفاق[137].

وهوينظر إلى الحرية على أنها جوهر الوجود الماهوي، ذلك أنَّ الإنسان يجد نفسه منذ البداية محوطاً بما يسميه ياسبرز المواقف النهائية أوالحدية Grenzsituationen تلك المفروضة عليه والتي لا يستطيع منها فكاكاً، ككونه مولوداً من أبوين معينين في بلد معين في زمن معين، أيضاً الموت، والنضال، فمن يعيش لا مناص من أن يناضل وبالتالي أن يُخاطر، ويقترن بالمخاطرة الإخفاق والخطيئة – بالمعنى العام لا الديني - أي نبذ الإمكانيات وإدخال العدم شرطاً لتحقيق الوجود، فالفعل معناه ترجيح إمكانية على سائر الأمكانيات وفي هذا بحد ذاته احتمال قائم للخطأ، ثم الفاعل يتوسع في وجوده على حساب الغير، لكن في مقابل هذه النهائيات / الحدّيات تقف الحرية التي بها وحدها يستطيع الإنسان تحقيق إمكانيات وجوده الماهوي، وهكذا ينشأ ديالكتيك مستمر التوتر بين الموقف النهائي من جهة وبين الحرية من الجهة الأخرى، وهُنا يقوم معنى الوجود[138].

وينتقد ياسبرز موقف علم النفس التقليدي في تركيزه على دوافع الإختيار الإرادي الحر mobiles ، وكثيراً ما فسَّر ذلك الإختيار بأنه انتصار أقوى الدوافع، ومن رأي ياسبرز أنّ الإختيار لا يكون أبداً نتيجة لقوة تحمله

---

[136] إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، القاهرة 1996، ص 666.
[137] بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، 1980، ص 135.
[138] بدوي، نفسه، ص137.

ولكنه قراربواسطته أكبتُ القوى التي تُلِحُّ عليَّ واجعل لدافعٍ ما من بينها قيمته المطلقة، وبالتالي فليست الدوافع هي التي تُفسِّر الإختيار، بل الإختيار هوالذي يفسر الدافع، إذ أنني أختار الدافع نفسه وعِلة إختياري هي أنني أريده أن يكون كذلك، فالحرية ليست شيئاً يحتاج إلى برهان بل هي قراري أن أكون حراً، فيكفي أن أقرر أنني حر كيما أكون كذلك. وهنا يُعترض بفكرة القانون لكن القانون ليس إلاَّ تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل، المعايير التي يمكن أن أسير عليها وأن لا أسير، ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه المعايير تتساوق مع نفسها وتوافقني فأطبع عموميتها بطابع شخصيتي الخاصة، أي أنّ الحرية تفترض الخضوع للقانون لكنها لا تُردُّ إلى هذا الخضوع[139].

ولعل سارتر أشتهر أكثر من سائر الوجوديين بتركيزه على الحرية،وذلك أن الوجود عنده وجودان: وجود في ذاته être-en-soi وهووجود الأشياء المادية، أي الوجود غير الواعي، ويتصف بأنه ملاء لا يتخلله العدم، ووجود من أجل ذاته أولذاته être-pour-soi وهوالشعور والوعي منظورا إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وإنعزال، وهوانعدام للوجود في ذاته،وشعور بنقص الوجود والشوق الى الوجود[140]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المبدأ الرئيس الذي أقام عليه سارتر صرح فلسفته هوسبق الوجود للماهية - ومع كون هذا المبدأ حاضرا في كل فلسفة وجودية إلا أن أحدا لم يصرح به كما فعل سارتر- فالإنسان يوجد أولا، ثم يتحدّد من بعدُ وباستمرار، فما من طبيعة إنسانية ثابتة تحدد ما سيكون عليه هذا المرء أوذاك، كما هوالحال في البدن المادي والمورثات، أوكما هوحال الشجرة التي تنمو- إن توفرت لها الشروط اللازمة - طبقا لمخطط عتيد لا يتغير. يوجد المرء أولا ثم يُدرِكُ ويريد ويفعل، والفعل في جوهره إختيار، وكل إختيار ينطوي على إستبعاد ونبذ، ما يسمح للعدم بأن يتسلل إلى ويتخلل الوجود، ولهذا كان في الوجود هوة لا يمكن ملؤها أبدا، كما أن الإختيار ينطوي على مخاطرة، والمخاطرة تستدعي اليأس، فصار اليأس عنصرا ضروريا في تشكيل الوجود. يضح مما سبق أمران:

1- أن وجودي كإنسان ليس شيئا آخر غير حريتي وبتعبير سارتر: لا يمكن تمييز الحرية عن الحقيقة الإنسانية، فالإنسان لا يوجد أولا ليكون حرا بعد ذلك، فليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا.

---

[139] بدوي، السابق، ص144-145، وجوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، بيروت 1988، ص 212 و215 و216.

[140] سارتر، جان بول، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت 1966، ص 5.

2- الحرية شرط لازم لظهور العدم وولوجه إلى الوجود[141] . وكون الإنسان يصنع نفسه بناء على ما يدرك وما يريد فإنه بالتالي يكون مسؤولا عمّا يكون عليه ويصير إليه، لكن لما كان القرار الذي أجترحه لا يتعلق بي وحدي تماما - كوني لا أعيش وحدي – ولكن يمسّ الآخرين أيضا فإنّ مسؤوليتي تمتد إلى أولئك الآخرين، فعندما أختار لا أختار لنفسي فقط بل وللآخرين أيضا، فإختياري يرسم الإنسان كما أريده، وكذلك الأمر مع الحرية، فبمجرد أن أنخرط في العمل engagement فأنا مضطر أن أختار الحرية للآخرين في الوقت عينه الذي أختارها لنفسي[142].

سنكتفي بهذين المثلين في بيان المزاج الذي يتناول به الوجوديون مسألة الحرية، فالوجوديات معنية أصلاً بالإنسان، الكائن الذي يجعل من ذاته مشكلة يدرسها ويتعمقها، بدل أن يقضي وقته في مسائل الميتافيزيقيا أي درس الوجود بما هوas such or as being، وهي في جملتها فلسفة فعل لا فلسفة كينونة، فالوجود يسبق الماهية، فنحن الذين نخلق ماهياتنا ونبلورها، وعليه فأنت لست مسيحياً أومسلماً لكنك تصير كذلك، كما أنك لست طيباً أوخبيثاً لكنك تصير كذلك. ومن هنا أهمية الحرية في الوجوديات، فالحرية مسؤولية ومن هنا هي عبء، وهي قلق لأنها تحمل في جوهرها إمكانية الخطأ والفشل.

وما دام الإنسان مشروعاً وتصميماً يضعه لنفسه فإنه بالضرورة مسؤول عما يكون عليه، وكل إنسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده، ولا تقتصر هذه المسؤولية عليه وحده بوصفه فرداً بل تمتد إلى الناس جميعاً لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الإنسان ... لأننا لا نختار أبدا ما نؤمن أنه شر وإنما نختار دائماً ما نعتقد أنه خير، ولا شئ يمكن أن يكون خيراً لنا دون أن يكون خيراً للآخرين[143].

في محطتنا الأخيرة هذه مع الفلسفة سنشير إلى ما يكتنف الحرية من قيود أخرى ليست ذات طبيعة فيزيائية حتمية، بل ذات طبيعة إجتماعية وقانونية، فالحرية تفقد ماهيتها إذا فُرضتْ مطلقةً من كل قيد، إذ سيثور السؤال من فوره: حريةٌ ممإذا وإزاء ماذا وقبال مَن ؟ فغياب هذا الـ"ماذا" وال"من" يعادل غياب الحرية ذاتها، وقد أشار إسبينوزا إلى هذا المعنى بقوله: إنَّ الإنسان الحر الذي يهتدي بالعقل في دولة يعيش فيها في ظلّ القانون العام يكون أكثر حرية منه في العزلة حيث لا يصدع إلاَّ بأمر نفسه، كما قال اسبينوزا: الحرية لا تنفي الضرورة المحددة لكل عمل، بل هي على العكس من ذلك تثبتها[144].

---

[141] الشاروني، حبيب، بين برجسون وسارتر أزمة الحرية، القاهرة 1963، ص 115.
[142] بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، بيروت 1984، المجلد1 ص 567.
[143] بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص262-263.
[144] سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس، عام 2004، ص157.

والحرية عند مونتسكيوبكلمة واحدة هي طاعة القوانين، وقد كتب يقول: لقد شبَّه بعض القدامى القوانين بشبكة العنكبوت التي لا تستطيع أن تجد سوى الذباب بينما تمزقها الطيور تمزيقا، أما أنا فأشبّه القوانين الجيدة بالشباك العظيمة التي تقع فيها الأسماك وتظل تعتقد أنها حرة، وأشبّه القوانين السيئة بالشباك التي تجد الأسماك نفسها متراصة فيها لدرجة أنها تشعر في الإبان أنها محبوسة[145].

أما جان جاك روسوفقال: إن طاعة القانون الذي رسمه المرء لنفسه هي الحرية[146]، وقد جادل هيجل ضد الفكرة الرومانسية التي تُصوّر حالَ الطبيعة على أنهاحال كان الجنس البشري يمارس فيها حريته ويستمتع بها دونما عوائق، ممتلكاً حقوقه الطبيعية، وأكّد روسوعلى الضد من ذلك أنها حالة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروّض، والمشاعر والأعمال اللاإنسانية.

أما ما يمارسه المجتمع والدولة من الحد والتقييد، فهوحدّ للغرائز الفجّة وللأنانية التي تتجلى في النزوات والأهواء، لكن ينبغي النظر إلى هذه الحدود على أنها شرط لازم للتحرر، ومن ثمَّ فإن المجتمع والدولة هما الشرطان الأساسيان لتحقيق الحرية[147]. ولعل كارل ياسبرز خير مَن عبَّر عن هذا المعنى بقوله: لا وجود لحرية منعزلة، إذ كلمات وجدت الحرية اقترنت بالقسر، وفي صورة ما إذا وقع التغلب على القسر وهدمت جميع الحواجز فإن الحرية نفسها ستزول[148]، فلا حرية مطلقة، فكل حرية واقعية تقتضي الصراع والنضال، وتوجد دائماً بين ضرورتين: ضروة القوانين الطبيعية، وضرورة القوانين الأخلاقية، فالحرية المطلقة لا يمكن أن تكون إلاَّ حرية (كل) مطلق كامل أصبح لا يواجه أية مقاومة خارج ذاته، وإنما يجد كل المقاومات في داخل نفسه، ولهذا كان تصور حرية مطلقة - أي دون مقاومة - تصوراً محالاً، لأن مثل هذه الحرية تكون خاوية تماماً وتتعلق بالعدم[149].

لكن تظلّ الحرية هي الأساس والأصل، والقيود المفروضة عليها هي الإستثناء والتبع، ولذا لا يُطلب تبرير الحرية، إنما يطلب تبرير وتسويغ القيود المفروضة عليها.

---

[145] نفسه، ص159.

[146] نفسه، ص159.

[147] هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، عام 1981 ص105-106، وحول فكرة الحرية كتقييد ذاتي راجع إمام، أفكار ومواقف، ص287-305.

[148] سعيد، نفسه، ص160.

[149] جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية، بيروت 1988، ص217.

3 علم النفس والحرية

من الصحيح أنَّ مصطلح الحركات الإرادية، ومصطلح الحركات اللاإرادية يترددان كثيراً في كتب علم النفس، فالحركات الإرادية محكومة بالإرادة، أمَّا الحالات الإنفعالية والوجدانية فتحكمها وظائف لا إرادية، تلقائية، لكن من الصحيح أيضاً أنَّ هناك اختلافاً واسعاً بين علماء النفس في مدى حرية إرادتنا ذاتها، وانسجاماً مع التصور السائد للحرية على أنها غياب القهر والإلجاء بفعل عوامل خارجية أوداخلية، جرى تركيز مدرسة التحليل النفسي psychoanalysis على العوامل الباطنية، بينما عُنيت السلوكية بالعوامل الخارجية، لكن كلتا المدرستين انتهتا إلى نوع من الحتمية السيكولوجية.

فمن وجهة نظر سيجموند فرويد (1856- 1939) Sigmund Freud أنه طالما لا توجد أية حادثة في الكون الفيزيقي بغير علة، فإنه بالتالي لا توجد أية حادثة عقلية أونفسية بغير علل، وهذه العقيدة الحتمية لم يأخذها فرويد كمجرد أساس لعلم النفس عنده بل أكثر من هذا لقد استخدمها كمفتاح لفضّ سر العقل وللكشف عن أغوار النفس[150].

من المعروف أنَّ فرويد ردَّ كل تصرف للإنسان إلى سبب أوأسباب دافعة إليه، بعضها مُدرك ينتمي إلى الذات الواعية ego في حين أنَّ أكثرها ينتمي إلى الذات غير الواعية id أي إلى اللاشعور الذي يحتلّ الحجم الأكبر في الشخصية أوالجهاز النفسي، فالشخصية في مجموعها كما تصوّرها فرويد تتألف من ثلاثة أجهزة رئيسة: الـ"هو" id والـ"أنا" ego والـ"أنا الأعلى" super ego، ولوشبَّهنا الشخصية بجبل الجليد فالجزء المغمور منه - وهومعظمه - هواللاشعور والجزء البادي هوالشعور[151]. والـ"هو"؛ هوالمنبع الأولي للطاقة النفسية، وهوقاعدة الغرائز، لا تحكمه قوانين العقل والمنطق، ولا يملك قيماً أخلاقية، وإنما يسوقه إعتبار واحد فقط: الحصول على إشباع للحاجات الغرزية بما يتفق مع مبدأ اللذة.

وينظر فرويد إلى الهوعلى أنه الواقع النفساني الحقيقي، أي الذاتي الأول، فهوالعالم الباطني الذي يوجد قبل أن تتهيأ للفرد تجربة وخبرة بالعالم الخارجي – ويقرُّ فرويد بأنَّ الهوهوذلك الجانب الغامض من الشخص الذي لا سبيل للوصول إليه، وأنَّ القليل الذي نعرفه عنه تعلمناه من دراسة الأحلام ومن الأعراض العُصابية: إنَّ الهولا يفكر، الهويرغب أويعمل فقط[152]، فبحسب فرويد لا شئ يحدث بلا سبب، ولا شئ بلا دلالة، في أي

---

[150] الخولي، يمنى طريف، الحرية الإنسانية والعلم، ص78-79.

[151] راجع مثلاً: فرويد، سيجموند، الأنا والهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، القاهرة عام 1988- عبد الغفار، عبد السلام، مقدمة في علم النفس العام، بيروت بدون تاريخ، ص112-118- هال، كالفن Calvin Hall، أصول علم النفس الفرويدي، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، بيروت، بدون تاريخ، ص25.

[152] هال، نفسه، ص30-31.

تصرف لنا، أحلامنا، خزعبلاتنا، فلتات لساننا، هَفَواتنا العفوية في الكتابة والقراءة .. الخ الخ، كل أولئك محتّم تماماً، كأي ظاهرة كونية أوطبيعية[153]، والخلاصة أنَّ ظلّ الحرية النفسية قد تقلص كثيراً من المنظور الفرويدي بفعل سيطرة اللاشعور على جزء كبير من أفعالنا وسلوكاتنا.

أمَّا السلوكية behaviorism - التي أسس لها بافلوف(1849-1936) Ivan Pavlov وجون واطسن (1878-1958)John B. Watson وبلغت ذروتها مع سكينر(1904-1990)B.F. Skinner- فَصِلَتُها بالحتمية أوثق وأظهر، لقد أصرّت على النظر إلى الإنسان على أنه مجرد آلة، يخضع لمنطق التشريط conditioning - ردود أفعال شرطية منعكسة reflexes – مايُذكِّر ببافلوف وكلبه- وهكذا يمكن تعديل السلوك الإنساني وتكييفه بسهولة عن طريق التحكم في المؤثرات البيئية الفاعلة فيه، فأكبر أُسس السلوكية هوالإختزالية reductionism أي ردُّ سلوك الإنسان إلى عمليات فيزيوكيميائية، وتفسير هذا السلوك في ضوء ما يحدث من تغيرات فيزيولوجية وعصبية (نيورولوجية) في صورة ميكانيكية بحتة، وما تبع ذلك من إنكار للعمليات النفسية المختلفة حتى أصبح سلوك الإنسان عبارة عن تنظيمات من وحدات صغيرة يُعبَّر عنها بالمعادلة م - س، أي مثير يؤدي إلى إستجابة، والإرتباط بين المثير والإستجابة ارتباط فيزيوكيميائي، كما أن من أسس السلوكية مبدأ الحتمية النفسية والذي يعني أنَّ حدوث الإستجابة بتعرض الإنسان للمثير حتمي لا مناص منه وأنَّ من الممكن التنبؤ بنوع الإستجابة التي سيثيرها مثير معين، كما يمكن معرفة نوع المثير الذي أثار الكائن والذي جعله يستجيب إستجابة معينة[154].

كلُّ ما بقي من الحرية إذن هوإسمها، فسكينر يفسّرها بالأفعال المنعكسة؛ يعطسُ شخص فيخلِّص ممراته التنفسية من المواد المزعجة، ويسحب يده إلى الوراء فينقذها من أداة حادّة أوحارّة، وحينما يُحبَس الناسُ يكافحون بغضب وغيظ حتى يحُرّروا أنفسهم، وحينما يتهدّدهم خطر ما يهربون من مصدر الخطر أويهاجمونه fight or flight reaction.ثم راح سكينر يتحدث عن طريقة أخرى أكثر أهمية يلعبها السلوك في إضعاف المثيرات الضارة، إنها عملية التطبيع أوالتكييف الفعّالة operant conditioning وتعني أنَّ سلوكاً ما يتعزز ويتكرر بفعل النتيجة التي تعقبه، أي المعزَّز reinforcer، فالطعام مثلاً هومعزِّز للكائن

---

[153] فرويد، سيجموند، معالم التحليل النفسي، ترجمة د. محمد عنان نجاتي، القاهرة عام 1986، ص74-83 – وعبد الغفار، عبد السلام، مقدمة في علم النفس العام، ص110-112.
[154] عبد الغفار، السابق، ص88-97.

الحيّ الجائع، وأي شئ يفعله الكائن ثم يتبع ذلك الحصولُ على الطعام أدعى إلى أن يتكرر كلما كان الكائن الحي جائعاً. وهناك معززات إيجابية كأشكال المكافأة والثواب، وأخرى سلبية كصور العقاب[155].

و بسبب هذا الإفراط الفاحش في النظر إلى الإنسان كمحض آلة و تفسير سلوكاته تفسيرا ميكانيكيا اختزاليا ـ سمح بالحديث عن حتمية سلوكية behavioural determinism ـ تلقت السلوكية ضربات متوالية قاسية من مدارس علم النفس الأخرى. و طبيعي أن تأتي مدرسة التحليل النفسي في مقدمة الناقمين على السلوكية، و هي ترى أنّ تنكُّرَ السلوكية للعمليات العقلية الشعورية منها و غير الشعورية و بالتالي للمركبات النفيسة المختلفة التي تشكل في المجمل أسس تفسير السلوك الإنساني يجعلها عاجزة عن تقديم تفسير مقنع لظواهر الأحلام و اضطرابات الهوس و الإكتئاب و انفصام الشخصية كتفكك لبنية الشخصية معرفيا و وجدانيا. و من جملة النقد الذي وجه الى نظرية التعزيز أن التعزيز لا يتيسر حدوثه الا بالتذكر و التذكر عملية عقلية باطنية، و بالتالي يتعين على السلوكية تقديم تفسير له، و الحال أن السلوكية بدأت منكرة لكل العمليات العقلية الباطنية. كما أن الإنسان يبدي استجابات متباينة إزاء مثير واحد، و ذلك تبعا لمنظومة القيم التي توجهه، فبعض الناس يعطي أولوية لمعززات معنوية قد يعلم يقينا أو ترجيحا أنها تنتهي به الى معاناة او ضائقة مادية، بينما يصّدر آخرون المعززات المادية مضحين بالأدبية، و السلوكية مدعوة الى تقديم تفسير لهذه المنظومة القيمية الباطنية و طريقة عملها. و قد اضطرت السلوكية بالفعل الى تقديم نسخة أكثر تطورا و مرونة عرفت بالسلوكية الحديثة New Behaviourism ـ أسهم فيها سكينر كثيراـ اعترفت بالعمليات العقلية لكن في حدود النظر اليها من خلال النشاط السلوكي الظاهر القابل للإختبار التجريبي. من جهتهم انتقد علماء النفس الفيزيولوجي السلوكية بتأكيدهم على أن السلوك لا يمكن فهمه الا من خلال دراسة النشاط الفعلي للدماغ لا بالإكتفاء برصد السلوك الخارجي كاستجابة خطية محضة للمثير. أما علماء النفس الإجتماعي فركزوا على انه لا يتسنى فهم السلوك الإنساني بمعزل عن مجاله الوسيع و الإقتصار على ملاحظته معمليا في إطار مصطنع ضيق. هذا فضلا عن نقود أخرى كثيرة موجهة الى السلوكية من طرف علم النفس الوجودي و علم النفس الإنساني و علم النفس المعرفي.

---

[155] سكينر، تكنولوجيا السلوك الإنساني، الكويت، عام 1980، ص29-45، وهوترجمة لكتاب سكينر Beyond Freedom&Dignity أي "ما وراء الحرية والكرامة"- وراجع أيضاً: الحفني، عبد المنعم، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، القاهرة 1994، مادة volition، ص211-214 – وجابر عبد الحميد جابر و علاء وكفافي،معجم علم النفس والطب النفسي، القاهرة 1988، 4/4169- ولمقارنة هذه الحتمية السيكولوجية منظورا إليها من زاوية فلسفية أنظر: إبراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، القاهرة1971، ص 124-151.

4 الحرية في العلوم الإجتماعية والإنسانية

لئن تناول الفلاسفة واللاهوتيون حرية الإنسان من زاوية وجوده في العالم الطبيعي المحكوم بقوانين الطبيعة، ونواميسها الثابتة، وهي الحرية الأنطولوجية الناظرة إلى طبيعة الوجود وخصائصه، فإنَّ الباحثين في العلوم الإنسانية تناولوها من زاوية وجود الإنسان في المجتمع ببناه المختلفة، ثقافية واقتصادية وسياسية ..الخ، وهي بُنىً على ما فيها من مقادير ثابتة تظل خاضعة للتبدل والتغير وإنْ بوتيرة بطيئة في زمانية طويلة ممتدة.

والحرية الأنطولوجية تُبحث من زاوية علاقتها بالحتمية، ثيولوجية أوطبيعية، فعائقها الأساسي هوالحتمية، أما الحرية بالمعنى الثاني فعوائقها وقيودها شتى: ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية ..الخ.الحرية الأنطولوجية في حدّ ذاتها بغض النظر عن نتائج التنظير لها ليست خاضعة لأي متغيرات ولا درجات ولا جهود، فإما أنها كائنة وإما أنها غير كائنة ... مشكلة فلسفية خالصة، أما الحرية في المستوى الثاني فكسبٌ يحرزه الإنسان، ونتيجةٌ تُسفرُ عنها جهود الدعاة وكفاح المصلحين ... الحرية في المستوى الأول هي حرية الموقف الوجودي المطلق، أما في المستوى الثاني فهي حرية الموقف الجمعي النسبي، لذلك فالأولي مطلقة، لا يمكن أن تكون نسبية، لا أجزاء لها ولا درجات. أما الحرية في المستوى الثاني فهي نسبية لا يمكن أن تكون مطلقة ولا تتحقق إلاَّ بدرجات متفاوتة.

الحرية في المستوى الأول يندرج تحتها كلُّ ما يُسمى بميتافيزيقيات الحرية وتجريداتها وكلياتها، والمعبِّر الرسمي والشرعي بل الأوحد عنها نظرية اللاحتمية، وقد جرت العادة على إستعمال مصطلح freedom للتعبير عن هذا المعنى. أما الحرية في المستوى الثاني فيندرج تحتها كل ما يُسمى بوضعيات الحرية وتمثيلاتها، وما يعبّر عنها كثير وإن كان أشهره النظرية الليبرالية، المعبّرة عن الحرية السياسية والإقتصادية، وبشئ من التجاوز نقول وأيضاً الحرية الأجتماعية والشخصية، وهذا المعنى يعبر عنه بمصطلح liberty[156].

الفلاسفة وعلماء الأخلاق يتحدثون عن الحرية freedom بينما القانونيون والساسة ودعاة الإصلاح يتحدثون عن التحرر liberty، ورغم تبادل الكلمتين المواقعَ إلا أن الحرية تظل أوسع دلالة من التحرر، ولذا يحصل

---

[156] هذا في الإنجليزية أما في الألمانية فهناك مصطلح واحد يعبَّر به عن كلا المعنيين وهوFreiheit والسياق هوالذي يُحدّدُ المقصود، وكذلك الحال في الفرنسية فثمة كلمة واحدة هي liberte .

أحيانا أن يوضع مصطلح حرية للدلالة على التحرر، لكن العكس لا يصح[157].الحرية الأنطولوجية واحدة، أما الحرية بالمعنى الثاني فحريات كثيرة.

هناك التقسيم الشهير للحرية إلى حرية سالبة أوسلبية و تعني مجرد إنتفاء عوائق الحرية، وحرية موجبة أوإيجابية تعني تعيين مجال يمارس فيه الإنسان حريته[158]فالحرية من المستوى الأول سالبةٌ (إنتفاء الحتمية)، والحرية من المستوى الثاني موجبةٌ[159].

و ثمة ضربان من الحرية: الحرية الموضوعية objective،ويقصد بها غياب القيود والموانع الخارجية التي تحول بين المرء وبين قيامه بما يريد القيام به، والحرية القانونية والسياسية من هذ الضرب، وهناك الحرية الذاتية subjective،ويقصد بها غياب القيود والموانع الداخلية كالعقد والرُّهابات phobias والتردد والإفتقار إلى الإنضباط الذاتي، ومن هذا الضرب الحرية النفسية والأخلاقية، وقد يكون المرء حرّا حرية موضوعية لكنه ليس حرا حرية ذاتية[160].

كما يمكن الحديث عن حرية شكلية formal freedom في مقابل الحرية الحقيقية، فقد يرغب إنسان ما في الذهاب إلى الصين لكن يحول دون ذلك إفتقاره إلى المال الكافي، والإشتراكيون وآخرون من اليسار يرون هذه الحرية الشكلية التي يمكن ممارستها ليست حرية بالفعل، وأن هذا الفرد في الواقع لا يختلف عمن أُحتجز كرهينة أوعمن تمّ منعه من الذهاب إلى الصين، وفي المقابل يرى التحرريون وبعض الليبراليين أن مثل هذه الموانع لا تؤثر في الحرية، وأساس هذا الإختلاف هوأن الحرية من منظور الإشتراكيين قوة أوقدرة فاعلة a

[157] فجون ستيوارت مل يتحدث عن حريات سياسية وإجتماعية وإقتصادية بعنوان On Liberty لكن برتراند رسل يتحدث عن الحريات أنفسها ويختار أن يعنون لكتابه Roads to Freedom، كما أنّ أندروكلافام Andrew Clapham يتحدث عن ضروب الحريات السياسية والإجتماعية وغيرها تحت عنوان freedom وذلك في كتابه Human Rights: A Very Short Introduction .

[158] أنظر: „Two Concepts of Liberty“ in Liberty, I.Berlin pp.168-169, edited by Henry Hardy New York,2002 حيث ميّز السير برلين بين الحرية السلبية negative freedom والحرية الأيجابية positive freedom من حيث إنّ السلبية تعني أن يكون المرء حراً من تدخل الآخرين في قراراته وتصرفاته التي يمارسها بأهلية دون مساعدة من أحد، في حين تعني الإيجابية أن يتحرر المرء من العوائق الداخلية كالجهل وضغط الغرائز والخوف والضعف، كما أنْ ينخرط في المشاركة في أنشطة وقرارات الجماعة.

[159] الخولي، يمني طريف، الحرية الإنسانية والعلم، ص57-58.

[160] Bennett, Tony and others, New Keywords Edited: A Revised Vocabulary of Culture and Society, Malden, MA2005, p.132 .

power or an active capacity، لكنها من منظور التحرريين شرط أووضعية a condition or a[161] status .

ولذلك فالحرية التي عُرف بتناولها أمثال جون لوك (1633- 1755)John Locke ومنتسكيو(1689- 1755) وألكسي دوتوكفيل (1805- 1859)de Tocqueville[162] ليست هي الحرية الأنطولوجية فلسفيةً أولاهوتية، بل هي الحرية السياسية، الليبرالية السياسية التي اتُخذت أيديولوجيا كفاحٍ ضدَّ شمولية العائلات الحاكمة والسلطات الدينية. فلوك كان يرى الحرية أساس كل ما عداها، وقد نادى بحرية التفكير والإعتقاد والتنقل، كما نادى مونتسكيوبالفصل بين السلطات، كما بين السلطتين: الروحية والزمنية، أي الدينية والسياسية، كضمانة ضد تعسف الدولة. أما دوتوكفيل فعرَّف الحرية على أنها افتراض أنّ كل إنسان قد خُلق عاقلاً يستطيع حُسْنَ التصرف، يملكُ حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلّق بذاته، وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية[163]. كما أنّ الحرية التي أدمن الحديثَ عنها آدم سميث (1723- 1690) A.Smith وديفيد ريكاردو(1772- 1823) D.Ricardo وجون ستيوارت مل (1806- 1873) J.S.Mill ، ليست هي الحرية الأنطولوجية بل الحرية الإقتصادية – الليبرالية الأقتصادية-[164]. فمل في كتابه الشهير "في الحرية" On Liberty - والذي هومحاجّة قوية مطوّلة إشادةً بِ ودفاعاً عن حرية الفرد حيالَ الدولة والمجتمع - يُصرِّح منذ البداية: أنَّ المُشكل هنا هومشكل الحرية المدنية لا مشكل الإرادة الذي هومن مضمون علم اللاهوت[165].

وفي مجال علم الإجتماع يُنظر عادة إلى هذه الحريات والحقوق باعتبارها تنبع من مجتمعات بعينها، تعكس ثقافتها وقيمها السائدة، ففيما يتعلق مثلاً بالحقِّ في الإجهاض في أميركا يدافع أحد الأطراف من المناهضين للإجهاض عن الحق في الحياة، بينما يدافع الآخر عن الحق في حرية الإختيار[166].

وفي العادة يجري تصنيف الحريات في مجموعات ثلاث:

---

[161] Ibid P.133.

[162] لقّب برتراند رسل هذا الفريق من الفلاسفة الداعين إلى هذ اللون من الحريات ب(الليبراليين الفلاسفة) الذين يقف جون لوك في مقدمتهم. أنظر: ريمون رولان، الحرية في عصرنا، ترجمة عادل العوا، دمشق 1993، من مقدمة المترجم، ص 11.

[163] العروي، مفهوم الحرية، الدار البيضاء وبيروت 1993، ص43- 44.

[164] فلسفات عصرنا 428- 429.

[165] London، third edition ، On Liberty, J.S.Mill, p.7

[166] مارشال، غوردون، موسوعة علم الإجتماع، القاهرة، عام 2000، مادة: حقوق، 1/654.

1- الحرية السياسية، 2- الحرية الإجتماعية، 3- الحرية الإقتصادية، وهي الحريات التي تصدّت الليبرالية للإشادة بها والدفاع عنها وخاصة السياسية والأقتصادية.

فالحرية السياسية هي تلك الحرية التي تتيح للإنسان فُرَص المشاركة في اتخاذ القرارات الحكومية، وتشمل حق التصويت في اختيار أحد المرشحين المتنافسين على منصب عام، كما تشمل حق الفرد في ترشيخ نفسه لمنصب، وحقه في نقد سياسات الحكومة.

وتشمل الحرية الإجتماعية حرية التعبد، وحرية الصحافة، والحرية الدينية، وحرية الإجتماع، والحرية التعليمية، وحرية التقاضي وفقاً لقواعد الإجراءات القانونية. وتعزز حريةُ التعبير الحريةَ السياسية، وذلك بلفت إنتباه المسؤولين إلى الرأي العام. أما حرية الصحافة فتعني حقَّ نشرِ الآراء والحقائق، وتشمل الأذاعة والتلفاز والأنترنيت وكذلك المواد المطبوعة.

ويراد بالحرية الدينية حرية الإعتقاد وممارسة الشعائر الدينية التي يرتضيها المرء. أما حرية الإجتماع فيراد بها حق الناس في الإجتماع ببعضهم البعض، والإنضمام إلى مَن يشاؤون، كما تعني منع قسر أي أحدٍ على الإنضواء إلى مجموعةٍ ما دون إرادته ورغبته.

والحرية التعليمية مجموعة من الحريات تشمل حق التعليم والبحث والكتابة النشر.

أما حرية التقاضي فتعني مجموعة من الشروط القانونية التي يجب استيفاؤها قبل معاقبة المتهم على ما اتُهم به وتشمل حق الفرد في معرفة التهم الموجهة إليه، وحق الترافع عنه، وتهدف هذه الحرية إلى حماية الناس من الظلم وإنزال عقاب بهم بدون وجه حق.

أما الحرية الإقتصادية فتشمل حق الملكية واستعمالها والتصرف فيها إدخاراً واستثماراً وجني الأرباح منها، كما تشمل تمكين الناس من اتخاذ قراراتهم الإقتصادية بأنفسهم، فالعمال أحرار في اختيار أعمالهم ووظائفهم كذا الموظفون والتجار والأكاديميون ..الخ[167].

ولئن اتفق الناس على الكثير مما يتعلق بتعريف الحريات ومقاصدها إلاَّ أن معظم الإختلاف يتمحور حول القيود التي يسوغ سَنُّها – ومن ثمَّ مراعاتها- لتوضع على الحرية، فالقوانين تُشكِّل بطبيعتها قيوداً على الحرية، ومن هنا الموقف العدائي للفوضويين (الأناركيين) من القوانين والنظم الحكومية بعامّة، فهم يرون أنَّ كل قيد يفرضه شخص على آخر شرٌ، يجب مقاومته وإنهاؤه، وقد اكتفى بعض الفوضويين بالعمل السلمي

---

[167] الموسوعة العربية العالمية، الرياض1999، مادة الحرية، المجلد 9، ص305-306.

لمكافحة ذلك بينما جنح الفوضويون الإرهابيون – مقتفين خطى ميخائيل باكونين (1814-1876) Bakunin - إلى استخدام العنف وأعمال الإرهاب للإطاحة بالحكومات، وجدير بالذكر أنَّ الليبرالية المبكرة نادت أيضاً بالتمرد والعصيان ضد الحكومة التي تقيّد الحرية الشخصية، وقد ألهمت أفكارها ومبادؤها الثورةَ الأنجليزية عام 1688 والأمريكية عام1775 ثم الفرنسية عام 1789، وتمخضت الثورات الليبرالية عن قيام حكومات مستندة إلى دساتير قائمة على مباركة المحكومين، وقد وضعت مثل هذه الحكومات الدستورية العديدَ من لوائح الحقوق التي أعلنت حقوق الأفراد في مجالات الرأي والصحافة والإجتماع والدين، كما حاولت تلك اللوائح أن توفّرَ ضمانات ضدَّ سوء إستعمال السلطة من قِبل الشرطة والمحاكم[168]، ولذلك قال إميل فاغيه Emile Faguet: إنَّ إعلانات حقوق الإنسان في خطوطها العامة هي شريعة الليبرالية نفسها[169].

لكن في المقابل فإنَّ معظم الناس مقتنعون بجدوى القانون وحمايته للحقوق، وهم ينظرون إلى أنَّ تقييد الحرية إنما يقصد أساساً إلى كف الضرر عن الجميع، فما من حرية مطلقة، والحرية الشخصية لا مناص من أن يصحبها على الدوام قدر من الإلتزام نحوالمجتمع من دفع الضرائب إلى تلبية نداء الواجب في الدفاع عن الوطن حالَ تمّ الأعتداءُ عليه.

فالحريات الأجتماعية مثلاً تكتنفها قيود يسنها القانون، تختلف من بلد إلى آخر تبعاً لاعتبارات شتى، فحق التعبير وحرية الصحافة مثلاً مقيدان بعدم تعمد نشر الأكاذيب الضارة بالمجتمع أوبأشخاص معينين فيه، كما بعدم المسِّ بالكرامة الشخصية للأفراد ما يُدعى قذفاً حال صدر لفظياً، وتشهيرا إذا كان كتابةً. والقوانين في مختلف دول العالم تتشدد عموماً حيال ما يُعرِّض أمن البلاد وسلامها للخطر[170]. كما أنَّ القوانين تهتم بوضع القيود من أجل حماية الآداب العامة، وإن تكن التباينات هنا أوسع مجالا تبعاً لاختلاف الثقافات.

وقد لاحظ علماء الإجتماع أن المجتمعات التقليدية المترابطة close-knit traditional societies تكون فيها قوة الرأي العام والعادات الإجتماعية والضغط المجتمعي من العِظَم والقوة بحيث تكون الحاجة إلى سن القوانين ضئيلة جدا،وذلك على العكس من المجتمعات الحديثة التي يلعب فيها القانون دورا أكبر، ولذلك نحتاج إلى تعريف الحرية ومناقشتها في ضوء علاقتها به[171].

---

[168] الموسوعة العربية العالمية، مادة: الليبرالية، المجلد 21، ص 247-248.

[169] في كتابه: Liberalisme عن طريق جدعان، فهمي، في الخلاص النهائي، الأردن، عام 2007، ص203.

[170] New York2007، Human Rights: A Very Short Introduction, ClaphamAndrew,p.96

A Revised Vocabulary of Culture and Society, Malden, p.133,Edited by Tony Bennett[171], Grossberg and Moris,New Keywords,MA, USA 2005

لكن تبقى مسألة تمييز حدود حقوق الفرد من حقوق المجتمع – السؤال الذي صدّر به مل الفصل الرابع من كتابه عن الحرية - مسألة شديدة الغموض والإلتباس، ومن هنا ذلك الجفاء الذي عُرفت به الليبرالية المبكرة في موقفها من الديموقراطية، فجون ستيوارت مل مثلاً لم يكن متعاطفاً مع الديمقراطية لأنه بقدر ما تزداد الحكومة ديموقراطية بقدر ما ينقص ضمان الحرية الفردية[172]، كما حذَّر دوتوكفيل في كتابه "الديمقراطية في أميركا" من سطوة الأغلبية الديموقراطية على الحريات الفردية[173]، وقد عالج أولئك الليبراليون آنذاك المسألة من منظور طبقي، فحاولوا قصر ممارسة السلطة السياسية على أعضاء الطبقة الوسطى من المُلّاك، لكن لما إزداد نموالطبقة العاملة الصناعية تبنت الليبرالية المبدأ النّاص على أن الحكومة يجب أن تستند إلى قبول المحكومين، وفي أواخر القرن الـ19 صار الليبرالي شخصاً مؤيِّداً للديموقراطية ومقترعاً لصالح حقوق المواطنين.

وفي القرن العشرين بعد أن توشجت العلاقة بين الليبرالية الأقتصادية والليبرالية السياسية نادى الليبراليون بدولة الحد الأدنى état minimal، فهم يؤمنون – متأثرين بطروحات آدم سميث- أنَّ كل الناس يفيدون إلى أقصى حد عندما يتاح لكل فرد أن يتبع مصلحته الشخصية، كما يعتقدون بأن الإقتصاد ينظم نفسه بنفسه إذا تُرك يعمل بمفرده وفقاً لقواعده الخاصة، وهومبدأ اليد الخفية الذي أفاض في تأكيده آدم سميث في كتابه الكلاسيكي "ثروة الأمم" عام 1776، فالليبراليون على اختلاف مشاربهم يُطْبِقُون على تقرير هذا المبدأ: أولوية الفرد، ولذا فهم لا يبدؤون بتحديد مجال الدولة ثم يُلحِقُون ما سواه بالفرد، بل يبدؤون بخط دائرة العمل الفردي ثم يلحقون بالدولة أوالمجتمع ما يمكن أن يضرّ بفرد آخر أوبمجموع الأفراد[174]. ولمل Mill في بداية الفصل الثاني من كتابه عبارة بليغة لعلها خير ما يُعبّر عن مدى قناعة روَّاد الليبرالية بأولوية الفرد: لوكانت الأنسانية كلها مجمعة على رأي، عدا فرد واحد، فإنه لا يحق لها أن تُسكِت الفردَ المخالف لرأيها، كما لا يحقّ لذلك الفرد- لوامتلك القوة اللازمة - أن يُسكت الإنسانيةَ المعارضةَ لرأيه[175].

لكن عاد الليبراليون ليدعموا ويباركوا تنظيم الحكومة للإقتصاد من أجل الصالح العام وهم يؤيدون برامجها لتوفير ضمان إقتصادي والتي تتضمن: التأمين ضد البطالة، وقوانين الحد الأدنى من الأجور، ومعاشات كبار السن، والتأمين الصحي، وهذا الإتجاة عُرف باسم الليبرالية الإجتماعية أوالإشتراكية، لكن لا ننسى عودة

---

[172] On Liberty, J.S.Mill, Pp.134-167،chapter 4

[173] دي توكفيل، الكسي، الديموقراطية في أمريكا، ترجمة أمين مرسي قنديل، القاهرة 1993، الفصل الخامس عشر(سلطة الأغلبية غير المحدودة في الولايات المتحدة وعواقبها) ص 224-237.

[174] العروي، مفهوم الحرية، ص43.

[175] On Liberty, J.S.Mill, p.33

ظهور الليبراليين الجدد - نسبة إلى الليبرالية الجديدة neoliberalism - في ثمانينيات القرن العشرين منادين باستقالة الدولة من القضايا الإقتصادية ومكافحة سلطتها وإتاحة أكبر مساحة من الحرية للإقتصاد، إقتصاد السوق، ومعارضة الإهتمامات الدائرة حول العدالة الإجتماعية فهم بهذا المعنى يمثلون النقيض للطروحات الإشتراكية، ومن أبرز أعلامهم ملتون فريدمان (1912- 2006) M. Friedman وفريدريك فون هايك (1899- 1992) Friedrich von Hayek وروبرت نوزيك (1938- 2002) Robert Nozick الذين نادوا بالخصخصة الكاملة[176]، أي نزع الملكية العامة لصالح الخاصة. ولكون هذه الليبرالية ذهبت إلى مدى بعيد في طروحاتها مشتطة في ذلك دعاها بعضهم liberterianism وهوما يمكن ترجمته بـ"الليبرالوية" – كما أقترحُ- أوالليبرتارية" كما اقترح جدعان[177]-.

واستنادا إلى التمييز الذي أقامه برلين بين ضربي الحرية يمكن القول: إنَّ الليبراليين في عمومهم ركّزوا على الحرية السلبية، مكثّفين إيّاها في عدم تدخل الدولة non ingerence لأنهم يرون مع أشعيا برلين أنَّ القانون غَزوللحرية، كما أن جون رولز John Rawls – وهومن الليبراليين اليساريين المعاصرين- يؤكدّ كثيراً على الحريات الأساسية المتعلقة بعدم التدخل، وخلاصة رأيه في المسألة أنه لا يمكن أن تُحدّ الحرية إلاَّ بالحرية نفسها[178].

---

[176] راجع للتوسع:

Capitalism & Freedom by Friedman Milton، univ. of chicago 2002

ومنصور، أشرف، الليبرالية الجديدة جذورها الفكرية وأبعادها الأقتصادية، القاهرة2008، و

A Brief History of Neoliberalism، by David Harvey، New York 2005

وكذلك الببلاوي، حازم، دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الأقتصادي، القاهرة 1995.

[177] جدعان، فهمي، في الخلاص النهائي ص244.

[178] Oxford(1971)، A Theory of Justice by John Rawls p. 239 ،

فرولز قَبِل فكرة الفرد الحرّ التي أكدّها لوك ثم روسووكانط كما هي دون تعديل، بل أكثر من هذا وظّفها لتصير مبدأه الأول – المؤكّد على الحريات الأساسية – في نظريته العدالة كإنصاف Justice as fairness، أنظر: العدالة كإنصاف لجون رولز، ترجمة حيدر حاج إسماعيل ، بيروت 2009 ، ص40، وكتابه هذا تنقيح وإعادة كتابة لكتابه الأول.

الفصل الثاني: حرية الرأي والإعتقاد

مدخل

تنص المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان The Universal Declaration on Human Rights of 1948على ما يلي:

لكل شخص الحقُّ في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أوعقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سِراً أم مع جماعة.

كما تنص المادة الثامنة عشرة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية The international covenant or civil and political rights of 1966 على ما يلي:

والتي تنص في فقراتها الأربعة على ما يلي:

1- لكل إنسان الحق في حرية التفكر والوجدان (الضمير) والدين. ويشمل هذا الحق حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في إعتناق أي دين أومعتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أومعتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أومع جماعة وأمام الملأ أوعلى حِدة.
2- لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يُخل بحريته في أن يدين بدين ما، أوبحريته في اعتناق أي دين أومعتقد يختاره.
3- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أومعتقده إلاَّ للقيود التي يفرضها القانون، والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة، أوالنظام العام، أوالصحة العامة، أوالآداب العامة، أوحقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.
4- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أوالأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً وفقاً لقناعاتهم الخاصة.[179]

وظاهر أن حرية التفكير سابقة على حرية الإعتقاد، فللمرء أن يعتقد وَفق ما أدَّاه إليه تفكيره، ولما كان التفكير بطبيعته حراً متدفقاً كالنهر الجاري، يتفاوت قوة وضعفاً بحسب ما يمدُّه من أسباب القوة أوالضعف، كالإطلاع،والبحث، والدرس، والمحاورة، والنقاش، والتجربة، والمعاناة، كان من المعقول أن يقرّ أيضا للإنسان بحريته في تغيير معتقده، والدعوة إليه والتبشير به، والدفاع عنه.

[179] بسيوني، محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، القاهرة 2005، ص30، وبخصوص المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، نفسه ص86.

والمفروض أنَّ ترك المجال مفتوحاً أمام شتى الأفكار والآراء لتتحاور وتتعارك بحسب أهليتها ولياقتها دونما تدخل إكراهي من جانب سلطة ما لفرض رأي منها دون رأي هوالذي يؤدي في نهاية الأمر إلى تمييز القوى منها من الضعيف، والصحيح من الغلط، أنه الصراع الحر للأفكار والآراء. ومؤكدٌ أنَّ هذا التداول الحر للأفكار سيغري أناساً كثيرين بتبني آراء ربما وضح لهم بعد حين خطؤها، لا بأس فلسنا آلهة لنملك الحقيقة المطلقة، وهذا تطور إنساني طبيعي ومفهوم في سبيل التكامل الفكري، وكما يقول المثل الأنجليزي: "إنْ لم نغامر في شئ لا نربح شيئا" nothing ventured nothinggained.

في الآريوباجيتيكا Areopagitica[180] - الموجهة إلى مجلس العموم البريطاني حول حرية الصحافة والتي تم نشرها عام 1644 - كتب جون ميلتون - أحد كبار المبشرين بحرية التفكير والتعبير، وهذه أروع نثرياته- يقول:أطلقوا جميع رياح العقائد لتلعب على وجه الأرض، ولتكن الحقيقة بينها في المعركة، فإننا بحظرنا لغيرها إنما نرتكب أذى كبيراً بحقها إذ نشكك في قوتها. لندعها تتصارع مع الكذب، فمن عرف يوماً أنَّ الحقيقة قد خسرت في صراع حر مكشوف؟[181].

حرية الفكر، حرية الإعتقاد، حرية التدين، حرية الرأي، مصطلحات متقاربة، يمكن تناولها من زاويتين: فلسفية وقانونية.

يدور البحث من الزاوية الفلسفية حول المدى الحقيقي الواقعي لحرية الإنسان في التفكير والإعتقاد، بالمعنى الذي يكونُ به متحرراً حقاً من الضغوط والإكراهات المختلفة، كما من أشكال التحيز المتعددة، ولذلك كلِّه وجوه باطنية داخلية، وأخرى ظاهرية خارجية. وتعتمد الزاوية الفلسفية على معطيات فروع علمية عدة، في رأسها علوم الدماغ والأعصاب، وعلوم الإجتماع والأنثروبولوجيا، وإلى وقت قريب كانت بعض العلوم هي التي تتصدى لبحث هذه المسألة، من قبيل علم النفس المعرفي، وعلم الاجتماع الثقافي، والأنثروبولوجيا الثقافية، إضافة إلى الفلسفة، لا سيما الماركسية، التي دأبت على تأكيد الدور الكبير الذي يلعبه الشرط الإقتصادي (البنى التحتية) في تشكيل وعي الإنسان وبناء مفاهيمه وقيمه (البنى الفوقية)، النظرة التي تعمقت

---

[180] وتعني المسائل المتعلقة بالمحكمة العليا في أثينا وإسمها اريوباجوس Areopagus نسبة إلى الجبل الذي كانت تلتئم فيهتلك المحكمة.

[181] Areopagitica, London, Edinburgh, and New York 1898, Pp.51-52 ،
وانظر كذلك: ديورانت، ول، قصة الحضارة، القاهرة (بدونتاريخ)، 32/71-75.

وأخذت أبعاداً جديدة مع مدرسة فرانكفورت[182]، ومع ميشيل فوكوفي دراسة جدلية المعرفة والقوة/السلطة، والآخرين الذين تأثروا بهذا التوجه، وهم كثيرون.

لكن حدث تطور كبير - في الربع الأخير من القرن العشرين وما تلاه - في ميدان علم الأعصاب ودراسات المخ، بفضل التطورات التقنية الكبيرة التي أتاحت للعلماء مراقبة الدماغ عن كثب أثناء عمله واشتغاله، أعني: تقنية التصوير المقطعي عبر انبعاث البوزيترونات PET- positron-emission tomography، والتصوير بالرنين الوظيفي المغناطيسي fMRI- functional magnetic resonance imagingمكّن العلماء من الوقوف على حقائق مهمة، من قبيل الفروقات بين النوعين في عمليات التفكير، والأسس العصبية الكيمياوية للتفكر والسلوك، بما فيه السلوك غير السوي، تبلور في شكل علم جديد صار يُعرف بعلم الأعصاب المعرفي cognitive neuroscience، والذي هوفي أبسط تعريفاته: العلم الذي يدرس الأسس العصبية للعمليات الإدراكية (المعرفية أوالإستعرافية).

من الواضح أننا قد ننزلق بل قد نَغرق في يمّ متلاطم من المعطيات والنظريات والتحليلات يخرج بنا عن مقصودنا من الإشارة إلى هذه المسائل في حدود تعلقها بغرض البحث، ولذا سنكتفي بالإشارة الوجيزة إلى بعض ما ساهمت به تلك العلوم في إضاءة هذه القضية.

1 العلوم الإجتماعية وحرية التفكير

ولنبدأ بالإجتماع والأنثروبولوجيا، فمن قديم لاحظ أفلاطون أنه: لا توجد أرضية مشتركة بين هؤلاء الذين يعتقدون هذا، وأولئك الذين لا يعتقدون، بل إنهم من منظور آرائهم لابد بالضرورة أن يزدري كل فريق منهما الآخر[183]، ولما وقف السيد المسيح يُبين لبيلاطس هويته وأنه إنما جاء ليكون شاهداً على الحقيقة، سأله بيلاطس: ما الحقيقة؟ فما تراه أنت حقيقة قد يكون عندي عين الوهم وخالص الباطل، بناء على استناد كل منا إلى نظام ثقافي مختلف له فرضياته ومسلماته، وهذه الحكاية التي أوردها هيرودت في تاريخه تتكرر على الدوام في كل مكان: استدعى ملك الفرس داريوس الأول Darius I (550-486 BCE) الإغريق الذين يعيشون في بلاده – وكان من عادتهم أن يحرقوا موتاهم- وسألهم عن الثمن الذي يرتضونه كي يلتهموا آباءهم حين يُتوفون، فأجابوه بأنه لا شئ إليه على ظهر الأرض يمكن أن يغريهم بفعل هذا، وحينئذ استدعى داريوس

[182] انظر على سبيل المثال: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة.

[183] مصطفى، عادل، صوت الأعماق، بيروت،2004، ص 142.

الكالاتيين callatians الذين يأكلون آباءهم بالفعل، وفي حضور الإغريق - بمعونة من يترجم لهم - سأل الكالاتيين عن الثمن الذي يرتضونه لكي يحرقوا آبائهم حين يتوفون فكان أن تعالت صرخاتهم وناشدوه ألاَّ يذكر مثل هذه الشناعة.[184]

وقد قال مونتاني Michel de Montaigne(1533-1592): إنَّ أقبح الرذائل في نظر أمة قد يكون واجباً في نظر غيرها، ومحال أن نعثر على جُرم خلقي لم تعده أمة ما فضيلة أومباحاً. كما لاحظ بليز باسكال Blaise Pascal(1623-1662): أنَّ ثلاث درجات من درجات العرض كافية أحياناً في قلب حقائق الأمور الخلقية، فما يكون حقاً شمالي جبال البرانس قد يكون باطلاً جنوبها[185].

إن الأنثروبولوجيا الإجتماعية[186] بالذات تتوفر على رصد ودراسة تنوع وتفاوت العادات البشرية والمعايير الأخلاقية إلى حدود بعيدة جداً، وقد كانت أول من أماط اللثام عن كثير من الأسس الأيديولوجية التي تبرر هذه التنوعات. فقد كشفت لنا عن مدى الإختلاف الجذري الذي يوجد بين بعض هذه الأيديولوجيات، بحيث لا يكون من المبالغة أن نقول: إنَّ أفراد جماعة حضارية معينة لا يعيشون في نفس العالم الذي يعيش فيه أفراد جماعة أخرى[187]. فاختلاف القيم الخلقية نابع من وتابع لاختلاف الأفكار والتطورات، ومن هنا قد يكون فهم الثقافة واستيعابها من الخارج عملية بالغة الصعوبة، فنحن لا نستطيع أن نفهم الممارسات والمعتقدات بمعزل عن النطاق الثقافي الأوسع الذي تكون جزءاً من مكوناته وعناصره، ومن هنا فإنه ينبغي دراسة الثقافات في إطارها وبموجب دلالاتها الخاصة، وتلك هي واحدة من الأفتراضات الرئيسة في علم الإجتماع. ويُشار إلى هذه المقاربة في العادة باسم "النسبية الثقافية".ويبذل علماء الإجتماع جهودهم لتحاشي (التمركز الثقافي)، الذي يجري فيه الحكم على ثقافة ما بمقارنتها بالثقافة التي ينتمي إليها الدارس.[188]

وقد بلغت رهافة إعتبار بعض كبار علماء الإجتماع للنسبية الثقافية حدا هدد علمية علم الإجتماع برمته، فعماد العلم التعميم والتقعيد، لكن جورفيتش – مثلا – Georges Gurvitch(1894-1965) يؤكد أننا نتحدث عن مجتمعات، أما كليفورد غيرتز Clifford Geertz فقد نقل عنه أنه في نهاية حياته الأكاديمية فقد الأمل في

---

[184] هيرودوت، الكتاب الثالث 38، بواسطة عادل مصطفى، صوت الأعماق، ص 143. وقد اقترح بعضهم ترسيم هيرودوت Herodotus(484-420 ق.م) كأول أنثروبولوجي، كونه أظهر عناية خاصة برصد عادات الشعوب المختلفة بعين ثاقبة، في فارس وبابل ومصر والامبراطورية البيزنطية ومقدونيا وتراقيا.

[185] وافي، علي عبد الواحد، غرائب النظم والتقاليد والعادات، القاهرة 2004، ص5.

[186] وميدان اهتمامها الرئيس المجتمعات الإنسانية وثقافاتها، وهذا إسمها في انجلترا، أما في أوروبا فتُعرف بالـ"أثنولوجيا"؛ انظر: محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، أحمد أبوزيد، بيروت 1978، ص7.

[187] ميد،هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، القاهرة ص336.

[188] غدنز، أنطوني، علم الإجتماع، بيروت 2005، ص86-87

قدرة علم الإجتماع على التعميم والتنظير الشامل نظرا للفروق الشاسعة في الظروف بين الثقافات المختلفة عبر الأزمنة، كما في داخل المجتمعات[189]. وبقدر صعوبة فهم ثقافة من خارجها قد تكون صعوبة تجاوز ثقافة من داخلها، فالتنشئة الإجتماعية socialization – وهي العملية التي يتعلَّم بها الأطفال أوالأعضاء المستجدون في المجتمع أساليب الحياة في مجتمعهم[190] - تعمل على نقل الثقافة إلى الأجيال التالية وتطبيعها بها. وقد لاحظ علماء الإجتماع أن الثقافة الشعبية تتسم بجملة سمات منها:

1- الإلزام، فبدأ من الأسرة مروراً بالمدرسة وانتهاء بالمجتمع ككل يتم تأكيد أفكار ومعايير معينة، وقد يقاوم الصغير تعاليم الكبار وإملاءاتهم، لكنه يعجز عن مقاومة النظام الذي تنبعث منه هذه التعاليم.

2- التلقائية، فلا تتولى حمايتها سلطة رسمية محددة، بل يكون هناك في الإجمال ميل عام لتقبلها.

3- الإستمرار والثبات، حيث تنتقل من جيل إلى جيل، دونما تغيير أوتحريف في الأسلوب العام، مع قابلية نسبية للتعديل تبعاً لظروف جديدة مبنية على فاعليات مقصودة.

4- الجاذبية، فالثقافة الشعبية مقبولة ومرغوبة رغم ما تتسم به من إلزام وقهر، وهذا ما يفسر الحماس والتعصب لها[191].

ومن هنا يثور السؤال عن مدى حرية الفرد في الإقتناع بفكرة أوبعقيدة ما مما يسود في المجتمع ويُشكل – ربما- مرتكزاً من مرتكزاته الثقافية، لاسيما وأنَّ الإنسان- كما لاحظ أرسطو- هوأكثر الحيوانات تقليداً[192]، فلعل الأقرب أن يُقال: إنَّ دين امرئ ماهوقَدَر، قدر اجتماعي، بدل القول: إنه اختياره الواعي المدروس والمبرر عقلياً ووجدانياً، بل إنَّ علم الأجتماع قد ذهبَ إلى ماهوأبعد من هذا بمراحل، فعلم اجتماع المعرفة - وهوالعلم الذي يعني بدراسة العلاقة الجدلية بين الوعي والوجود الإجتماعي، فيبحث في الأصول والمحددات الإجتماعية للأفكار كمنتجات إجتماعية وللفكر كعملية إجتماعية[193] - يرى أن مقولات الفكر الأساسية – والتي ظل يُنظر إليها على أنها ملكات عقلية محض تشكل جامعاً مشتركاً بين كل بني الإنسان وبالتالي بين

[189] غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، بيروت 2009، ص 53.: و جدير أن طلال أسد Talal Asad بخصوص تعميم وجهة نظر غيرتز بما يشمل الظاهرة الدينية خصوصا له رأي مختلف، يمكن الرجوع إليه في كتابه:
Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, London 1993.

[190] غدنز، ص87.

[191] عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة، بيروت 2006، ص 162-164 بتصرف واختصار.

[192] بوكانان، مارك، الذرة الإجتماعية، القاهرة 2009، ص 158.

[193] رمزي، نبيل، علم اجتماع المعرفة، الإسكندرية 1992، ج1، ص1.

المجتمعات البشرية- ليست عقلية محضاً بل إجتماعية، فإميل دوركايمEmile Durkheim(1858-1917) نظر إلى مقولات الفكر الأساسية (المكان والزمان والعلِّية والعدد) كمنتج إجتماعي وليس كملكة عقلية، وبحث في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية) عن الأصول الإجتماعية لمقولات الفكر[194]، ويبدأ دوركايم بحثه في الأصول الإجتماعية لمقولات الفكر معتمداً على ثلاثة فروض متكاملة، هي:

1- إنَّ الفروق الثقافية في مقولات الفكر وقواعد المنطق ترجع إلى عوامل إجتماعية تاريخية.
2- بما أنَّ كل المفهومات يعبر عنها الأشخاص بمفردات اللغة التي يستخدمونها وأنّ تلك المفردات والمصطلحات تشير إلى خبرات تفوق بكثير خبراتنا الفردية – لأنها محصلة خبرة الناس في المجتمع عبر التاريخ – إذن فتلك المعاني للمفهومات منتج اجتماعي ، وجوداً وصياغة.
3- إنَّ قبول أورفض فكرة معينة يتقرر طبقاً لاتساقها مع نسق المعتقدات والقيم في ثقافة المجتمع، أي أنَّ موقفنا من الأفكار يتحدد اجتماعياً وليس عقلياً، إذ أنه يتحدد تبعاً لتناغمه مع الثقافة الإجتماعية وليس تبعاً لموضوعيتها أومصداقيتها في ذاتها[195]. من هنا يمكن تفهم ذلك النفور والذي أبداه غير واحد من علماء الإجتماع إزاء زعم صموائيل جونسون Samuel Johnson (1709-1784) أنَّ عبقرية شكسبير تكمن في أن شخصياته لا تتغير بحسب العادات السائدة في أمكنة معينة ولا تُمارس في سائر أنحاء العالم، أوبحسب الخصائص التي تميز الدراسات أوالمهن التي لا تعمل إلاَّ في أعداد قليلة من البشر، أوبحسب الطرازات الشائعة الزائلة أوالأفكار والآراء العابرة. فكليفورد غيرتز يرى أن هذه النظرة الهزلية قد تكون مجرد وهم، فالمشكلة قد تكمن في كون ماهية الإنسان منجدلة بالمكان الذي يوجد فيه، وبهويته وبمعتقداته إلى درجة أنه لا يمكن فصلها عن هذه الأشياء[196].

ولا يُستبعد أن يكون دوركايم تأثر في نظريته هذه بسلفه هربرت سبنسر Herbert Spencer(1820-1903) الذي ادَّعى أنَّ المبادئ العقلية – كمبدأ الهوية identity، ومبدأ عدم إجتماع النقيضين وعدم إرتفاعهما non-contradiction - وليدةُ المجتمع ومن ثمّ فهي فطرية في الأفراد، كما تأثر بدوركايم خلفه

---

[194] نبيل رمزي، نفسه ج1، ص58.
[195] نبيل رمزي، نفسه ج1، ص60-61.
[196] غيرتز، كليفودر، تأويل الثقافات، بيروت 2009، ص134- 135.

ليفي بريل Lucien Levy-Bruhl(1857-1939) في حديثه عن التفكير البدائي الذي يسبق التفكير المنطق، فالبدائي كثيراً ما يضيف إلى الأشياء صفات يناقض بعضها بعضاً[197].

ثمة تجربة كلاسيكية – تعود إلى عام 1952- تكشف عن مدى خضوع الفرد في آرائه – حتى فيما يتعلق منها بمدركات حسية محض- لضغط الجماعة ومسايرته لها، إنها تجربة العالم المشهور سولمون آش Solomon E. Asch (1907- 1996) - عالم النفس الإجتماعي -: بطاقتان كبيرتان على إحداهما امتد خط رأسي واحد، وعلى الأخرى خطوط ثلاثة مشابهة لهذا الخط، وكان على المتطوعين أن يحددوا - بعد النظر إلى كل من البطاقتين - أي الخطوط الثلاثة التي على البطاقة الثانية هوالمماثل للخط المفرد الذي على البطاقة الأولى، وكان آش قد جعل أحد الخطوط الثلاثة مماثلاً تماماً لذلك الخط المفرد بينما جعل الخطين الآخرين على درجة كافية من الإختلاف عنه، وأثناء إجراء التجربة أوعز آش لبعض الأفراد - الذين تواطأ معهم مسبقا - بأن يجهروا بإجابتهم - والتي كان غالطة - قبل أن يشرع المتطوعون الحقيقيون بالإجابة.

وجاءت النتائج مثيرة حقاً، فعندما كان المتطوعون الحقيقيون يصوغون إجاباتهم منفردين لم يعط أي منهم إجابة خاطئة، لكنهم بعدما سمعوا المتواطئين يعلنون كلهم معاً الإجابة الغالطة نفسها، تحولت الأغلبية إلى مسايرة المتواطئين بالإدلاء بالإجابة الخطأ[198]. وقد وجد آش أن نتائج تجربته مقلقة، فقد ختم مقالته بالقول: "إن اكتشافنا في مجتمعنا نزعة قوية إلى المطابقة conformity – حتى ليرتضي شبان أذكياء وحسنوا النية أن يقولوا عن الأبيض إنه أسود- أمر يدعو إلى القلق، فهويثير تساؤلات عن أساليب التعليم لدينا، وعن القيم التي يهتدي بها سلوكنا"[199].

إنَّ ما أكده أرسطومن نزوع الإنسان الظاهر إلى التقليد عبَّر عنه مارك توين Mark Twain(1835-1910) بأسلوبه الساخر فقال: العاديون من البشر محرومون من استقلال الرأي، لا يهم أحدهم التوصل إلى ابتكار رأيه الخاص بفعل الدراسة والتأمل، بل إنه لا يتلهف إلاَّ على اكتشاف الرأي الذي قال به جاره واتخاذه منهجاً بخنوع[200]. كلنا مقلِّد، ولكن على تفاوت، والغريب أننا قد ننساق إلى مجاراة الجماعة ومسايرتها حتى في أمور حساسة وخطيرة، فقد نغضُّ الطرف عن دخان يتصاعد من مكان ما إذا لاحظنا أن مَن حولنا لا يكترث،

---

[197] الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، القاهرة 1990، ص361.

[198] Jonas Stroebe. Hewstone, Sozialpsychologie, Heidelberg 2007, S.380
وللوقوف على دراسة آش أنظر: Scientific American، عدد نوفمبر 1955، المجلد 193، رقم 5، ص31-35، بعنوان: Opinions& Social Pressure by Solomon E. Asch. وحامد عبد السلام زهران، علم النفس الأجتماعي، القاهرة 1977، ص125-128.

[199] مجلة العلم الأميريكية أعلاه ، وقارن ب : بوكانان، مارك، الذرة الأجتماعية، القاهرة 2009، ص156.

200 - الذرة الاجتماعية، ص 149.

وهذه نظرية لا مبالاة المتفرج bystander apathy أوما سماه عالما النفس الإجتماعي بيب لاتاني Bibb Latane وجون دارلي John Darley: تجاهل الأغلبية pluralistic ignorance[201].

وعموماً يميل المرء إلى معايرة أي فكرة جديدة بما يدعم أفكاره ومعتقداته النمطية، وهذا ما يُدعى بـ"تحيز التأكيد/المطابقة" confirmation bias أوmyside bias، وعكسه تماماً تحيز التشكك disconfirmation bias حيث يتشكك المرء أويرفض كل ما يتعارض مع نمطياته[202].

فالتعريف القديم الذي قدَّمه أرسطوللإنسان على أنه حيوان إجتماعي لا يزالُ صحيحاً، بل إنه يزدادُ صِحةً وعمقاً، فالإنسانُ أكثر إجتماعية مما يُظن في العادة، إنه محكوم حتى في طريقة تفكيره ومسلماته التي ينطلق منها ويستند إليها بما يتيحه المجتمع، مما يُطبِّع أفراده به وينشّؤهم عليه، الأمر الذي يضمن تماسك المجتمع عبر قدر كبير من التجانس الفكري والثقافي، لكنه يقف في الوقت نفسه خلف أشكال كثيرة من التحيز والتعصب، بل الجمود والإنغلاق، قد تبلغ أحياناً حدّ مصادرة الرأي الآخر ومطاردة أصحابه، وأحياناً تصفيتهم جسدياً أورمزياً وأدبياً داخل المجتمع الواحد، أما بين المجتمعات فالأمر أوضح وأكثر حدّة وتمايزاً، وقد تفطن دعاةُ ورسل الحرية إلى هذه الحقيقة، فراحوا يقترحون توسل أساليب ووسائل تربوية للحدِّ من سلطان التقليد، والتخفيف من غُلواء التحيز للرأي الواحد، فها هوميشيل دي مونتين Montaigne يدعوالمعلم ليجعل تلميذه يُغربل كل شئ، ولا يضع شيئاً في رأسه بناءً على العرف المقرر والثقة، ولا يعتنق مبادئ أرسطو، أومبادئ الرواقيين أوالإبيقوريين، بل يضع أمامه هذه الآراء المتنوعة جميعاً، ويجيل نظره فيها موازنا ومقارنا بينها، ليختار من بينها ما يناسبه - إذا كان في مقدوره ذلك -، فإن لم يستطع فإنه سوف يبقى متشككاً، وإنما الحمقى وحدهم هم المتأكدون العنيدون[203].

والظاهر أنَّ برتراند راسلBertrand Russell(1872-1970) كان متأثراً بهذه الوصاة من مونتين، فقد نظر – وطالبنا بالنظر – إلى العملية التعليمية على أساس أنها مغامرة تهدف إلى نجاح الفرد في تحقيق إستقلاله وتفرده.[204]

---

[201] بريك، صالح، الكره أواللاتسامح مع الآخر، دمشق 2010، ص58-59.

[202] صالح بريك، نفسه، ص71. وانظر مقالة مطولة عنه في wikipedia تحت عنوان confirmation bias.

[203] Perry,Ralph Barton, The Humanity of Man, New York (1954), p. 27.

[204] رسل، برتراند، أسس لإعادة البناء الإجتماعي، بيروت 1987، ص 117-136 .

الإستثنائي وحده هوالقادر على إحتذاء مونتسكيوMontesquieu (1689-1755) في قوله: لوعرفت شيئا يخدم بلدي لكنه يضر الإنسانية فلن أكشف عنه، ذلك أنني مواطن عالمي أولا وبالضرورة، ومواطن فرنسي ثانيا وعن طريق الصدفة .

لكن إلى أي حدٍّ هي واقعيةٌ وممكنةٌ هذه الوصية المنفتحة والمتسامحة التي تتعارض مع متطلبات بلورة هُوية مجتمعية واضحة كما مع مقتضيات هذه الهوية؟ لوشئنا أنْ نكون أكثر تواضعاً لأمَّلنا في أن تنجح المجتمعات البشرية في اختزال المبادئ والعقائد التي يراها كل مجتمع أساسية وضرورية إلى عدد محدود منها، بحيث يمكن في المقابل أن تزداد المساحة التي تتاح لما لا نراه أساسياً وضرورياً من الآراء المخالفة والعقائد المغيرة، لونٌ من (الإقتصاد في الإعتقاد) ضروري لخلق مرونة أكبر وتسامح أعظم، كما لنجاح تربية نقدية تُدرك اتساع النسب إزاء ما يُدعى في كل مجتمع أنه مطلق. ومما يبعث على التفاؤل أنَّ إمكانات التواصل بين أرجاء عالمنا المختلفة لم تكن يوماً بالسهولة والسرعة التي صارت عليها اليوم في عصرنا الذي يمكن أن يُدعى بامتياز: عصر التواصل العظيم، حتى إنك يمكن أن تشاهد تفاصيل حادث ما وقع في بلدك أومحلتك - لم يقدر لك أن تسمع به بعدُ - من فضائية تبث من قارة أخرى. وأحسب أنَّ روديارد كبلنغ Rudyard Kipling(1865-1936) لوعاش في عالمنا اليوم لما قال عبارته المشهورة التي أطلقها بروح الجزم واليقين: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا East is east and west is west, and never the twain shall meet.

ولستُ أدري كيف لم يستفد كبلنغ من درس التاريخ الذي علَّم أنَّ الكشوف الجغرافية في القرون الوسطى ومطلع الحديثة وما ترتب عليها من تزايد الأسفار والإتصال بالعوالم الحضارية والثقافية الأخرى كان لها دور مرموق في زعزعة الثقة بالثقافة المحلية وحصريتها وتفوقها، وكيف بذرت بذور التساؤل والشك في العقائد السائدة كما المعايير الأخلاقية والعادات والتقاليد، فأي إنسان اتصل بثقافة أخرى لن يبقى هونفسه بعد ذلك، وعلماء الإجتماع يتحدثون عن ظاهرة الإنسان الحدودي أوالهامشي marginal man وهوالذي يعيش بين ثقافتين، يتأثر بهما ويستمد منهما فيغدومزيجاً جديداً لا يُحسب لإحداهما دون الأخرى. وقد لوحظ أن الناس الذين يعيشون قرب الموانئ البحرية يكونون عادة أكثر مرونة وتفتحاً، بحكم احتكاكهم بصنوف البشر الآخرين القادمين من أنحاء شتى من العالم.

لما قضى اللورد بيرون Lord Byron(1788-1824) فترة من عمره في اليونان ثم عزم على مغادرتها قال متفجعاً: يا فتاة أثينا، قبل أن نفترق أعيدي إليّ - آه- أعيدي إليَّ قلبي. ويعلِّق أمارتيا سن amartya sen بالقول: قد أثْرت هوية بيرون اليونانية المكتسبة حياته الخاصة إلى أقصى مدى، بينما أضافت أيضاً بعض

القوة لكفاح اليونان من أجل الإستقلال[205]. وبذكاء لاحظ سن على عمل أوزفالد شبنجلر oswald spengler الكلاسيكي الشهير (إضمحلال الغرب) إفراده مساحة كبيرة للتنافرات داخل كل ثقافة وللتشابهات التي يمكن رؤيتها بوضوح بين الثقافات، فقد احتج شبنجلر بأنه: ليس ثمة شئ محال في فكرة جلوس سقراط إزاء بيقور وخاصة ديوجين على ضفاف الغانج، بينما لودخل ديوجين أي مدينة غربية كبيرة فلن يُنظر إليه سوى باعتباره شخصاً أبله لا أهلية له[206].

وقد لاحظ المؤرخ البريطاني آرنولد توينبيArnold J. Toynbee(1889-1975) في نص نشرة عام 1973 أنَّ مسيرة البشرية تمت على ثلاث مراحل متتالية:

1- خلال المرحلة الأولى المرافقة لِما قبل التاريخ كانت الأتصالات بطيئة للغاية، لكن تقدم العلوم كان أكثر بطئاً، إلى درجة كان ممكن لأي جديد أن ينتشر في العالم كله قبل بروز جديد آخر. لذلك كانت المجتمعات البشرية على درجة متساوية تقريباً من التطور، وتجمع بينها صفات مشتركة لا تُحصى.

2- في المرحلة الثانية جرى تطور المعارف بوتيرة أسرع من وتيرة انتشارها، فتزايدت الفروقات بين المجتمعات في جميع الحالات، وقد استمر ذلك طوال آلاف من السنين الموافقة لما نسميه التاريخ.

3- ومؤخراً بدأت مرحلة ثالثة هي مرحلتنا التي تتطور فيها المعارف بإطراد، ولكن وتيرة انتشارها تسارعت أكثر بحيث تعود الفروقات بين المجتمعات البشرية لتتضاءل شيئاً[207].

يُقال: إنَّ للأفكار أجنحة، وأقول: ولكنها صارت في عصرنا هذا أقوى وأضخم وأكثر كفاءة، إنها أجنحة تحلق بسرعة الضوء.

حين شكك علم الإجتماع الغربي في الطبيعة الكونية الكلية للفكر البشري – وهي التي ظلت أشبه بالمسلمة- إنما هيأ لنشوء فرع جديد من فروع العلم هوعلم النفس الثقافيcultural psychology، ورغم ندرة الكتابات

---

[205] سن، أمارتيا، الهوية والعنف، الكويت 2008، ص49- 50.

[206] سن، نفسه، ص61.

[207] من أفضلها كتاب عالم النفس الأمريكي ريتشارد نيسبت Richard E. Nisbett بعنوان:
The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and why?
(نيويورك 2003) وقد صدر مترجماً إلى العربية في سلسلة عالم المعرفة في فبراير 2005 برقم 312، وكتاب Cultural Psychology لمؤلفه Michael Cole وله ترجمة عربية صدرت عن دار النهضة العربية، بيروت 2002.

- معلوف، أمين، الهويات القاتلة، بيروت 2000، ص82.

فيه فإنها مثيرة وباعثة على التأمل[208]. فقد لاحظ نيسبت – على سبيل المثال، وهوأحد المختصين بهذا الفرع - أنَّ الشرقيين مهتمون أكثر بالأوساط والبيئات، بينما يهتم الغربيون أكثر بالموضوعات، وأنَّ الغربيين أشدّ ميلاً إلى استعمال قواعد المنطق الصوري لفهم الأحداث، ولذا لاحظ أن الشرقيين أكثر ميلاً إلى البحث عن الحلول الوسطى بين المتناقضات الظاهرية، بينما ينزع الغربيون إلى تأكيد صواب اعتقاد ما دون سواه، وأنَّ الشرقيين ينظرون إلى العالم كتكوينات متداخلة، بينما يتعامل معه الغربيون كموضوعات مستقلة[209].

لكن قد يقال: إن الأنثروبولوجيا الثقافية، والجغرافيا الثقافية – وهي فرعٌ من فروع الجغرافيا البشرية- قد تناولتا من قبل بالرصد والتحليل ظاهرة التنوع والتمايز الثقافي بين المجتمعات والشعوب المختلفة، كلٌ من زاويته ومنهجه، فما الجديد إذن الذي قدّمه علم النفس الثقافي؟ فليس جديداً أنْ يُقال: إنَّ اختلاف ثقافات الشعوب يُعزى إلى كونهم واجهوا وخبروا جوانب مختلفة للوجود، كما إلى أنهم تلقّوا معلومات ومعارف مختلفة، فهذا معلوم وصحيح على الدوام، لكن هل يمكن أن يُزعم ويجادل بأن العملية المعرفية نفسها أي طرائق الإستدلال ليست واحدة في المجتمعات البشرية، وأنها تأتي أنعكاساً لـ وتبعاً للرؤية الكونية die Weltanschaung أي صورة الوجود ومعناه في الثقافة، وهي صورة تختلف من ثقافة إلى أخرى؟ هذا بالتحديد ما يجادل حوله علم النفس الثقافي[210]. وهذا بلا شك رأي ثوري جداً، وقد بيَّن نيسبت أنَّ الهياكل الإجتماعية ومعنى الذات يتلاءمان تماماً مع المنظومات العقدية والعمليات المعرفية – التي تختلف من ثقافة إلى أخرى- وهويرى أنَّ هذه المقاربة الجديدة بوسعها معالجة كثير من الظواهر، والجواب عن كثير من الأسئلة، وعلى سبيل المثال: لماذا تميز الصينيون القدماء في علم الجبر والحساب دون الهندسة التي كانت قلعة الأغريق؟ لماذا أبناء شرق آسيا أقدر على رؤية العلاقات بين الأحداث والوقائع من الغربيين؟ لماذا يتعلم الطفل الغربي الأسماء بدرجة أسرع كثيراً من الأفعال، بينما الشرقي يتعلم الأفعال بدرجة أسرع من الأسماء؟

---

[208] معلوف، أمين، الهويات القاتلة، بيروت 2000، ص82.

[209] نيسبت، ريتشارد، جغرافية الفكر، الكويت 2005، ص60.

[210] جدير أن أذكر هنا أنَّ هناك فرعاً آخر من فروع علم النفس يُدعى: علم النفس عبر الثقافي cross- cultural psychology وهوعلم يهتم بالسلوك الذي يحدث في حضارات مختلفة متأثراً بها، قاصداً إلى اختبار مدى عمومية القوانين السيكولوجية، فعلى سبيل المثال جرت دراسات كثيرة لتمييز العالمي في نظرية جان بياجيه من بين جوانبها الأخرى المرتبطة بالمتغيرات الثقافية، خصوصاً تلك المختصة بسويسرا، انظر محمود السيد أبوالنيل، علم النفس عبر الحضاري، بيروت 1988م. وهناك مجلة مختصة بهذا العلم هي Journal of Cross- Cultural Psychology (JCC) ولها موقع على الشبكة تحت عنوان: jcc. sagepub.com ومن المراجع المهمة في هذا العلم كتاب:
Cross- Cultural Psychology, Boston 2010Eric B. Shiraev,andDavid A. levy.

لماذا يلتزم الغربيون بالمنطق الصوري/ الشكلي في حين يميل الشرقيون إلى التفكير في ضوء القضايا واضحة التناقض؟[211].

فاختصاص شعبٍ ما بثقافته ورؤاه الكونية أكبر مما نَظنُّ في العادة، حتى قيل مرة: "إذا أردت القضاء على الشعب البروسي فعليك القضاء على مَثَله الأعلى أولاً" You can only exterminate the Prussian ideal by exterminating the Prusian.[212]

ولا يفوتنا أن نُذكِّر بسطوة الوعي/العقل الجمعي ,collective conscience – المصطلح الدور كايمي المشهور- الذي يتظهر بأنماط معرفية وسلوكية ينساقُ إليها الفرد بسلاسة دونما مقاومة، الأمر الذي يُفسر ما يبدوفي العادة أمراً فظيعاً غير قابل للفهم، كقتل المرء لجاره في حال وقوع حرب أهلية أوفتنة طائفية، كما وقع في أرمينيا وإسبانيا وألمانيا النازية ولبنان ويوغسلافيا سابقاً وفي رواندا - بين قبيلتي الهوتووالتوتسي – وفي العراق [213]، فالسلوك الجمعي collective behaviour ينطلق من ويتطابق مع الوعي/العقل الجمعي. وقد لاحظ بريان آرثر Brian Arthur - اعتماداً على علم النفس الحديث - أننا كبشر متوسطوالقدرة على المنطق الإستنباطي، بيد أننا فائقون في إدراك الأنماط أومقارنتها بسوابقها أومجاراتها[214]. كم هي موحية ومكثفة تلك الجملة التي أطلقها القديس أوغسطين - معبراً بها عن وعيه بعدم تمام وكمال وعيه بكل ما يشكل ذاته وشخصيته - : ليس بوسعي الإحاطة بكل ما هوأنا[215].

إنَّ سيرجيومورافيا Sergio Moravia عند حديثه عن ثقافية العقلي، أشار إلى أنَّ الثقافة هي ما يجعل شعور البشر بالألم متفاوتاً شكلاً وشدةً. ويصح الشئ نفسه على ما ينتمي إلى مقولات الحكمة والذاتية من حيث كون المعتقد – مثل الألم- ليس فقط حقيقة فيزيائية – كحد أدنى- بل إنه أيضاً خبرة experience، وهذه الخبرة مكونة من أشكال ومضامين ثقافية[216].

---

[211] جغرافية الفكر، ص18 و20.

[212] Burt, Cyril, How the Mind Works, (New York), 1934, p.199
وقد تقدم بيرت في كتابه هذابثلاث نظريات في تعليل اختلاف الشعوب في وجهات نظرها العقلية، وذلك في فصل: سيكولوجية الشعوب .

[213] يمكن مراجعة كتاب مارك بوكانان: الذرة الأجتماعية Mark Buchanan, the social Atom حيث قدَّم تحليلاً جيداً في الفصل السابع لكيفية عمل النمط في إنجاز المجازر الجماعية خاصة في الحروب الأهلية.

[214] الذرة الأجتماعية، ص115

[215] الحناوي، رؤوف سعيد، اللاوعي الجمعي، بيروت 2009، ص17.

[216] Sergio Moravia في كتابه The Enigma of the Mind، كيمبردج 1995، الترجمة العربية: لغز العقل، ترجمة عدنان حسين، دمشق 2002، ص295- 296.

ثمة فرضية في الأنثروبولوجيا وعلم اللغة تُعرف بفرضية سابير وورف Sapir Whorf hypothesis فحواها: أنَّ الثقافات المختلفة كما اللغات المختلفة تعني عقليات مختلفة، فلا توجد عقلية واحدة كونية، بمعنى أن هناك عوالم متعددة لا عالم واحد كما يُظَنّ، وأننا في النهاية أسرى في سجون اللغة، وقد صبَّت هذه الفرضية في صالح النسبية الثقافية، واستفاد منها دعاة ما بعد الحداثة.

وواضح أنَّ هذه الأفكار كلها تتوافق وتدعم المنظورية perspectivity، أي الفكرة القائلة: إنَّ معرفتنا بالواقع لا يمكن أبداً أن تكون غير موسوطة، بل تتوسط فيها دائماً وجهة نظر معينة، أومجموعة من النوازع أو– وهوالأسوأ من ذلك كله- الدوافع السياسية الفاسدة، كالإنحياز إلى جماعة أوأيديولوجيا سياسية[217].

2 علوم الدماغ والأعصاب وحرية التفكير

بقى الآن أن نلقي ضوءاً كاشفاً على أحدث إسهامات علوم المخ والأعصاب في دراسة موضوع التفكير والإدراك/ الوعي، الأمر الذي كان سيتنكر له أي فيلسوف مثالي، ويراها محاولة محكوماً عليها بالفشل مسبقاً أن يبحث عن أسرار الوعي في ذلك الجزء الهلامي الذي لم يَر أرسطوله وظيفة أكثر من تبريد الدم.

لقد بدأ فرويد الشاب Sigmund Freud(1856-1936) حياته العلمية بدراسةالجهاز العصبي، معتقداً أنَّ أسرار الحياة العقلية ستتضح له من خلال فهم عمل المخ، لكنه سرعان ما اكتشف أنَّ الأدوات المتاحة لدراسة المخ ليست متطورة بالقدر الكافي لتطبيق إعتقاده عملياً، ومن ثَمَّ اتجه إلى تبني منهج نفسي خالص[218]. ومن جهة لاحظ فرانتز كافكا Franz Kafka(1883-1924)– وربما بتفجع يائس مشوب بتأثر بأفكار المدرسة السلوكية - أنْ ليست ثمة ما يُسمى ملاحظة عن العالم الداخلي تماثل الملاحظة عن العالم الخارجي[219].

حتماً كان سيكون فرويد وكافكا مندهشين – وربما راضيين- جداً لوأدركا المدى البعيد الذي بلغه العلم في مراقبة سيرورات اشتغال الدماغ، بما فتح كثيراً من المغالق وحلَّ عدداً من أشد الألغاز استعصاء وغموضاً. لقد صرنا أمام علم جديد – وإنْ كان يناقش المسائل القديمة- مثير، علم الإدراك أوالإستعراف cognitive science الذي تفرع منه علم آخر هوأشد إثارة وجِدّة، علم الأعصاب المعرفي cognitive

---

[217] سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت 2006، ص36.

[218] The Next Fifty Year, edited by John Brockman, New York 2000, p.243

[219] Johnson, Steven, Mind Wide Open: Your Brain and the Neuroscience of Everyday Life, New York (2004), p.1

neuroscience، وهوالعلم الذي يدرس الأسس العصبية للعمليات الإدراكية/ المعرفية، ويتشارك مسائل كثيرة مع علم الأحياء العصبي neurobiology وعلم النفس المعرفي العصبي cognitive neuropsychology،وهكذا لم تبق الإبستيمولوجيا مبحثاً فلسفياً محضاً، فقد صارت ميداناً لنشاط عدد من العلوم والتخصصات المستحدثة.

ومن أهم المسائل التي يتصدى لدرسها علم الأعصاب المعرفي مسألة حرية الإرادة، وهنا بالذات تنطوي مسألتُنا التي تعنينا وهي مسألة حرية التفكير والإعتقاد[220].

قد يجادل بعضهم بأن فعلاً ما ليس إلاَّ الحلقة الأخيرة من سلسلة يمكن الرجوع معها حتى ننتهي إلى وقائع محددة تتعلق ببيئة الفاعل من جهة وبجيناته من جهة أخرى، فما الشخصية كلها في النهاية إلاَّ دالة function لتفاعل الوراثة مع البيئة[221]، لكن حتى الآن فما من جديد في هذا الطرح، الجديد يبدأ مع الكشف عن التأثير الكبير لما يجري في الدماغ على سلوكنا. ففي تجربة أجراها شاشتر ورودين Schachter& Rodin لاختبار تأثير التلف الواقع في منطقة تحت المهاد البطنإنسية ventromedial hypothalamus – المختصة بزوال الشعور بالجوع، مقابل تحت المهاد الجانبية lateral hypothalamus المختصة بإحداث الشعور بالجوع – على مجموعة من الأشخاص البدينين، اتضح أنهم يتناولون كمية ضئيلة من الطعام إذا كان عليهم أن يبذلوا مجهوداً في تهيئته كتقشير البندق، على أنهم يتناولون كميات كبيرة إذا لم يُكلفهم ذلك بذل جهد خاص كأن يكون مقشوراً[222].

ماذا عن كيمياويات الدماغ والتي ثبت تأثيرها الذي لا يُنكر في حالاتنا المزاجية وفي مظاهر سلوكنا المختلفة؟ يكاد الناس المتعلمون كلهم اليوم يعرفون شيئاً عن الدوبامين dopamine، والسيروتونين serotonin، والأوكسيتوسين oxytocin وغيرها من النواقل العصبية التي تشتغل على المشابك synapse، فالدوبامين يرتبط بأجهزة المكافأة في دماغنا، وكل مادة أوسلوك يحفز إفراز الدوبامين يسهل أن يصبح إدمانياً، في حي

[220] مع تسليم جون سيرل John Searle بأنَّ مشكلة حرية الإرادة freedom of the will مشكلة جدية وصعبة للغاية فإنه يرفض الإعتراف بانطواء مشكلة حرية الإدراك فيها، ذلك أنه لا يرى إشكالا في قضية حرية الإدراك freedom of perception، مستنداً في هذا على تفريق من رأيي أنَّ من اليسير تزييفه، انظر:
Searle, John, Mind A Brief Introduction, New york (2004), p.217
وقد عالج سير مشكلة حرية الإرادة من منظور علم الأحياء العصبيفي كتابه
Freedom and Neurobiology, (New York), 2007

[221] Neurosciense Challenges Old Ideas about Free Will. In: Scientific American, November 2011

[222] Schachter, Stanley. and Judith Rodin, Maryland Erlbaum 1974, Obese Humans and Rats.

يساعد السيروتونين على تهدئة توتراتنا وإحباطاتنا وتقلبات مزاجنا، أما الأوكسيتوسين فهوهرمون الحب الذي يُفرَز عند شعورنا بالقرب والتعلق بشخص ما[223].

وقد كان عالم النفس الأمريكي روبرت كلونينجر Claude Robert Cloninger قبل عدة عقود (1986-1991) اقترح ما دعاه: النموذج الإجتماعي الحيوي للشخصية biosocial model of personality والذي يعتمد على أسس ثلاثة تقابل النواقل العصبية الرئيسة: السيروتونين والدوبامين والنوربينيفرين norephinephrine - كما يُدعى في أميركا، وفي أوربا يُدعى نورأدرنالين noradrenaline - : السيروتونين لتجنب الأذى harm avoidance والدوبامين للإبداعnovelty seeking والنوربينيفرين لإنتظار الإثابة/ المكافأة[224]reward dependence.

وقد بلغ من قوة الأثر الذي أحدثته هذه الإكتشافات أن نصار مألوفاً إلى حد كبير حصول مجادلات جدية حول التضمينات القانونية، خاصة جنائياً، لهذه الحقائق، فها هوعالم الأعصاب الشهير Michael S. Gazzanigaيذكر أنَّ من النادر أن تقبل المحاكم بمسوح الدماغ brain scans وسواها من الأدلة العصبية، لكن مع نضوج علم الأعصاب قد يتزايد إدراك القضاة بأنَّ تلك المسوح ذات صلة بنقاط الجدل المطروحة حول الحالة الذهنية للمتهم، أوحول مصداقية شاهدٍ ما، فعلم الأعصاب يتيح فهما أعمق للأسباب العصبية للسلوكات المعادية للمجتمع وغير القانونية. وفي مقابل موقف القضاة المتنكر يرغب محاموالدفاع في اعتماد تلك المعطيات لإثبات أنَّ لدى المتهم إضطراباً عاطفياً أوفكرياً معيناً كاختلال التقدير flawed judgment أواختلال الأخلاقية morality أواختلال في ضبط النزوات impulse control.

ومن رأي غازانينعا أنَّ علم الأعصاب قد يهزُّ فهم المجتمع لمعنى (الإرادة الحرة)، وتحديد أفضل الطرق لتقرير متى يجب عدِّ أحدهم مسؤولاً عن الأفعال المعادية للمجتمع.كما ذكر أنَّ المعتلين نفسياً (السايكوباثيين) psychopaths رغم أنهم يشكلون أقل من 1% من عامة السكان إلاَّ أنهم يشكلون 25% من نزلاء السجون، وقد ربط عدد من الدراسات الإعتلال النفسي بنشاط دماغي غير عادي، كما اقترحت دراسات أخرى أنَّ المصابين بالإعتلال النفسي قد يعانون عطباً في بُنى الجهاز الحوفي (اللمبي) limbic system، وهوالجهاز

---

[223] نشرت مجلة Scientific American في عددها الصادر في أبريل 2009 المجلد 25 مقالة لباول زاك Paul Zak أستاذ الأقتصاد وأستاذ طب الأعصاب الأمريكي بعنوان: البايولوجيا العصبية للثقة The Neurobilogy of Trust عرض فيها لدور الأوكسيتوسين في بناء وتدعيم الثقة بين الأشخاص كما الأمانة أيضاً وأنَّ نقصه يؤثر بالسلب على التفاعلات/ التآثرات الإجتماعية interactions sociales.

[224] Jay C. Thomas and Daniel L.Segal, Comprehensive Handbook of Personality and Psychopathology, (New Jersey), 2006, Vol.1,Pp.278-279..

الذي يساعد على توليد العواطف. دراسات أخرى بينت أنَّ لدى هؤلاء المعتلين نفسياً تشكيلة من التوصيلات غير العادية بين مناطق الدماغ.[225]

وفي حوار مثير مع Gazzaniga[226] ذكر أنَّ علم الأعصاب أظهر أنَّ قرارنا بفعل ما، يتم إتخاذه قبل أن نشعر به حتى، وهكذا فبدلاً من الجواب عن السؤال القديم حول ما إذا كان الدماغ هوالذي يقرر قبل العقل، صار التساؤل عما إذا كانت هذه الطريقة أصلاً صحيحة في التفكير حول كيفية عمل الدماغ.

يذكِّرني هذا بتلك التجربة المثيرة التي قام بها عالم النفس الألماني بنيامين لبت Benjamin Libet(1916-2007) في ثمانينيات القرن العشرين، وعُرفت باسم Libet-experiment، وهي تجربة مثيرة، كونها تعاكس تماماً الكيفية التي ظللنا نعتقد أن عقولنا تعمل بها: العقل الواعي يجترح قراراً ما، فيصدر أمره والبدن بدوره يستجيب، لكن تجربة لبت طلعت علينا بما يقلب هذا الإعتقاد رأساً على عقب، بكل معنى الكلمة، فما يحدث هوأنَّ إدراكنا للقرار الواعي لا يحدث إلاَّ بعد الشروع الفعلي في الفعل، بمعنى أنَّ المبادرة ليست للعقل الواعي بل للمخ الغرزي، لقد استخدم لبت أقطاباً كهربية وصلها باللحاء المخي cerebral cortex للمتطوعين الذي طلب منهم القيام بأفعال سهلة كضغط زر، وكان عليهم أن يرصدوا اللحظة التي يشعرون فيها تحديداً بالدافع للقيام بهذا الفعل وهوالضغط على الزر، لقد اكتشف لبت وزملاؤه أنَّ المتطوعين كانوا يضغطون الزر بعد زهاء خُمس الثانية من اتخاذ قرار الضغط، لكن التسجيلات الكهربية بينت أنَّ انطلاق النشاط المخي يحصل قبل ذلك بنحونصف ثانية بما يزيد عن 300 مللي/ثانية قبل أي إدراك لدافع ضغط الزر!![227].

وعوداً إلى تجربة سولومون آش الشهيرة فإن النسخة الجديدة منها أكثر إثارة وأهم دلالة، ففي عام 2005 قام فريقٌ من الباحثين بإشراف عالم الأعصاب غريغوري بيرنزS. Berns Gregory من جامعة إمري Emory University. بأطلانطا بتجربة مثيرة مشابهة استخدم فيها تقنية MRI، طُلب فيها من المشتركين النظر إلى صور فوتوغرافية لأشكال ثلاثية الأبعاد مختلفة في الظاهر ثم تقرير ما إذا كانت مختلفة حقاً أم أنها لشئ واحد أخذت له صور من زوايا مختلفة؟ وكما فعل آش من قبل فقد تمَّ التواطؤ مع بعض الأشخاص ليقدموا إجابات غالطة، وكانت النتيجة أنَّ المتطوعين الأصليين قدموا إجابات صحيحة حين كانوا مستقلين

---

[225] Gazzaniga, Neuroscience in the Courtroom. In: Scientific American, October 2011
[226] Scientific American, Nov.2011
[227] Libet, Benjamin: Do We Have Free Will? In: Journal of Consciousness Studies, 5,1999, p.49
وأيضاً مقالة ليبت في العدد الثامن لعام 1985 من دورية Behavioural and Brain Sciences .

.

بأنفسهم، لكن كلما تدخل المتواطئون انصاع المتطوعون الأصليون فتنازلوا عن قناعاتهم لصالح الأغلبية، وذلك بنسبة 40% من مرات إجراء التجربة. إلى الآن ما من جديد، إنها مجرد صورة أخرى، أوتنويع - لا يشكل فرقاً - على تجربة آش. الجديد – والذي شكَّل مفاجأة- تمثل في أنَّ الصور المأخوذة بتقنية MRI أكدت أن المتطوعين لم يكونوا يسايرون الجماعة فقط، بل كانوا بالفعل يرون الأشياء على ذلك النحوالخاطئ الذي ألهمته الأغلبية، وبتعبير مصححي التجربة فإنَّ: التركيبة الأجتماعية تُبدِّل في إدراك الفرد للعالم، وذلك أنَّ أولئك المتطوعين المخدوعين بلغ نشاط المخ لديهم أقصاه في التلافيف الواقعة بين الجداريات intraparietal في الجانب الأيمن، حيث يجري تكريس الوعي بالمكان، ولم يبلغ أقصاه كما هومتوقع في الحيز الأمامي forebrain وهوالحيز المتخصص في التخطيط وحل المشاكل حتى يُقال: إنَّ المتطوعين قرروا مسايرة الأغلبية عن وعي منهم وإدراك لحقيقة أنهم يتكيفون ويُسايرون الجماعة، كلاَّ، فما حصل هوأنهم رأوا الأمور على ذلك النحوبالفعل، لقد تغيَّر العالم! ومرة أخرى إنها المطابقة الأجتماعية social conformity[228].

يزدادُ الأمر إثارة وإقلاقاً لنا على مدى استقلاليتنا وحريتنا في فهم الأشياء، والشعور بها، وتقييمها، بالحديث عن الخلايا العصبية المرآوية mirror neurons والتي اكتشفها العالم الإيطالي جياكوموريزولاتي Giacomo Rizzolatti، وتتواجد في الفص الجبهي في مقدمة الدماغ، وهي بتبسيط شديد: الخلايا الناقلة للأحاسيس من شخص إلى آخر، حتى اقترح بعضهم أنها هي المسؤولة عن ضحك شخص حين يرى آخر يضحك، ما يُعرف بظاهرة كاربنتر Carpenter- effect. أما أنَّ لها دوراً في التعليم بالمحاكاة فهذا ما يؤكده ماركوبولوعلم الدماغ راما شاندران Vilayanur Ramachndran، مضيفاً أنَّ ذلك هوالذي ساعد على قيام الحضارات، وإلاَّ لاستغرق ذلك أضعاف أضعاف الوقت الذي مر بالفعل[229]. فقط من حوالي 75- 100 ألف سنة حصل تطور وانتشار مفاجئ وسريع لعدد من المهارات الإنسانية، كاللغة، واستعمال الأدوات، وإشعال النار، واستخدام الملاجئ، والقدرة على التواصل الجيد مع الآخر عبر فهم وتفسير تصرفاته، وذلك رغم أنَّ الدماغ قد وصل إلى حجمه الحالي منذ حوالي 300- 400 ألف سنة خلت، وهنا يدَّعى شاندران أنَّ ذلك حصل بسبب الظهور المفاجئ للخلايا المرآوية، التي سمحت بتقليد ومحاكاة أفعال الآخرين ما يجعل التطور أقرب

---

[228] راجع مقالة Burns وزملائه في العدد 58 لعام 2005 من دورية وهي بعنوان:

Biological Psychiatry, pp. 245- 253, Neurobiological Correlates of Social Conformity and Independence During Mental Rotation.

[229] Rizzolatti, Giacomo, Craighero, laila (2004),,,The Mirror- Neurons System"
In: Annual Review of Neuroscience 27: 169- 192. Neuroscience, edited by Thomas Heinbockel, Croatia 2012, Pp. 61-62

وكذلك الفصل الرابع من كتاب شاندران:

The Tell- Tale Brain, london 2011 :وعنوان الفصل هو Neurons That shaped Civilization.

إلى لامارك منه إلى داروين، فالتطور الدارويني يستغرق مئات الآلاف من السنين، فلكي يطور الدب القطبي معطفاً فذلك سيستغرق منه آلاف الأجيال، لكن طفلاً بشرياً يراقب والده يسلخ فروة دب قطبي يتعلم ذلك بخطوة واحدة، وهكذا فما يتعلمه الدب القطبي في 100 ألف عام يتعلمه الطفل البشري في 5 دقائق، ومن ثم تنتشر هذه المهارة كمتتالية هندسية عبر الجماعة. وقد أخذت الخلايا المرآوية طريقها إلى علم الأعصاب الأجتماعي scocial neuroscience فضلاً عن إمدادها لعلم الأعصاب المعرفي.

تجربة أخرى جاءت لتؤكد ما أدركه حكماء البشر – لا الدهماء بطبيعة الحال- من قديم، وهو:

أنَّ عين الرضا عن كل عيب كليلة............... ولكن عين السخط تبدي المساويا

وقد كان فرنسيس بيكن Francis Bacon كتب في الآلة الجديدة Novum Organum يقول: إنَّ الفهم البشري إذا انتحل مرة رأياً ما، فإنه يميل إلى كل الأشياء التي تدعم ذاك الرأي وتتفق معه، إما الأشياء الأخرى الكثيرة وذات الوزن التي تعارض ذاك الرأي فإنه ينزع إما إلى إهمالها، وإما إلى احتقارها وازدرائها. بهذه المقبوسة من بيكن استهل مايكل شيرمر Michael Shermer مقالة في العالم الأمريكي بعنوان: The Political Brain عرض فيها ملخصاً للتجربة التي أجراها فريق من الباحثين بقيادة عالم النفس دروستون Drew Weston من جامعة إموري، وكان المتطوعون فيها جماعتين، واحدة تناصر المرشح الجمهوري جورج بوش، والأخرى تناصر المرشح الديمقراطي جون كيري – وذلك أثناء المعركة الإنتخابية على رئاسة الولايات المتحدة في عام 2004- وقد اطَّلع أفراد كل من المجموعتين على نبذ من تصريحات كل من المرشحين، يناقض فيها المرشح نفسه بشكل واضح، وتمت مراقبة نشاط المخ في الأفراد المختبرين، وكانت النتيجة لافتة، حيث لم يجد وستون وزملاؤه أي نشاط زائد في مناطق المخ التي يقع عليها العبءُ أثناء التقييم، أي المنطقة التي يتم فيها التعليل أوالتفسير العقلي وتدعى dorsolateral prefrontal cortex، لكنهم لاحظوا النشاط في تلك المنطقة المتعلقة بالإنفعال وحل النزاعات وهي orbital frontal cortex حيث تتم معالجة المشاعر والعواطف، كما في منطقة anterior cingulate المختصة بحل النزاعات والـ posterior cingulate المعنية بإصدار الأحكام حول المحاسبة الأخلاقية. وقد كتب وستون معلقاً: لم نر أي تفعيل متزايد لتلك الأجزاء من الدماغ المرتبطة بالتفكير العقلاني، ومارأيناه بدل ذلك شبكة من دوائر الإنفعال تضئ، بما في ذلك تلك المفترض أنها تشارك في تنظيم العواطف، وأخرى معنية بحل النزاعات. ومن المثير أنه تم تفعيل/ تنشيط دوائر عصبية منخرطة في إثابة/ مكافأة سلوكات انتقائية.

بشكل أساسي بدا وكأن الأنصار يديرون الـ"كاليدوسكوب" kaleidoscope (المشكال) الإدراكي كيما يصلوا إلى الإستنتاجات المطلوبة[230].

لسنا إذن تلك الكائنات العقلانية – على الأقل دائماً- فنحن متورطون -وربما دون أن ندري - في أغلب أحوالنا في تمثل الواقع وإعادة إنتاجه عاطفيا/ إنفعالياً بحراة، بدل استقباله عقلياً وببرودة! وهنا يثور السؤال الإشكالي المزعج:هل نرى فنصدق؟ أم نصدق فنرى؟ بمعنى أنَّ النظرية وليدة الملاحظة، أم أنَّ الملاحظة يمكن أن تكون وليدة النظرية؟ ضرب إدغار موران E. Morin مثلاً من نفسه، فقد شاهد ذات مرة سيارة ستروين تصدم دراجة حين كانت إشارة المرور حمراء، وأدلى بشهادته لصالح الضحية راكب الدراجة، لكن ثبت بعد ذلك بالأدلة أنَّ سائق السيارة هوالذي اجتاز الشارع في الإشارة الحمراء، وصدم بدراجته سيارة الستروين المتوقفة، وقد فسَّر لنا موران هلوسته بأن من المعقول أنَّ الكبير هوالذي يصدم ويوقع الصغير، وهذا ما جعله يرى الأمر خلاف الواقع[231].

ولنتذكر أنَّ علماء وظائف الأعضاء منذ زمن بعيد صنفوا شبكية العين بوصفها جزءاً من الدماغ لا جزءاً من العين، هذا لأنك إذا رصدت جنيناً في طور النموفإن الشبكية تتشكل من الخلايا نفسها التي تنتج الدماغ وبقية الجهاز العصبي المركزي. وحقيقة أنَّ الشبكية هي المنطقة التي تبدأ فيها معالجة المعلومات البصرية تعني أنها تعمل كجزء من الدماغ أيضاً[232]. وبتبسيط شديد: العينُ مثلاً تلتقط صوراً كمعطيات متفرقة يتم تجميعها في المخ أي ربط بعضها ببعض، وذلك في مناطق مختلفة تعرف بمناطق الترابط association areas ومن ثم تفسيرها، وهذا ما يُفسِّر لنا كيف نقرأ الكلمات المغلوطة طباعياً بشكل صحيح، أي كيف نراها صحيحة لا مغلوطة، لأنَّ الدماغ هوالذي يترجم الغلط إلى صواب أحياناً، فالإدراك هوبمعنى ما عملية ترجمة.

إنَّ كون العاطفة والإرادة تلعبان هذا الدور المهم في تحديد ما نرى وما ندرك – صَدِّق تَر- موضوع لم يطرح اليوم أوأمس القريب، إنه حاضرٌ في أذهان المفكرين عبر التاريخ، فما من فكر معتبر في أي حقبة من الحقب إلاَّ وناشد الباحثين عن الحقيقة النزاهة وتحكيم الدلائل، شئٌ ما قريب مما صرنا ندعوه في عصرنا (الموضوعية)، والبعد عن الإنفعال بكل عاطفة أوتحيز ليس من جنس الأدلة. وليم جيمس William James لم يكن بدعاً من المفكرين بخصوص هذه المسألة – مسألة إدراك دور العاطفة والإرادة في الإعتقاد- لكن ما

[230] Shermer, Michael, The Political Brain. In: Scientific American, june 2006

[231] انظر: موران، إدغار، مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطون حمصي، دمشق 1993، ص15.

[232] انظر: تريفل، جيمس، هل نحن بلا نظير؟ سلسلة عالم المعرفة عدد 323، الكويت، يناير 2006، ص99.

ميَّز طرحه هوأنه أنكر إمكانية التفكيك بين الإعتقاد من جهة وبين العاطفة والإرادة من جهة أخرى في بعض المسائل، وبنى طريقته في ذلك على التمييز بين ثلاثة أنواع من الإختيار:

1- حي أوميت living or dead
2- اضطراري أوممكن التجنب forced or avoidable
3- مهم أوغير مهم momentous or trivial

وقد عيّن الضروري الحي المهم منها ليكون هوالإختيار الحقيقي، وكتطبيق فإنه مثَّل بعقيدة بعض المسلمين في المهدي، فهي عندهم خيار حقيقي بينما لا تعني شيئاً بالنسبة لشخص مسيحي، وإذا ما فُرض أنَّ المهدي كتب يخاطب المسيحيين بأنَّ: من آمن به فله النجاة والنعيم المقيم، والاَّ حاق به الغضب وصار من الخاسرين، فمنطقه هذا والذي هوكرهان باسكال الشهير، لن يقنع المسيحي، لأنَّ الفرض الذي قدَّمه المهدي فرض ميت، ولن يجد المسيحي في نفسه ميلاً للعمل بما يتناسب معه على فرض صحته. على كل حال واضح أنَّ وليام جيمس يتحدث عن ضروب من الإعتقاد مشتقة من معتقدات وآراء سابقة عليها وضمن هذا الإطار فكلامه على درجة ملحوظة من الصحة والواقعية[233].

بليز باسكال يتحدث من طرفه عن إرادة الإلحاد، ووليام جيمس يتحدث من جهته عن إرادة الإعتقاد، ثم يأتي سيل من التجارب ليؤكد إمبريقياً أنَّ إرادتك السابقة وعاطفتك يحملانك على فرز العالم وغربلة الواقع بطريقة انتقائية، يتم فيها ما هوأبعد من مجرد التكيف والمسايرة بدافع الرغبة أوالرهبة، إعادة انتاج الواقع بما يدعم رؤيتنا واعتقادنا الحاصل، وتأتي تفريسات scans المخ لتؤكد هذه الحقيقة المثيرة.

يفضي هذا الكلام إلى حديث عن علم مستحدث وهوعلم اللاهوت العصبي neurotheology – ويعرف ايضا بعلم الأعصاب الروحي spiritual neuroscience- وهوعلم يدرس المشاعر والتجارب الدينية والروحية بآليات علم النفس وعلم الأعصاب، ويعنى بالتآثر الحاصل بين الدماغ والتجارب الروحية الدينية. ومن المفهوم أن يكون علما مثيرا للجدل في كلا الوسطين الديني والعلمي، فمن بين دعاواه التي يجادل عنها أنَّ الدماغ لا يتيح فقط الفرصة للتجربة الدينية بل أيضاً لتمريرها عبر الجينات كآلية فيزيائية متميزة في النقل الثقافي، الأمر الذي يسمح بانتخاب الدين كسلوك تكيفي[234].

[233] James, William, The Will to Believe, New York (1912), Pp.1-7.

[234] قارن بفكرة الميمات الثقافية عند ريتشارد دوكنز Richard Dawkins في كتابه الشهير "الجين الأناني" The Selfish Gene وكذلك ب Matthew Alper في كتابه The God Part of the Brain وأيضا ب Kluger, Jeffrey, Is God in Our Genes? In: Time Magazine, Oct. 25, 2004.

في وثائقي لقناة BBC البريطانية في برنامج الأفق BBC´s Horizon Programبعنوان „God on the Brain“ تم عرض تجربة مبتكرة لإثارة الفص الصُدغي temporal -lobe في الدماغ غبر خوذة توضع على رأس المريض دُعيت بـ"خوذة الإلة" God helmet تعمل على تنشيط وإثارة مراكز في المخ باستخدام المجال الكهرومغناطيسي[235]، فهذه الخوذة تولد مجالاً كهرومغناطيسياً يستثير الفصوص الصدغية.

وقد قام عالم النفس الكندي د. مايكل بيرسنجر Michael Persinger- وهومخترع هذه الخوذة- بتكرار التجربة على عدد وافر من الأشخاص، كان هونفسه في طليعتهم، وقد كتب يقول: لقد شعرتُ بالإله لأول مرة في حياتي، كما أبدى الأشخاص الذين خضعوا للتجربة الذين تجاوباً روحياً كبيراً عبر تنشيط ذلك المركز[236].

هذا وقد لاحظ د. بيرسنجر أنه عند استثارة تلك الفصوص بالمجال الكهرومغناطيسي فإن الشخص المختبر يشعر بأنَّ هناك من يحضر معه في المكان ويراقبه، وقد أطلق بيرسنجر على هذا الشعور إسم: الحضور المحسوس sensed- presence[237].

ولكن عالم الأحياء التطوري المشهور ريتشارد دوكنز – والذي قبل بدخول التجربة- لم يُبد أي تأثر على الأطلاق، سوى شعوره بضيق وتُبرم من الظلمة الحالكة التي وجد نفسه في خضمها، ورغم أنَّ د. بيرسنجر قد استثار في البداية الفص الصدغي الأيمن لدوكنز، ثم الفصين معاً: الأيمن والأيسر، وذلك لمدة 40 دقيقة، فقد ظلت النتيجة هي ذاتها: لا شئ. ويفسِّر بيرسنجر هذا - من جهته - بأنه توصل من خلال استبيان كان قد أعدَّه لهذا الغرض إلى أنَّ هناك متصلاً continuum لحساسية الفص الصدغي لدى الأشخاص temporal lobe sensitivity، وأنَّ د. دوكنز قد أظهر استجابة هي أقل بكثير جداً من متوسط الإستجابة لدى الأشخاص العاديين. وجدير بالذكر أن بيرسنجر كان قد أجرى تجاربه على أكثر من ألف شخص[238].

وتتعدد التفسيرات لهذه التجربة ونتائجها كثيراً، من بيرسنجر إلى راماشاندران ومايكل شيرمر وأندرونيوبيرغ Andrew Newberg وريتشارد دوكنز.

فدوكنز في كتابه "وهم الإله " The God Delusion أعرب عن أنَّ اهتمامه ينصب على التفسير الداروِيني، بمعنى أنه لووجد علماء الأعصاب مركز إله في المخ، فالداروِنيون - ودوكنز كمثال - يريدون أن

---

[235] إسم الجهاز تحديداً: المنشط الدماغي المغناطيسيTranscranial magnetic stimulator

[236] حول تجربة الإله هذه يمكن الرجوع إلى

Mario Beauregard& Denyse Oleary, the spiritual brain, New York 2007, chapter 4: the strange case of the God helmet p.79.

[237] Shermer, Michael, The Sensed-Presence Effect. In: Scientific American, April 2010.

[238] Beaubegard, The Spiritual Brain, Pp.80- 81.

يفهموا سبب تفضيل الإنتخاب الطبيعي لذلك، لماذا نجح أسلافنا الذين كانت لديهم جينات تسعى لتطوير مركز الإله في المخ في البقاء وإمتلاك أحفاد أكثر من الذين لم يكن لديهم هذا المركز؟[239].

وتبقى جهود أندرونيوبيرغ Andrew Newberg – رئيس مركز الدراسات الروحية والعقلية بجامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة – ذات أهمية خاصة، من حيثيتين: الأولى كونها امتدت زهاء ربع قرن، والثانية كونها على درجة عالية من التخصص والدقة. وقد عرض لها في عدد من الكتب[240] .

كما أنَّ د. جيمس أوستن James H. Austin وهومن كبار مساعدي راما شاندران قد درس الموضوع تجريبياً بما في ذلك تجاربه هوالروحية في كتابه الكبيرZen and Brain .

ومن الملاحظات المثيرة التي سجلها أولئك العلماء أنه في حالتنا الطبيعية تكون منطقة تربيط التشكيل orientation association area OAA عالية النشاط - وذلك كما يُظهر هذا التصوير بكاميرا spect-أي التصوير المقطعي بانبعاث فوتون مفرد single photon emission computed tomography- . وهذه المنطقة موزعة على كلا فصي الكرة الدماغية، في النصف الأيسر يتم إدراك صورة ثلاثية الأبعاد لبدننا المادي، أما الأيمن فمسؤول عن تحديد موضع بدننا وعلاقته بما حوله، أي يتم في النصفين تحديد الذات والمحيط، لكن كاميرا spect أظهرت خمولاً واضحاً في نشاط هذه المنطقة لدى العُبَّاد monks في ذروة نشاطهم التأملي، ما يؤدي إلى فقدان التمييز بين (الأنا) و(الوجود) أي التوحد مع العالم - الذي عبَّر عنه آخرون بالتوحد مع الله union with god- .وقد لاحظ أندرونيوبيرغ وزميله الراحل يوجين داكويلي Eugene Dáquili من قسم الطب النووي nuclear medicine بجامعة بنسلفانيا- بتطبيق التقنية ذاتها على مجموعة من الرهبان أثناء انخراطهم في نشاط تأملي لذواتهم كمتوحدين مع كل المخلوقات أنَّ هناك تغيرا ملحوظاً في النشاط العصبي للفصين الجبهي والجداري من المخ frontal & parietal lobes، كما في اللوزة أيضاً amygdala، في تأكيد مادي على وجود ارتباط مباشر لا يُنكر بين التجارب الروحية وبين مناطق محددة في المخ.

---

[239] Dawkins, Richard, The God Delusion, London 2006, p.168 and BBC´s, Horizon Program „God on the Brain“ and Shermer, Michael, How We Believe, New York 2003 . And Alper, Matthew, The God Part of the Brain, Naperville, Illinois 2008 and Searching for God in the Brain. In: Scientific American, Oct.2007.David Biello, David .

[240] منها:

Principles of Neurotheology, How God Changes Your Brain?, Why God Wan´t Go Away?, Born to Believe, Why We Believe What We Believe?, God and Brain.

فعندما كان الرهبان في خضم تجربتهم كشف مسح الدماغ عن انخفاض مفاجئ في تدفق الدم إلى اللوزة حيث يتم تخليق/ انبثاق الخوف والقلق، ما يعني أنَّ المخاوف والقلق قد تبددت لديهم، وصاروا في حالة من الهدوء والبهجة والهناء.

المكان الآخر الذي أظهرت مسوح الدماغ تأثره بالتأمل هوالفص الجداري parietal lobe حيث ينشأ الوعي بالزمان والمكان spatial & temporal consciousness ولذا فمن المنطقي أنه حين قمع تدفق الدم إلى هذا الفص شعر الرهبان بفقدان الشعور بالزمان والمكان timeless & spacless ولأن الفص الجبهي يُعزى إليه الشعور بالذات، فقد أدى انقطاع تدفق الدم إليه إلى الشعور بفقدان الذات أوفقدان الشعور بالذات a loss of sense of self أوانحلال الشعور بالأنا dissolution of one's normal ego[241]. مرة أخرى هذه هي الملاحظات المجردة أما التفسيراتُ فتختلفُ من عالم إلى آخر.

راماشاندران Ramachandaran يرى أنَّ قراءتنا لتجارب القديسين تُرجِّح أنهم كانوا يعانون من صرع الفص الصدغي temporal lobe epilepsy، بما في ذلك بولس الرسول، وحتى النبي موسى، وبالطبع الرهبان الهنود، ولكنه يُقر أنَّ معاناتهم تلك قد عملت على تخصيب حياتهم العقلية بشكل كبير.

لقد قام راماشاندران بتجربة لاختبار فرضيته تلك، مرةً على أشخاص أصحاء لم يعانوا من ذلك الصرع وأخرى على أناس عانوا منه، عرض عليهم ثلاث مجموعات من الكلمات: محايدة، وجنسية، وكلمات ثالثة دينية، وقام في كل مرة برصد استجابتهم عبر قياس استجابة الجلد الجلفانية galvanic skin response، وكانت النتيجة أن الأشخاص العاديين ومثلهم المرضى لم يُبدوا أي استجابة إزاء الكلمات المحايدة، لكن العاديين أظهروا استجابة أعلى إزاء الكلمات الجنسية مقارنة بالدينية، واللافت أنَّ الأمر انعكس تماماً مع مرضى الصرع، إذ أظهروا استجابة أعلى للكلمات الدينية مقارنة بالجنسية[242].

الظاهر أنَّ الفصوص الصدغية هي مفتاح المسألة، هذا ما تؤكده أعمال د. بيرسنجر، وتجارب راماشاندران. لكن ما أظهرته جهود أندرونيوبيرغ هوأنَّ هذه هي مجرد البداية، فالتجارب الدينية الرؤيوية يبدوأنها أكثر تعقيداً من أن تكون مجرد آثار لاستثارة الفص الصدغي من دماغنا.

لقد قام د. نيوبيرغ بمراقبة بوذى تيبتي (من التبت) وهوفي حالة تأمل عميق، حتى إذا بلغ الذروة، حقنه بمادة مشعة تتبعية يحملها تيار الدم إلى الدماغ لتعطي صورة ثابتة ودقيقة – وتُعرف هذه التقنية بـ spect-وهي

---

[241] Matthew Alper, The God Part of the Brain, Naperville, Illinois 2008, pp.135- 136.

[242] BBC´s Horizon Program „God on the Brain“

سابقةعلى تقنية MRI الأكثر تطوراً- وتظهر الصورة مدى تدفق الدم إلى مناطق الدماغ regional cerebral blood flow (rCBF) باللون الأحمر: التدفق الأعلى، وبالأصفر: الأدنى. وقد أظهرت التجربة - كما هومتوقع- تورط الفص الصدغي في الأمر، لكنها أضافت شيئاً جديداً: حين بلغ الشخص المختبر ذروة تأمله، بدأ تدفق الدم إلى الفصوص الجدارية parietal lobes يقل تدريجيا، لقد بدت تلك الفصوص وكأنها تغلق نشاطها، وهوأمرٌ له دلالته، فهذه الفصوص هي التي تُساعدنا على الإحساس بالمكان والزمان في الإحساس بالذات، فتوقفها عن العمل يعني فقدان الشعور بالمكان وبالزمان وبالتالي بالذات. ومن المعروف أنَّ فقدان الشعور بالذات أمر مركزي بالنسبة للمشاعر الدينية في شتى معتقدات العالم الدينية، فالبوذيون يسعون إلى التوحد مع العالم، والهندوس إلى التوحد مع الإله، أما الكاثوليك فيرومون التوحد مع الغيبي.

فهل يعني هذا أنَّ ما يجري داخل أدمغة متدينين ينتمون إلى أديان مختلفة هوبالضرورة متشابه؟ لاختبار هذه الفرضية قام د. نيوبرغ بمقارنة تفريسات/ مسوح scans لأدمغة راهبات فرانشيسكيات في حالة صلاة وتأمل بمسوح أدمغة الرهبان البوذيين، وبالفعل أظهرت المقارنة أن الطريقة التي تستجيب بها أدمغتهم للتأمل العميق والصلاة تبدوواحدة رغم اختلاف دياناتهم.

وهكذا أظهرت أعمال نيوبرغ أنَّ هناك شبكة متكاملة من التراكيب داخل دماغنا هي المسؤولة عن المشاعر الدينية وأنَّ الأمر لا يقتصرُ على الفصوص الصدغية وحدها، ما يعني أنَّ الحديث عن بقعة الإلة god spot حديث متعجل واختزالي. وقد خلص نيوبرغ وزميله الراحل D´Aquili إلى أنَّ التجربة الروحية تختلف تماماً عن الهلوسة – أياً كان مصدرها- وإلى أنَّ دماغنا مبني بحيث يكون قادراً على التعالي على الذات الفردية self-transcendence[243].

وهنا يثور سؤال: لِمَ طوَّر دماغنا مثل هذه الخاصية التي مكنته من التعامل مع الجوانب الدينية؟ يقترح بعضُ العلماء أنَّ ذلك ربما كان لأن المتدينين أطول أعماراً وأقل تعرضاً – مقارنة بغير المتدينين- للأمراض الوعائية والسرطان، مما قد يُشير إلى أن أدمغتنا طورت هذه القابلية لتعزيز البقاء، لكن ريتشارد دوكنز من جهته يرى أنَّ السؤال عن القيمة البقائية للإعتقاد الديني هوالسؤال الخطأ، والسؤال الصحيح في رأيه ينبغي

243-BBC´s Horizon Program „God on the Brain“ and: Newberg, Andrew B, Principles of Neurotheology, Farnahm and Burlington, (2010), p.175

أن يكون عن القيمة البقائية لنوع الدماغ الذي يُعبِّر عن نفسه في المعتقد الديني إذا أتيحت له الظروف الملائمة[244].

أخيراً يُطرح سؤال حرج للغاية: إذا كان تركيب دماغنا المادي هوالمسؤول عن الجانب الديني فينا فهل يعني هذا إمكان إهمال الدين والإعتقاد في الإله على أنه أحد زوائد الطبيعة؟

راماشاندران يرى أنه ليس بالضرورة أن يكون الأمر على هذا النحو، ويستتلي قائلاً: ربما كان الأمر وسيلة إلهية لزرع هوائي في دماغك ليجعلك أكثر تواصلاً مع الله، لا شئ مما يقوله العلماء حول الدماغ يقتضي بذاته إنكار وجود اله، أوإنكار قيمة التجربة الدينية بالنسبة للشخص الذي يمر بها. وبسبب هذه البنية الخاصة لأدمغتنا فإنَّ العلماء من أمثال نيوبرغ وحتى دوكنز يقدِّرون أنَّ الإعتقاد الديني من المرجح أن يصحبنا إلى وقت طويل جداً في المستقبل[245].

في ختام هذا التطواف العاجل – والمرجح أن يورث البعض كآبة واحباطا، كونه زعزع يقينه في حريته ومسؤوليته عن اختياراته الفكرية والعقدية – والذي اكتفيت فيه بالعرض، أود أن أشير إلى أن هناك من يستند إلى مثل هذه المعطيات ليشكك في سائغية مصطلح (حرية الفكر) أو(حرية الإعتقاد)، فوفق هذه المعطيات أنت لست حرا في تفكيرك، وبالتالي وبالضرورة لست حرا في اعتقادك، ذلك أنك حين تفكر تكون محكوما بما يحد من حريتك مرتين: مرة باسم المجتمع وثقافته السائدة وأنماطه الفكرية، وأخرى بحكم جهازك العصبي وبنيته الأساسية،فكيف يسوغ لك أن تدَّعي، بل أن تتكلم أصلاً عن حرية الفكر وحرية الإعتقاد؟

فعزت قرني بعد أن عرَّف الإعتقاد بأنه نوع من التصديق قويٌّ، وميَّزه من التصديق بوقوعه على الأفكار، سواء منها ما يتصل بالوقائع أوبغير الوقائع، والتي لا يمكن الحسم بصدقها لأسباب شتى، ثم ذهب يستنتج أنَّ القضايا التحليلية ليست بموضوع للإعتقاد، وذلك لأنها قابلة للحسم النهائي، فالقضية 7x3= 23 ليست قابلة لأن تكون موضوع اعتقاد لشخص ما، كما أنَّ قضية 7x3= 21 ليست موضوعاً للإعتقاد، وكذلك الحال مع سائر القضايا التي يكرر فيها المحمول مكونات الموضوع في القضية، ثم عمم القول بأن ماهومعرفة مباشرة ليس موضوعاً للإعتقاد، وينطبق هذا على الإدراكات الحسية وعلى المعرفة العلمية المباشرة أي تلك التي

---

[244] Dawkins, Richard, The God Delusion, London,(2006), Pp.168-169. BBC´s Horizon Program „God on the Brain“

[245] BBC´s Horizon Program „God on the Brain“
وقد كانت مؤسسة تمبلتون John Templeton Foundation قد طرحت سؤالاً – مما نسميه الأسئلة الكبيرة- : Does science make belief in god obsolete? هل يجعل العلم الإيمان بالله من المسائل التي عفا عليها الزمن؟ ونشرت جوابات 13 عالماً ومفكراً مشهوراً، منهم المؤمن، ومنهم الشكوكي، ومنهم الملحد. (انظر: www. templeton. Org/belief).

يتوصل إليها الباحث العلمي بنفسه[246]. وبناء على ما سبق فقد خلص إلى تعريف للإعتقاد على أنه: قبول وتفضيل لفكرة، رغم إدراك أنه لا توجد أدلة حاسمة تعضدها، وأنه يمكن القول بغيرها أوبضدها.

وأما محمد سعيد رمضان البوطي فيرى أنَّ القول: إنَّ الإنسان حرٌ في أن يعتقد أولا يعتقد، قول ليس له أي مصداق في ميزان العقل والمنطق. وذلك لأن الإعتقاد نوع من اليقين، واليقين نتيجة قسرية لا مناص منها لحركة الفكر والوعي في أمرٍ ما، فتأملك في 70+ 30- 50 يضطرك إلى اليقين بأنها تساوي 50. وهويرى أنَّ بين الحرية والإعتقاد منتهى التنافر والتضاد، وأنه يغني عنها ويقوم مقامها كلمة "حرية الرأي والفكر"[247].

وبمقارنة كلام قرني بكلام البوطي يضح أنَّ قرني اعتمد منظوراً فلسفياً، أما البوطي فمنظوره لغوي بحت، وأنَّ قرني لا يعارض مصطلح حرية الإعتقاد كالبوطي الذي عدَّه ضرباً من لغوالقول، لكن – أي قرني- يُقيده بقيود معنية، وأياً ما كان الأمر، فليس من غرضنا أن نخوض في نقاش رأييهما[248]، لكن ما نريد اللفت إليه هوأنَّ بعض المفكرين المتعجلين قد يتخذ من هذه الآراء وأشباهها حجة لمحاربة الدعوة إلى حرية الإعتقاد، مستغلاً الخلط الغالط بين القضايا التحليلية – والتي هي بطبيعتها قضايا تحصيلية تكرارية، تورث اليقين، كونها لا تضيف جديداً- وبين مسائل الإيمان الديني والتي جرت العادة على تسميتها بمسائل الإعتقاد، مع أنها بطبيعتها ليست قضايا تحليلية تورث يقيناً جازماً، وهكذا ينتهي هؤلاء المعادون لحرية الإعتقاد إلى القول: كما أننا لسنا أحراراً في اعتقاد أنَّ 5x5=25 بل نحن مضطرون إلى هذا الإذعان اضطراراً، فكذلك لا حرية لأحد في الإذعان لمسائل الإعتقاد الدينية حين تعرض عليه مُدللة مبرهنة، فليس بعد الحق إلاَّ الضلال.

وفي مقابل كل ما سقناه من آراء ومعطيات تكشف النقاب عن المدى الذي يتحرك فيه المرء ليختار أفكاره وينتخب معتقداته، وهومدى أضيق بكثير مما يُظنُّ في العادة، فالقيود والموجهات والعوائق الباطنية والخارجية أكثر بكثير من أن تسمح للمرء أن يتمتع بحرية تامة في سعيه ذاك، في مقابل كل أولئك أشير إلى

---

[246] انظر: قرني، عزت، طبيعة الحرية، القاهرة 2001، ص197- 199.

[247] البوطي، محمد سعيد رمضان، حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، دمشق 1992، ص33 وص 40.

[248] يمكن الرجوع إلى المعاجم الفلسفية المختصة للوقوف على طائفة من التعريقات المختلفة للإعتقاد، فعلى سبيل المثال: وَرَدَ في المعجم الفلسفي لمراد وهبة، مادة: إعتقاد، مايلي: اصطلاحاً: في أوسع معانيه يعادل الظن، وفي أضيق معانيه التسليم بشهادة إنسان لا لشئإلا لأننا نثق فيه ... وعند كانط الإعتقاد يخلومن الخصائص العقلية والمنطقية التي تتميز بها المعرفة، وفي هذه الحالة يكون أساس الإعتقاد إما المنفعة وإما مبدأ عام. عند شيلر الإعتقاد على أنواع: ضمني لا نجهر به ولا نناقشه، وهوفي العادة يقوم عليه كبرياؤنا. وجدالي مسلم به عن بينة ويمكن الدفاع عنه عقليا. وخائن، يكون إدعاء المدعي أنه على حق إدعاء لا أساس له. (وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، القاهرة 2007، ص 74-75). أما لالاند – وقد إعتمد عليه وهبة كثيرا- فقد لاحظ أن لمصطلح (إعتقاد) Croyance, Glauben, Belief في مختلف معانيه مدلول نفسي أكثر من مدلوله المنطقي، فكانط في نقد العقل المحض يعرف الإعتقاد بأنه الحالة التي لا يكون الرضا فيها كافيا إلا من الوجهة الذاتية، لكنه غير كاف من الوجهة الموضوعية. (لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، بيروت- باريس 2001، ص 239-240)

أنَّ النطاق الحقيقي للمسألة – المدروسة هنا- وهي حرية الفكر والإعتقاد freedom of belief & thought ليس نطاقاً عضوياً أوسيكولوجياً أوحتى فلسفياً، فمسألتنا ليست من قبيل المقولة الطبعية أوالحيوية العضوية، إنها من باب المقولات القانونية أي التشريعية، وليس من همِّ المشرع ولا شأنه أن يخوض في مدى حرية الإنسان باطنياً في انتخاب آرائه ومعتقداته، ولا أن يتورط في بحث فلسفي للمسألة معمق من زاوية غير زاوية اختصاصه، وبكلمة: شغل المشرع من طبيعة إنشائية لا خبرية، المشرِّع يريد أن يقرر حق الإنسان في أن يؤمن بما شاء من الأفكار والآراء وأن يرفض ما شاء – بصرف النظر عن كونه قلَّد في هذا أم درس وبحث - وأن يُعبِّر عن متبنياته وعقائده وأن يدعوإليها ويدافع عنها، غير مُكره ولا مُلجأ بأسلوب أوآخر مما يعارض إرادته ويخالف رضاه.

فليس من حق أحد – كائناً من كان، شخصاً حقيقياً أم اعتبارياً- أن يُصادر حق أحد في اعتقاد ما شاء والتعبير عنه والدعوة إليه، بحجة أنه ليس مفكراً جاداً ولا متسلحاً بالأدوات المنهجية والخلفية المعرفية اللازمة ليكون أهلاً لاختيار الصحيح من الآراء والعقائد، فهذا بالضبط هومنطق أعداء الحرية بعامة، وحرية الفكر والإعتقاد بخاصة، ولوساغ هذا المنطق لآل إلى أن يكون المعيار النهائي الواقعي في تعيين مَن يكون أهلاً ومن لا يكون، السلطة والقوة القادرة على فرض عقائدها وأيديولوجيتها، فالأقوى هوالأحق والأصح، إنها حجة السلطة مقابل سلطة الحجة.

على أننا حتى إزاء سلطة الحجة ننحاز إلى سلطة أعلى وأعم، ومعيارها يفوق سلطة الحجة – فضلاً عن حجة السلطة- إنها سلطة الحرية، فقد يُدلي فيلسوف كبير ببراهينه وحججه في حوار مع شخص عادي لا يملك ثقافة فيلسوف ولا قوة منطقه، لكنه يرى في النهاية أنه لم يقتنع بما قاله الفيلسوف الكبير، وأنَّ من الخير له أنْ يظل معتصماً بما كان عليه من رأي واعتقاد، لا بأس، هذا حق ثابت من حقوقه، باسم سلطة الحرية، ولا تستطيع سلطة حجة الفيلسوف أن تصادر ذلك الحق أوتتجاهله،لأنها بذلك كمن يصادر وجود الإنسان برمته، فما الإنسان في النهاية إلاَّ حريته. وكل ما هوعظيم وملهم إنما صنعه إنسان عمل بحريته – على حد قول ألبرت أينتشتين- فمصادرة الحرية مصادرة لشرط الإبداع الأول، وبالتالي فهي إفقار للحياة وتعويق لمسيرة الحضارة وإجهاض لرقي الإنسان وتكامله.

إنّ جوهر وروح قولة فولتير المشهورة: " قد أختلف معك في الرأي ولكني مستعد أن أدافع – حتى الموت – عن حقك في أن تعبِّر عن رأيك " أنَّ سلطة الحرية ينبغي أن تكون أرفع سلطة وأقوى سلطة، فسلطة الحرية هي التي تتيح فرصا متساوية – من حيث الأصل- لكل أحد ليجهر برأيه ويُعبِّر عن معتقده، فحتماً الحديث عن حرية الفكر والإعتقاد في سياقنا هذا لا يعني شيئاً غير الحديث عن حرية التعبير والجهر بما نفكر وما نعتقد،

فلا معنى بتة للحديث عن حرية التفكير بدون الحديث عن حرية التعبير التي بدونها لن يزيد تقريرنا لحرية التفكير على القول: لن ندخل بينكم وبين نفوسكم، فكروا فيما تشاؤون، وأطووا جوانحكم على ما تحبون، وما هذا إلا تحصيل حاصل، لا يضيف جديداً، ولا يرفع عن الناس المقموعين آصارهم وأغلالهم، وقد قال مارثن لوثر مرة: إن المفكرين لا يدفعون الجمارك، يعني أن الأفكار بحد ذاتها بعيدا عن الجهر بها تظل بمنجاة عن التفتيش. وقد لاحظ أحد المفكرين أنَّ الحرية الطبيعية للإنسان في أن يفكر كما يشاء، هي حرية مؤلمة للإنسان ما دام غير قادر على إيصال أفكاره للناس وما دام لا يستطيع إلاَّ بصعوبة بالغة كبت أفكاره[249].

[249] Bury J.B, A History of Freedom of Thought, New York (1913), p.7

الفصل الثالث: بانوراما حرية الفكر في الغرب

سنمضي مع عرض موجز لتاريخ حرية الفكر – وبالطبع لضدها النوعي الإضطهاد الفكري - في العالم الغربي، كونه من جهة أكثر العوالم اتصالاً وتآثراً ب ومع العالم الإسلامي عبر التاريخ، وكونه من الجهة الأخرى العالم الأوسع تأثيراً وفاعلية في الوقت الراهن، فالجدال والنزاع في دنيا المسلمين اليوم يكادان يقتصران على الفكر الإسلامي من جهة والغربي من الجهة الأخرى.

أما تاريخُ حرية الفكر في دنيا المسلمين فسيتم تفصيل القول فيه في محله من الباب الرابع.

1 الإغريق وحرية الفكر

لقد ضرب فولتير بالإغريق والرومان مثلا للتسامح، فسقراط كان الوحيد الذي حكم عليه اليونانيون بالموت بسبب آرائه – في الظاهر -، أما عند الرومان فمنذ رومولوس – المؤسس لروما في الأسطورة المعروفة – وحتى عهد دخول المسيحيين في نزاع مع كهنة الإمبراطورية لم يتفق قط أن اضطهد انسان واحد بسبب آرائه[250].

ولنبدأ بالإغريق الذين يرى بيوري أنَّ فضلهم لا يتمثل فيما تركوا من آثار في الفنون والآداب بقدر ما يتمثل في ابتداعهم حرية الفكر والمناقشة[251].

إنّ مَن يستعرض المشهد الفكري اليوناني يروعه ذلك الخصب والثراء والتنوع الذي طبع ذاك المشهد، وأياً ما كان الرأي في مدى أصالة العبقرية اليونانية فإنَّ ما لا ينكر هوضخامة إسهاماتها في مسيرة الفكر الإنساني في شتى المجالات، تلك الإسهامات التي لا تزال تلقي بظلالها من وراء القرون والعصور، ولا يُرتاب في أنَّ القدْر الكبير من الحرية الذي كان متاحاً لأهل الفكر والفن والأدب كان هوالعامل الرئيس وراء خصوبة الإنتاج وتنوعه.

صحيح أنَّ تلك الحرية لم تكن تامة كاملة من كل وجه، فقد وصمها بعضُ وقائع من اضطهاد لبعض كبار المفكرين والفلاسفة، كالذي اتفق لسقراط، وأناكساغوراس anaxagoras وبروتاغوراس protagoras ودياغوراس Diagoras، لكن الباحثين يرون أنَّ عدد مَنْ اضطهد بسبب رأيه ومعتقده في أثينا ربما لا يجاوز السبعة أوالثمانية، فهي اضطهادات فردية محصورة في حدود دنيا، لا تُشكل ظاهرة، ولا يتأتَّى بحال مقارنتها بقصة الإضطهادات الدينية التي وقعت في عصر النهضة في إيطاليا أوبما وقع في إسبانيا مثلاً. فـ ليفينغستون

[250] فولتير، فرانسوا، رسالة في التسامح، دمشق 2009، ص 50-53

[251] Bury, Pp. 21-22

Livingstone بعد أن أشار إلى المحاكمات الأربعة الشهيرة للأربعة المذكورين أعلاه، رأى أنه بالمقارنة فقد وقع في خمسين سنة فقط من عصر النهضة في إيطاليا بين 1566- 1619 أن أُحرق حياً Carnesecchi وكذلك Paleario وبرونوBruno ثلاثتهم في روما، وتم إحراق فانيني Vanini حياً في تولوز، وتم إعدام Valentino Gentile على يد الكالفنيين في بيرن Berne. وعذب Campanella بوحشية وسجن لسبعة وعشرين عاماً في نابولي Naples، أما غاليليوGalileo فقد أُجبر على أن يُطئطئ رأسه أمام رهبان جهلة متغطرسين، وأن يقضي ما تبقى من عمره في الإقامة الجبرية، وأحسَّ ساربي Paolo Sarpi بسكين المغتال، هكذا التهمت إيطاليا أبناءها المتنورين، وبلا شك فهؤلاء مشاهير الضحايا.

يقدر سيموند Symonds أنه في إسبانيا وحدها في الفترة بين 1418-1525 يُقدر عدد الذين أُدينوا بتهمة الهرطقة من قبل محاكم التفتيش بـ 234,526 شخصاً. مقارنة بهذا نجد أنَّ وضع المفكر اليوناني في وقته لم يكن أسوأ من وضع توماس هوبز Hobbes في القرن 17م، ولا من وضع مارمونتيل Marmontel- في عصر العقل - الذي أرسل إلى سجن الباستيل، ولا أسوأ من وضع الفلاسفة الألمان الذين تم طردهم من كراسيهم بسبب انحرافاتهم الدينية unorthodoxy[252].

وفضلا عن أنّ تلك التجاوزات على حرية التفكير والتعبير في اليونان محدودة من جهة، فإن بعضها الآخر - من جهة أخرى - وقعت لأسباب سياسية، كما وقع بعضها لأسباب شخصية. فـ"بيوري" يرجِّح أن محاكمة سقراط كانت بدافع سياسي، فالرجل لم يكن مشايعاً لفكرة الديموقراطية والسلطة المطلقة للعامة، وما إنْ عادت الديموقراطية منتصرة (408 ق.م) بعد كفاح عنيف تكرر أثناءه إلغاء الدستور، حتى عمَّ الشعب شعور بالحنق على أولئك الذين لم يناصروه في نضاله، وقُدِّم سقراط كقربان عن المغضوب عليهم، وذاق وبال أمره[253].

وقد كان لاحظ فولتير Francois Voltaire (1694 -1778) من قبلُ أنَّ سقراط كان الوحيد الذي حكم عليه الإغريق بالموت بسبب آرائه ثم ذكر أنَّ إعدامه إنما كان بسبب تألب أعداء ألداء عليه، وأنَّ مئتين وعشرين صوتاً في مجلس الخمسمائة صوتت لصالح سقراط في بادئ الأمر وهي نسبة عالية جداً، ولما عاد الأثينيون إلى رشدهم كرهوا القضاة والمتهمين واستفظعوا ما أتوه، وأن ماليطس المسؤول الأول عن هذا الحكم قد حكم

[252] Livingstone, R.W, The Greek Genius and Its Meaning to Us, London 1915, Pp.47-48.
[253] Bury, A History of Freedom of Thought, New York (1913), p.32.

عليه بالموت بدوره بسبب تلك المظلمة، وأنَّ سائر الذين جاروه في موقفه نفوا من أثينا، وأنَّ معبداً قد شُيِّد تمجيداً لسقراط[254].

وبحسب بيوري فإنَّ اضطهاد الفكر/ الرأي عند اليونانيينpersecution of opinion لم يكن ممنهجاً، وأن من العجيب أن نجد جذور ذلك عند الفلاسفة، فقد اقترح أفلاطون – ألمع تلاميذ سقراط- في جمهوريته – دولته المثالية- أن يُكرَه الناس على عبادة الآلهة تحت طائلة العقاب بالإعدام أوبالسجن لمن أبى ذلك. جميع أشكال حرية النقاش تم إلغاؤها في تلك اليوتوبيا بمقتضى نظام الطبقات cast- iron system الذي اقترحه أفلاطون[255].

أما ماهي الأسبابُ التي هيأت لليونانيين أن ينعموا بتلك الحرية في ذلك العهد المتقدم، فقد قدَّم ليفينغستون أربعة أسباب تفاعلت فيما بينها:

1- الأديان الأغريقية أديان أنسنية (تشبيهية) anthropomorphic religions وهي بطبيعتها أديان مرنة طيّعة، تقبل النقد وإعادة التشكل، وقد كان هوميروس Homer وهزيود Hesiod – فيما يروى عنهما كسينوفان Xenophanes- يعزوان الرذائل البشرية إلى الآلهة، وقد صورا الآلهة في صورة البشر، وخلعا عليها مثالب البشر ونقائصهم، وبكلمة إن آلهة اليونانيين من صنع أيديهم، وطبيعي أن يكون الناس أحراراً إزاء ما صنعوه، وهذا وحده كافٍ ليشرح لنا لماذا لم يوجد طغيان ديني في بلاد اليونان.
2- لم يكن لدى الأغارقة كتاب مقدس Bible، فالكتاب المقدس وإن كان جمّ الفوائد بالنسبة إلى من يُحسن استعماله، إلاَّ أنه لسائر العالم كثير المخاطر، وقد برهن لاهوتيوالعصور الوسطى على نجاحهم لا في جعل الكتاب المقدس كتاباً حياً متجدداً بل كتاباً جامداً ساكناً. إنَّ بعض النصوص – من الكتاب المقدس- التي أُسئ فهمها، وجملة من المفاهيم الساذجة من العهد البدائي، ومبادئ أخلاقية لا تليق إلاَّ بالشعوب البدائية، كل أولئك تمَّ استثماره من السلطة الإلهية في تقييد حرية الفكر. اليونانيون كانوا متحررين من هذه المخاطر، فعموماً كان الفكر في اليونان يتحرك بلا قيود، لأنه لم يكن هناك معيار محدد به يمكن أن يُقيد الفكر. لقد كانوا يتمتعون بما يُسمى في لغتهمبـ παρρησία، أي الـ frankness أي الصراحة والمجاهرة.
3- نزوع الأغارقة الفطري نحوالعقلانية rationalism.

---

254 فولتير، فرانسوا، رسالة في التسامح، دمشق 2009، ص50-51.

255 Bury, Pp.35-36.

4- تصورهم المختلف للإله عن التصور اليهودي والمسيحي، فالإله ليس العلة الأولى لكل ما في الوجود، وليس هوالمعبود الذي يتوجَّه إليه الإنسان في كل ما ينبعث فيه من عمل[256].

2 الرومان وحرية الفكر

أما الرومان فقد غزوا بلاد اليونان عام 46 ق.م، وكان المتوقع أن يتمثلوا الفكر اليوناني في طيفه الواسع وأعماقه السحيقة، لكن نزعتهم العسكرية جعلتهم أبعد من التجريد وأقرب إلى الواقعية، ولا جرم فقد قضى الرومان حياتهم في نضال وحروب متواصلة مع أعدائهم، فلما انتصروا لم يبق للتسامح موضع في تفكيرهم كبير كالذي كان لدى اليونانيين، فجنحوا إلى الحياة العملية، واهتموا بالنواحي الخلقية منها على وجه الخصوص، لكنهم أفادوا- مع ذلك - من اليونانيين التسامح وإطلاق الحريات، فقد كان الإتجاه العام للسياسة الرومانية يجنح إلى التسامح مع الأديان والأفكار في جميع أنحاء الإمبراطورية، ولم يكن الإلحاد أوالزندقة ذنباً يُعاقب صاحبه، ويتجلى ذلك الإتجاه في المبدأ الذي اتخذه الإمبراطور طيباريوس Tiberius: إذا شعرت الآلهةُ بأنها أُهينت فلتتفضل بالقصاص لنفسها[257].

وثمة رأي آخر يذهب إلى أنَّ الرومان أكثر تسامحاً من اليونانيين، وأن أجهل إمبراطور روماني كان أكثر تسامحاً من بركليز، ويعلل لهذا بشئ غير ما ذكر أعلاه[258]. لكن الرومان خرجوا عن سياستهم المتسامحة هذه إزاء دين جديد استفزهم فتصدوا له بأسلوب قمعي خلومن الرحمة والتساهل: المسيحية، ويرى بيوري أنَّ موقف الرومان هذا يمكن اعتباره استهلالاً للإضطهاد الديني religious persecution في أوروبا[259]، ويقدِّم بيوري تعليلاً لذاك الموقف، خلاصته أنَّ الدين الوحيد الذي كرهه الرومان الوثنيون على تسامحهم كان الدين اليهودي لغطرسة أتباعه وتعصبهم وانطوائهم على أنفسهم، ومع ذلك فقد تساهلوا معهم وتركوهم وشأنهم، وقد ظل الرومان في البداية ينظرون إلى المسيحيين على أنهم طائفة من اليهود الذين أمكن احتمال دينهم والتسامح معه في الإمبراطورية كونه محصوراً في أتباعه الأصليين، أما وقد بدا أنَّ هذا الدين في صورته الجديدة – المسيحية- سينتشر ويذيع، فلا وألف لا، لكن للمؤرخ تشارلز وورث

---

[256] Livingstone, R.W, The Greek Genius and Its Meaning to Us, London 1915, Pp.51-62.

[257] Bury, P.40.

[258] أنظر: موسى، محمد العزب، حرية الفكر، بيروت 1979، ص 33.

[259] Bury, Pp. 41-47

لكن فولتير اجتهد عبر ثلاثة فصول في رسالته عن التسامح أن ينفي عن الرومان وصمة اضطهادهم للمسيحيين، ولم يكن – فيما يظهر- موفقاً في مسعاه المتكلف. انظر رسالته في التسامح، الفصول 8، 9، 10، من ص53-83.

M.P.Charlesworth رأي آخر في تعليل موقف الإمبراطورية الرومانية من الدين الجديد، فهويرى أنَّ المسيح بدا في نظر الرومانيين ثائراً متمرداً نُفذ به حكم الإعدام بالفعل، أما عن أتباعه فهم يمثلون طائفة ينذر نموها المتزايد بالخطر، ذلك لأنَّ الحركة قد انتشرت بسرعة مذهلة في جميع أنحاء سوريا وآسيا الصغرى وأحدقت بمدن تقع في قلب بلاد اليونان .. حتى أنه بحلول عام 60 بلغت الدعوة للدين المسيحي قصبة الإمبراطورية فيها على يد بولس الرسول ... وكانت الدعوة إلى العقيدة الجديدة تبدوفي نظر الرومان مقترنة في كل مكان بالإضطرابات وأعمال الشغب، وسفر أعمال الرسول يقدم لنا وفرة من الأدلة على ذلك، ثم إنَّ امتناع أتباعها عن الإشتراك في المناسبات والأعياد الدينية، بالإضافة إلى طابع العزلة والإنطواء الذي كان يبدوبخاصة على الأميين من المؤمنين، وما جرى عليه المسيحيون من جمع الأموال لمعونة المرضى والمعوزين، كل ذلك أثار الريبة في النفوس، وجرَّ إلى نسج قصص تقول بالأعمال البشعة التي يمارسهاهؤلاء، وباختلاطهم وشذوذهم الجنسي، وبأكلهم للحوم البشر وبتقديمهم الضحايا البشرية ...كما أنَّ الإمتناع عن تقديم فروض التكريم للآلهة الرومانية وتمثال قيصر كان بمثابة الخيانة العظمى[260].

أما إدوارد غيبون Edward Gibbon(1737 – 1794) المؤرخ الأشهر للإمبراطورية الرومانية - والذي قضى في وضع كتابه العظيم عشرين سنة، كما ذكر في آخره - فقد عقد فصلاً مطولاً - وهوالفصل السادس عشر من الجزء الأول يقع في زهاء خمسين صحيفة - ضمَّنه بل وقفه على سياسة الحكومة الرومانية من المسيحين بدءاً بنيرون وانتهاء بقسطنطين، ومن جملة الأسباب التي حاول أن يعلل بها تشدد الرومان مع المسيحيين:

1- أنهم شكلوا فرقة، في حين كان اليهود يمثلون أمة، وهم بالتالي قد خرجوا على دين آبائهم وملتهم ما يعني وقوعهم في الردة apostasy (p.384).
2- رفض المسيحيين في إزدراء كل ارتباط بآلهة الإمبراطورية بل بمعبودات الجنس البشري عامة (p.384).
3- إتحاد المسيحيين وتضامنهم مع بعضهم البعض، وقد كانت السياسة الرومانية تنظر بأشد القلق والريبة إلى أي رابطة تقوم وسط رعاياها (p.386).

[260]وورث، تشارلز، الإمبراطورية الرومانية، ترجمة رمزي جرجس، القاهرة 1999، ص175-176.

4- إستسرار المسيحيين بشعائرهم أوجد بيئة خصبة لنشر الشائعات الكاذبة حولهم وحول احتقابهم أخسَّ المنكرات وتضحيتهم الأطفال الصغار وشربهم لدمائهم وأكلهم لأشلائهم في أجواء احتفالية[261].

وهكذا شرع الإمبراطور دوميسيان Domitioan (حَكَمَ بين 81- 96) في عقاب المسيحيين واضطهادهم، لكن قبل ذلك- كما يذكر بعض المؤرخين - كان الطاغية نيرون Nero قد أمر بإحراق روما سنة 64 م وجلس يستمتع بمرآها وهوينشد على نغمة القيثارة ما كتبه من شعر عن نهب طروادة، والنار تضطرم في أنحائها على مدى ستة أيام كاملة، فاتقد الشعب غضباً خشى نيرون مغبته فألقى تبعة إحراقها على عاتق المسيحيين، فانقض الشعب الغاضب على المسيحيين قتلاً وتعذيباً وتحريقاً بالنار، حتى أنه أقيمت حفلة ألعاب في بستان نيرون، كان الضحايا المساكين المصابيح التي أضاءت ذاك الملعب[262].

ومن سخريات القدر أنَّ حدائق وملعب نيرون في الفاتيكان حيث تمَّ التنكيل بالمسيحيين ظلماً وإشعال أجسادهم مشاعل، قد تم في مكانه بناء معبد الدين الجديد - والذي يفوق الروعة القديمة للكابيتول capitol بكثير - كما يقول غيبون[263].

ولم يجئ عهد تراجان Trajan حتى صار الروماني ينظر إلى المسيحية باعتبارها إهانة للإمبراطورية، لا جزاء لها إلاَّ الإعدام، لكن السلطات لم تُمعن في تطبيق هذا المبدأ، فم تشتغل بالتفتيش عن المتسترين بالدين الجديد، كما كانت تهمل أي بلاغ يأتي من مجهول، لقد كان اضطهاد المسيحيين في الأغلب مدفوعاً بغضب الناس أكثر من رغبة السلطات الحاكمة.

في القرن الثالث حظيت المسيحية – رغم محظوريتها- بتسامح أكبر، فاستطاعت الكنيسة تنظيم نفسها جهاراً وعقدت المجالس الكهنوتية اجتماعاتها دونما إزعاج، وباستثناء محاولة ديسيوس Decius عام 250 م - وتابعها فاليريان Valerian- فقد مضى ذاك القرن بطوله دون كثير دماء وضحايا. وإن كان هذا لم يمنع المسيحيين - من بعدُ- من اختراع قصص مسهبة عن الشهداء، وقد بلغ بهم الإفك أن نسبوا كثيراً من حوادث التعذيب إلى أباطرة نعلم أنهم منحوا الكنيسة الطمأنينة والسلام – على حد تعبير بيوري[264].

---

[261] Gibbon, Edward, The Decline and Full of the Roman Empire, London, (1872), vol.4, Pp. 384-388.

[262] الطويل، توفيق، قصة الإضطهاد الديني، القاهرة 1991، ص48. وتشارلز وورث، الإمبراطورية الرومانية، القاهرة 1999، ص175. وديورانت، ول، قصة الحضارة، القاهرة 1972، ج10، ص136.
Gibbon, Edward, The Decline and Fall of the Roman Empire, London, (1872), Pp.384-
والثابت أنَّ الإضطهاد الذي أعلنه نيرون كان قاصراً على روما وحدها، انظر: تاريخ الحضارات العام، إشراف موريس كروزيه، بيروت- باريس 1998، المجلد 2، ص421.

[263] Gibbon, p.392.

[264] Bury, p.45.

لكن العصر التالي كان عصر اضطهاد دموي قان، فقد تزايد عددُ المسيحين- وإن كانوا لم يصيروا أغلبية- فقرر الإمبراطور ديوكليسيان(دقلديانوس) Diocletion القضاء عليهم بشكل ممنهج ومنظم، وقد كانت محاولته الأثيمة تلك أكبر وأصدق محاولة للقضاء على المسيحية، وأكثرها تنظيماً، وقد تولاهم بالسجن والتعذيب والتحريق حتى سمى المسيحيون عصره (عصر الشهداء) ولكن المحاولة باءت بالفشل، واضطر الأباطرة التالون لديوكليسيان إلى هجر سياسته الدموية، وانتهى الأمر بصدور مراسيم التسامح edicts of toleration سنة 311 و313 م. وقد صدر المرسوم الأول في الولايات الشرقية eastern provinces أما الثاني فهومرسوم ميلان edict of Milan الذي أصدره الإمبراطور قسطنطين Constantine والذي علَّل التسامح باهتمام الإمبراطور بأمن رعاياه ورفاهيتهم أملاً في إرضاء الآلهة الجالسة في السماء. ومن المعلوم أن قسطنطين اعتنق المسيحية بعد عشرة أعوام من إصداره لمرسوم ميلان.

3 أوروبا المسيحية وحرية الفكر

3.1 المسيحية دين الإمبراطورية الجديد

إعتنق قسطنطين بن هيلانة المسيحية، وافتتح بذلك أول فصل في كتاب سيمتد على مدى ألف عام تراجع فيها التسامح كثيراً، واستبد التعصب والإنغلاق، وظهر الإضطهاد في صور كثيرة بشعة، فتراجع الفكر وتحجر، ونضب معين الإبداع، وتحنطت الحياة العقلية، إذْ أن ضحايا الأمس صاروجلاَّدي اليوم، ومَن كانوا يطالبون بالتسامح صاروا سدنة التعصب وكهنة العذاب، فقد بنت الكنيسة خطتها على جمع الناس كلهم على رأي واحد في مسائل الدين كما في مسائل الدنيا: علمية وفكرية، وألقت في روع الناس أنْ لا خلاص خارجها، وأنَّ من يخرج عن طوعها فهوملعون لعنة أبدية.

وبسخريته المعهودة يكتب إدوارد غيبون: "ومنذ الوقت الذي تسنمت فيه المسيحية سدة السلطة العليا، لم يكن قادة الكنيسة في تقليدهم لخصومهم الوثنيين [أي في قسوتهم وشدتهم] أقل من انشغالهم الجاد في رصد بشاعاتهم[265]."وقد استبق فولتير المؤرخ إدوارد غيبون في محاولة إقامة الدليل على أنَّ اضطهاد المسيحيين للهراطقة فاق بما لا يقاس اضطهاد الرومان للمسيحيين[266].

[265] Ibid., p.382.

[266] ديورانت، قصة الحضارة، ج38، ص185.

بل إنَّ غيبون يتهم كتاب الكنيسة في القرنين الرابع والخامس أنهم نسبوا إلى حكام روما ذلك القدر الكبير نفسه من الحقد الذي لا يلين والحماسة المشبوبة التي تملأ صدوروهم إزاء الهراطقة المشركين (عباد الأوثان) أي بلغة عصرنا قاموا بعملية إسقاط projection: رمتني بدائها وانسلت[267].

وكتب بيوري يقول: "ينبغي أن نتذكر فضائل الوثنيين الإنسانية البحت، إنما هي رذائل vices في نظر التعاليم المسيحية الإنسانية، وأنَّ الأطفال إذا ماتوا من غير تعميد unbatized ظلوا إلى الأبد يزحفون على بطونهم فوق حصير الجحيم. إنَّ التعصب intolerance الناشئ من هكذا وجهات نظر لم يشهد له العالم له نظيراً نوعاً وشدة[268]".

ومما يؤسف له أنْ يكون القديس أوغسطين St. Augustine of Hippo(ت 430)[269]، هوالذي رسم لمن أتى بعده سبيل الأضطهاد، إستناداً – حسب فهمه- إلى قول السيد المسيح: "أجبرهم على الدخول " الذي عُرف بعد ذلك بـ cognite intrare أي: أرغمهم على الدخول[270]. وقد وضعه أوغسطين في مواجهة الدونتاسيين donatsits، ليكون بهذا قد وضع مبدأ سمح للكنيسة بمنهجة الإضطهاد الديني وتنظيمه، التنظيم الذي بلغ ذروته مع محاكم التفتيش.

كما استدل أوغسطين في إحدى رسائله باضطهاد سارة لهاجر خادمتها لتقمع لديها روح العصيان على مشروعية الإضطهاد العادل الذي تُنزله كنائس المسيح بالزنادقة، فالكنيسة تضطهد بداعي المحبة أما الزنادقة فبدافع القسوة.

ومن جهة اخرى استدل باضطهاد اسماعيل بن هاجر لإسحاق ابن سارة والذي هواضطهادُ (المولود بحسب الجسد) ل (المولود بحسب الروح) على لامشروعية الإضطهاد التعسفي، وهوذلك الذي يُلحقه الزنادقة بكنيسة المسيح[271]. ولا عجب فأوغسطين - الذي وصف ديورانت بعض أقواله بالتناقض والسخف بل والقسوة السقيمة في التفكير[272] - هوالقائل: "ليس أسوأ من هلاك النفس إلاَّ ضلال الروح"[273]، والمضمون هوأنَّ

---

[267] Ibid., p.400.

[268] Bury, p.53 .

[269] الذي نعته ول يورانت بأنه قلَّ أن نجد في التاريخ رجلاً يضارعه في نفوذه وقوة تأثيره، وبأنه طبع الكنيسة الكاثوليكية في الغرب بطابعه (قصة الحضارة، ج12، ص150) وقد تبنت الكنيسة فكرته في كتابه الأشهر (مدينة الله) فرأت أنها هي مدينة الله، واتخذت فكرته سلاحاً أدبياً في الشؤون السياسية (نفسه ص149)، ولعل أوغسطين صدر في مبدأ الإكراه الذي رسمه عن تأثره بيوتوبيا أفلاطون فقد كان متأثراً بأفلاطون إلى الغاية، وقد ظهر هذا في "مدينة الله" بجلاء في مواضع كثيرة.

[270] وهي آية في إنجيل لوقا، الإصحاح 14، إذ ضرب السيد المسيح لحوارييه مثلا عن رجل صنع عشاء عظيما ودعا كثيرين، وكان هناك من يتعلل عن الإجابة، فقال السيد للعبد : أخرج إلى الطريق والسياجات وألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي. الآية 23. وقارن ب: لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، بيروت 2009، ص 92.

[271] لوكلير ص92.

[272] ديورانت، ج12، ص142.

للكنيسة الحق في معاقبة ضلال الروح، نوع من إنقاذ المرء من نفسه! وقد سمح هذا الفهم بتوليد ما أسماه أحدهم "جرائم بلا ضحايا"crimes without victims، فالمفروض أنَّ كل جريمة لها ضحايا تضرروا منها بشكلٍ أوبآخر، ولكن ضلال المرء في ذاته إن كان جرماً له ضحية فهوضحيته، فهل يسوغ أن نُعاقب الضحية[274]، وكون هذا الفصل من تاريخ الإضطهاد الديني والتعصب العقدي والإنغلاق الفكري طويلاً وحافلاً فستبنى خطة البحث على المرور بملامح سريعة، متدرجة تاريخيا - قد يتم التوقف عند بعضها لأهميتها وحساسيتها – تُصوِّر حال الفكر وحملته.

3.2 محرقة الكتب

وفق أعمال الرسل قام مسيحيون في إفسوس Ephesus في عصر الرسل بحرق كتب تساوي خمسين ألف قطعة فضية[275]، لينضموا إلى قائمة محرقي الكتب المغضوب عليها، من نبوخذنصر Nebuchadnezzar(ق 6 ق. م) والإمبراطور الصيني تشيهوانغ تي Qin Shi Huang (ق 3 ق. م) وداريوس الفارسيDarius والإسكندر المقدوني، وليؤسس للأجيال اللاحقة من المتعصبين دينياً مشروعية حرق الكتب المخالفة.

3.3 إضطهاد الوثنية

بعد إعتناق قسطنطين المسيحية بقليل - والتي ستصير الديانة الرسمية للإمبراطورية- تم حظر جميع العبادات الأخرى كما تم هدم المعابد الوثنية أوتحويلها إلى كنائس، وقد أمر ثيودوسيوس الكبير Theodosisus the great بتدمير تمثال جوبيترسرابيس Jupiter Serapis بالإسكندرية***276***. ولم يستهل القرن الخامس الميلادي حتى لم يعد هناك معبد وثني واحد في الإمبراطورية الرومانية ولم يعد هناك كهنة ولا معابد إلاَّ كهنة المسيحية ومعابدها.

في سنة 315م صدر قانون يمنع اليهود من القيام بالتبشير بدينهم وإلاَّ واجهوا الموت حرقاً، ويمكن الزعم أن هذا – ربما كان أول قانون معادٍ للسامية يتم إصداره[277]، وأصدر قسطنطين قانوناً يقضي بإحراق كل يهودي

---

[273] لوكلير، ص94.

[274] قارن: عبد العزيز، زينب، الإلحاد وأسبابه، القاهرة 2004، ص28، نقلاعن الإيطالي إنريكوريبوني Enrico Riboni.

[275] أعمال الرسل Acts، 19/19.

[276] History of the World, London (1922), p.216 Wells, G.H, A Short.

[277] عبد العزيز، زينب، الإلحاد وأسبابه، القاهرة 2004، ص60.

يُلقي على مسيحي حجراً، كما يقضي بعقاب كل مسيحي يتهود، لكنه عاد فعدَّل العقوبة إلى مصادرة الأملاك، وإن تزوج يهودي بمسيحية فإنه يُعدم[278].

3.3.1 قتل الإمبراطور جوليان (المرتد) Julian the Apostate (331- 363م):

في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر انضمَّ حشد كبير من الفلاسفة ... إلى الهجوم على المسيحية ... وابتدعوا تقويماً جديداً للقديسين والشهداء، وضموا إلى قائمة القديسين جوليان المرتد[279].فما هي حكاية الإمبراطور البيزنطي جوليان المرتد هذا؟

باختصار كان هذا الإمبراطور فيلسوفاً مولعاً بالمعرفة وتجميع الكتب، نشأ مسيحياً لكنه – وفق ديورانت- خلص إلى أنه ليس ثمة وحوش أكثر تعطشاً للدماء من المسيحيين[280]. تاقت نفسه إلى بسط رواق حرية العبادة والإعتقاد للجميع من وثنيين ومسيحيين على اختلاف مذاهبهم وشيعهم، وكان هوالذي وضع في القضاء ذلك المبدأ القائل: بأنَّ المتهم يُعد بريئاً حتى تثبت إدانته[281]، ولم يعد جوليان قانعاً بالمسيحية، ووضع كتاباً ضدها بعنوان "ضد الجليليين"، لم يصلنا منه إلاَّ نتف يسيرة[282] مع أنَّ سائر أخلاقه – باستثناء الجانب العقدي في شخصيته- تكاد تكون مسيحية تماماً[283]، لكنه للحق بتحمسه للوثنية وتوقيره لها قد جار شيئاً على المسيحية، فحرم الكنائس بعض المزايا المالية التي كانت تتمتع بها، كما ألزم المسيحيين تعويض الوثنيين عن معابدهم وآثارهم التي دمروها في العهد السابق، علاوة على أنه حرم المسيحين أيضاً من تعليم فنون النحووالبلاغة التي جعلها وقفاً على الوثنيين، ما حرمهم من مزايا العلم والثروة[284]، ثم إنه أصدر أمره المشدد للحاكم على مصر بنفي الأسقف أثناسيوس Athanasius[285] الذي رأى فيه تجسيداً لكافة سموم المدرسة الجليلية[286].

وأخيراً بينا كان جوليان في سنة 363 يخوض معركة ضد أعدائه الفرس إغتالته حربة أصابته في جنبه نفذت إلى كبده ... ويقول ليبانيوس: إنَّ الذي رماه بالحربة رجل مسيحي، ومما هوجدير بالذكر أنَّ أحداً من الفرس

---

[278] الطويل، توفيق، قصة الإضطهاد الديني، القاهرة 1991، ص63.
[279] ديورانت، ول، قصة الحضارة، القاهرة، ج38، ص128.
[280] نفسه، ج12، ص27. ولوكلير ص 74.
[281] ديورانت، ج12، ص29.
[282] عبد العزيز، زينب، الإلحاد وأسبابه، القاهرة 2004، ص63.
[283] قارن بديورانت 39/12.
[284] Gibbon, Edward, The Decline and Fall of the Roman Empire, London, Vol.2, Pp.60- وانظر أيضاً: لوكلير، ص64.74
[285] Ibid., p.70.
[286] Ibid., p.71.

لم يطالب بالمكافأة التي وعد بها شابور من يقتل الإمبراطور (جوليان). ومن المسيحيين مَن يؤيد رواية ليبانيوس ويثني على القاتل الذي أقدم على هذا العمل الجرئ حباً في الله وفي الدين[287].

وإنريكوريبوني يذكر عن أثنا سيوس أنه كان في جماعة من الرهبان في الصحراء – في منفاه- وكان من ضمن ما قاله: النجار – ويقصد يسوع- يُعدُّ نعشاً لجوليان. وأنه بعد خطابه وعد أحد الجنود الذين كانوا سيرافقون الإمبراطور في حملته إلى ما بين النهرين بأن المجد الأبدي له، وسيغفر له كافة ذنوبه وسيحصل على السعادة الأبدية في الجنة إذا ما اغتال جوليان[288]. لكن غيبون يسخر من هذا السيناريوبرمته[289].

3.3.2 ثيودوسيوس الأول Theodosius (347- 395)

على النقيض من سلفه جوليان فإن الإمبراطور ثيودوسيوس سيسجل التاريخ أنه الإمبراطور الذي اجترح سلسلة من الإجراءات والقوانين أفضت سريعاً إلى وضع حد للوثنية، لكنها من جهة أخرى أذاقت المخالفين للخط الرسمي من المسيحيين أنفسهم سوء العذاب؛ ففي سنة 380 م يعلن ثيودوسيوس رسمياً أنَّ المسيحية هي الديانة الرسمية الوحيدة في الإمبراطورية، ولكن لما كانت تلك الفترة بالذات خصيبة وغنية بظهور وامتداد آراء كثيرة مخالفة للعقيدة الرسمية، فهناك عقائد اليونوميين Eunomians والأنوميين Anomeans الأبليناريين Appollinarians والمقدونيين، والسبليين Sabellians والمساليين Massalians والنورفاييين Norvatians والبرسليانيين Priscillianists فضلاً عن اليعاقبة (كأقباط مصر) Monophysites والدوناتيين Donatists والآريوسيين[290]. ورغم أن من الصعب نعت كل هذه الفرق بالهرطقة سيما وأنَّ المصطلح لم يكن قد تحدد دلالياً بشكل نهائي، فهناك الهرطقة، وهناك البدعة، وهناك الإنشقاق، فالدونانتيون في القرن 4 م عدوا منشقين لا هراطقة[291]، فإنه سيتم النظر إلى كل المخالفين على أنهم هراطقة[292].

من عام 381 م سيبدأ ثيودوسيوس في إصدار مراسيمه الإضطهادية في حق الهراطقة، فأصدر في بحر خمسة وعشرين عاماً زهاء خمسة عشرة مرسوماً، ضد واحدة من فرق الهراطقة أوأكثر في كل مرة[293]، وقد

---

[287] ديورانت، قصة الحضارة، ج12، ص44.
[288] عن طريق زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه، ص64.

[289] Gibbon, Ibid.,Pp.109-110

[290] انظر: قصة الحضارة، ج12، ص96- 98، وللتوسع انظر أيضا:

Stephen Williams and Gerrd Friell, Theodosius the Empire at Bay, London 2005, pp. 90-117.

[291] انظر: ويلتر، ج، الهرطقة في المسيحية، بيروت 2007، ص15- 26.
[292] كلمة "هرطقة" من الكلمة الأغريقية hairesis ومعناها: يختار، ففي القرون الأولى كان هناك الكثير للإختيار داخل المسيحية. وإنه لأمر لافت أن يصير الإختيار – الذي هوعلامة الحرية – قرينا للهرطقة، بل عنوانا لها.انظر: .Ellerbe, Helen, The Dark Side of Chistian History, Morningstar&lark (1995), p.30
[293] عبد العزيز، زينب، ص65.

اشتملت مراسيمه تلك على ستة وستين بنداً مفصلاً، وقد نص في أحد القوانين التي أصدرها على الإعدام كعقوبة، فتمت ملاحقة المهرطقين ومصادرة كنائسهم لصالح الكاثوليك، كما تم استبعاد الهراطقة من الوظائف العامة، وحُكم على بعضهم بالموت خاصة أتباع ماني، وتم نزع أعين الأساقفة أتباع مرقيون Marcion (85- 160) – وهم فرقة مسيحية غنوصية لا تؤمن بتجسد الله في المسيح- وأُحرقت كتب الآريوسيين – أتباع أريوس الذين لا يؤمنون بألوهية السيد المسيح-[294].

أما عن تدمير المعابد الوثنية - والتي كان الكثير منها من آيات الفخامة والجمال العمراني - فحدِّث ولا حرج، وكان من أشهرها معبد سرابيس Serapis في الإسكندرية، الذي احتوى على مكتبة الإسكندرية الشهيرة الحاوية لكنوز العلم القديم. وقد دُمِّر المعبد بإذن إمبراطوري من ثيودوسيوس، وذلك في عام 391م، أما المكتبة العظيمة – المعروفة بمكتبة الإسكندرية - فكان مصيرها النهب والتدمير[295] وهي - بلا شك- خسارة غير قابلة للتعويض، فقد قيل إنها اشتملت على سبعمائة ألف مخطوط[296]. وأغلقت أكاديميات التعليم القديمة، وانتهى التعليم خارج الكنيسة ... وحرم المجمع المقدس الرابع في قرطاج سنة 398 م على الأساقفة حتى قراءة كتب الأُميين gentiles ... وبعدما قضى المسيحيون أعواماً في تدمير الكتب والمكتبات أعلن القديس جون خريسوستوم St. John Chrysostom بفخر – وقد كان من أشهر آباء الكنيسة الأغارقة-: قد زال كل أثر للفلسفة القديمة والآداب العائدة إلى العالم القديم من على وجه الأرض[297].

أما المرتد عن المسيحية الكاثوليكية إلى أي دين آخر فقد صدرت في الأعوام 382 و383 و391 قرارات إمبراطورية من ثيودوسيوس بنزع ممتلكاته، وحرمانه من الميراث، ومنعه من تغيير سكنه، كما يمنع من المساهمة في الحياة الأجتماعية. صحيح أنَّ ثيودوسيوس لم يخيِّر رعاياه الوثنيين بين المعمودية أوالموت، كما أنه لم يجعل اعتناق المسيحية شرطاً جوهرياً للتمتع بحقوق المجتمع المدنية ... بل إنَّ ثيودوسيوس منح سيماخوس Symmachus منصب القنصلية الرفيع، وكانت تربطه بليبانيوس Libanius صداقة شخصية، وهما نصيرا الوثنية البليغان[298]. لكن حماسه المشبوب للمسيحية وانبعاثه النشط في تدمير معابد وآثار الوثنية وكتبها، جعل سقوط الوثنية سريعاً وهادئاً، إلى درجة أنه لم تنقض ثمانية وعشرون عاماً على موته حتى

---

[294] وقد لاحظ ديورانت أنّ فتنة دينية قعت بين المسيحيين في القسطنطينية راح ضحيتها في سنتين (342- 343) أزيد من عدد الذين قتلوا بسبب اضطهاد الوثنيين للمسيحيين في تاريخ روما كله (قصة الحضارة 21/12).

[295] Gibbon, Ibid., Vol. 2, Pp.254-255.

[296] Ellerbe, Ibid., p.46.

[297] Ellerbe, Ibid., Pp.46- 48.

[298] Gibbon, Ibid., Vol.2, p.260 .

اندثرت آثارها الضعيفة القليلة فلم تعد تقع عليها عينُ المشرع[299]. ومن هنا عدَّ غيبون دمار الوثنية في عهد ثيودوسيوس المثل الوحيد للقضاء المبرم على أي خرافة قديمة سائدة، ولذا قرر أن يتناول بالدرس هذا الحدث (318- 395) كحدث مفرد في تاريخ العقل الإنساني[300].

وفي سنة 401 م رأينا القديس أوغسطين أسقف قرطاجة ينساق في التيار ذاته فيطالب بأن تُعامل قرطاجة مثل روما، فتُغلق المعابد الوثنية وتُحطم التماثيل، وهذا ما تولى تنفيذه المسيحيون المتحمسون، وبعد أن نجح أوغسطين في مسعاه اتجه بإصرار إلى مدن أخرى، وشيئاً فشيئاً انتشرت دعوته ومطالبه حتى شمال أفريقيا[301].

3.4 قتل هيباتيا:

وفي سنة 415 وقعت في الإسكندرية جريمة وحشية علَّق عليها المؤرخ المسيحي سقراط المدرسي Socrates scholasticus(حوالى 379 الى حوالى 440م) بالقول: إنَّ مثل هذه الفعلة الوحشية، اللإنسانية لا تجلل بالعار سيريل Cyril وحده، بل كل كنيسة الإسكندرية. فمؤكد أن لا شئ أبعد من روح المسيحية من إباحة ارتكاب المجازر، والإقتتال والسلوكات المشابهة[302].

لقد ختم سقراط بتعليقه هذا ترجمته الموجزة للعالمة الفيلسوفة الإسكندرانية المشهورة هيباتيا (أوهيباشيا) Hypatia (355- 415 م) والتي انتهت حياتها نهاية مأساوية أليمة، جعلت منها أحد رموز ضحايا الفكر في العصور التالية إلى يومنا هذا، تمثَّل بها (جون تولاند) و(دينيس ديدرو) و(فولتير) من رموز عصر التنوير الكبار في القرن 18، ثم عُنيت بها الآداب الرومانسية في القرن التاسع عشر في فرنسا وانجلترا كثيراً[303].

وخلاصة ما ذكره سقراط أنَّ هيباتيا هي بنت الفيلسوف تيون Theon، فيلسوفة حاذقة جداً، بذت جميع فلاسفة زمانها وعالمة بالرياضيات، صارت رئيسة جامعة الإسكندرية، وكان طلاب العلم يقصدونها من شتى الأماكن، والقضاة يستشيرونها فيما يستعصي عليهم من المسائل، وكانت تربطها علاقة وثيقة بالحاكم الوثني لمدينة الأسكندرية أرستيز Arestes الذي توترت العلاقة بينه وبين أسقف الإسكندرية سيريل Cyril لعدم إستجابة الحاكم لرغبة الأسقف بطرد اليهود من المدينة، وقد عُرف عن سيريل حماسه وقسوته وتعصبه – ولا جرم فهوإبن أخي الأسقف السابق تيوفيل Theophilus الذي هدم معبد سيرابيس ومكتبته- فقام مجموعة من

---

[299] Ibid., Vol.2, p.261.
[300] Ibid., p. 247.
[301] عبد العزيز، زينب، ص68
[302] Socrates Scholasticus, The Ecclesiastical History, London (1953), p.349.
[303] راجع مثلاً: هلال، محمد غنيمي، النقد التطبيقي والمقارن، القاهرة، بدون تاريخ، ص61 وما يتلوها.

أتباعه باختطاف هيباتيا وهي في طريقها إلى الجامعة، واقتادوها إلى كنيسة تُدعى caasareum حيث جردوها من ثيابها وقتلوها رمياً بقطع القرميد، ثم مزقوا جسدها إرباً إرباً ثم حملوا الأشلاء إلى مكان يُدعى cinaron حيث أحرقوها[304].

كان ذلك سنة 415. وقد فرَّ أساتذة الفلسفة بعد قتل هيباتيا من الإسكندرية ولاذوا بأثينا ليتقوا فيها الأذى[305]. وفي تلك الفترة ذاتها رأينا القديس أوغسطين ينتصر للإضطهاد ويشرعنه، ولم يكن هذا – للحق- اضطهاداً أقصوياً بحيث يبلغ درجة الإعدام، ففي حمى نضاله ضد الدوناتيين لبث بالرغم من كل شئ ممتنعاً عن المطالبة بإنزال عقوبة الإعدام بهم، ولئن أقرَّ العقوبات التأديبية المعتدلة بما تيسر من قضبان وعصي، فقد رفض كل ما سواها من تعذيب وحشي بالنار، والمنصبة الخشبية، ومخالب الحديد، رفضه الموت بالتأكيد ... وموقفه من اللجوء إلى السلطة المدنية لردع الهراطقة والمنشقين موقف شاركه فيه جميع الرؤساء الكنسيين عصر ذاك[306].

3.5 إغلاق مدارس الفلسفة:

بأسلوبه الساخر كتب برتراند راسل يقول: لقد كان جستنيان Justinian رجلاً تقياً من الأعماق، بحيث عبَّر عن تقواه تلك بعد سنتين فقط من اعتلائه العرش – أي في سنة 529- بإغلاقه مدارس الفلسفة في أثينا التي كانت تحت سيادة الوثنية[307].

3.6 تنصير الشعوب بالقوة:

في سنة 590 يرسل البابا غريغوري الأول المعروف بغريغوري الأكبر Pope Gregory (540- 604) - والذي يصفه ديورانت بأنه كان المسيطر على أواخر القرن السادس كما كان جستنيان المسيطر على بدايته[308]- إلى حاكم أفريقيا لدى الإمبراطورية الرومانية في الشرق رسالة يحثه فيها على القيام بعدة حروب تهدف إلى تنصير شعوب الأراضي المحتلة بالقوة. ومن المعلوم عن هذا البابا أنه أول من ابتدع الحروب الصليبية، وأنه كان كارهاً للثقافة الرومانية بعامة، وقد حاول منع تدريسها بما في ذلك اللغات والعلوم

---

[304] Socrates Scholasticus, Ibid., Pp.348-349

وانظر أيضا: ديوارانت، قصة الحضارة 12/ 246- 248.

[305] ديورانت، قصة الحضارة، ج12، ص248.

[306] لوكلير، ص94- 95.

[307] Russell, Bertrand, Philosophie des Abendlandes, Wien 2001, S.385 و،Copleston, Frederick, History of Philosophy, New York (1993), Vol.1, Pp.481- 482 .

[308] ديورانت، قصة الحضارة، ج14، ص347.

والفلسفة وعلم الأساطير[309]، ولا جرم أن يكون الرجل متواضع الثقافة قليل العلم والمعرفة كما وضَّح هذا ديورانت[310].

وبإيجاز لم يكن موقف الآباء الأولين موحداً إزاء الوثنيين وبالذات الهراطقة، وقد لاحظ لوكلير أنَّ نصوص الحقبة الآبائية بمثابة مستودع حقيقي لا يني المتجادلون يستمدون منه ما يخولهم إثبات أشد الفرضيات تعارضاً، وعلل لذلك بتنوع الأوضاع السياسية التي عرفتها الكنيسة منذ نشأتها الأولى وحتى القرن الخامس[311]، أما في العصر الوسيط (من القرن السابع إلى القرن الخامس عشر) فحدِّث ولا حرج عما شئت من قسوة ورعب وظلم صارخ، وانغلاق تام ورفض للتعددية والتنوع، ميل كاسح إلى التنميط والتوحيد ومصادرة كل حرية إلاَّ حرية الإمتثال والإنصياع التامين وبخنوع. إنه عصر محاكم التفتيش، وجمع السلطتين الروحية والزمنية بيد الكنيسة (نظرية السيفين).

3.7 شارلمان و السكسون:

في عيد ميلاد عام 800 قام البابا ليو الثالث LeoIII بتتويج ملك الفرنجه كارل الكبيرKarl der Große – و بالفرنسيةCharlemagne (742 -814)، كما عرف كارلوس ماغنوس Carolus Magnus - إمبراطورا على مملكته التي ستعرف بعد ذلك بالإمبراطورية الرومانية المقدسة، و التي فاقت بيزنطة ولم تتقدم عليها إلا دولة الخلافة العباسية في الشرق الإسلامي. و شارلمان هو مجدد الإمبراطورية الرومانية الغربية و باعث النهضة الدينية و الفكرية و التشريعة و العمرانية في وقته[312]، و رغم المزايا الجمة التي تمتع بها شارلمان إلا أنه كان فيما يتعلق بالموضوع الديني متشددا و قاسيا جدا، فقد أخذ على عاتقه إدخال الوثنيين في المسيحية بالقوة و القهر، فخاض حروبا عديدة و قاد حملات واسعة شرسة على الأراضي المجاورة لمملكته – و عاصمتها مدينة آخن الألمانية – فحارب السكسون لسنوات طويلة (774 – 782) إلى أن

---

[309] عبد العزيز، زينب، ص70، وانظر أيضا:
R.A. Markus, Gregory the Great and his World, Cambridge University Press 1997, pp. 188-202.

[310] ديورانت، ول، قصة الحضارة، ج14، 347.

[311] لوكلير، ص99.

[312] و رغم هذا كله فقد أشار ديورانت إلى أن تلك النهضة كانت بالقياس إلى النضوج الثقافي الذي كان قائما وقتئذ في القسطنطينية و بغداد و قرطبة أشبه بيقظة الأطفال . ديورانت، قصة الحضارة، 235/14

انتصر عليهم فأقام لهم المذابح، فعند فردان أعدم من أسراهم أربعة آلاف أسير جملة واحدة، و استسلم قائدهم فيدوكند، فعمّده شارلمان على المسيحية[313].

3.8 محاكمة الأموات:

ففي سنة 897 أمر البابا ستيفن السادس Stephen VI (896- 897) بأن تخرج جثة البابا فورموسوس Formosus (891- 896) من قبرها، وتُلبس الملابس الأرجوانية، وتحاكم أمام مجلس كنسي بتهمة مخالفتها بعض قوانين الكنيسة، ثم يُحكم بإدانتها، فتجرد من ثيابها الكهنوتية، وتُبتر بعض أعضائها، وتلقي في نهر التيبر[314].

3.9 الصليبيات:

وحديث الحروب الصليبية حديث مسهب كئيب وقابض، فقد ذهب ضحيتها تسعة ملايين من البشر بحسب روبرتسون[315]. في عام 1095 دعا البابا أوربان الثاني Urban II في مجمع كليرمون Clermont فرسان أوروبا إلى الزحف إلى بيت المقدس لتحريره من أيدي الكفرة المسلمين، ومرت الحملة في طريقها بالمجر ففعلوا فيها الأفاعيل، ولما بلغت آسيا الصغرى (الأناضول) كانت شناعاتهم – أفظع- وقد كان الإنشقاق الكبير وقع بين الكنيستين الرومانية الغربية (اللاتينية) واليونانية الشرقية في سنة 1054[316]، أما حين استولوا على بيت المقدس فقد كانت المذبحة الكبرى، فقد نقل رنسيمان عن ريموند الآجيلي Raymond of Aguilers أنه توجَّه ضحى ليلة المذبحة لزيارة ساحة المعبد، وأخذ يتلمس طريقه بين الجثث والدماء التي بلغت ركبتيه. ولا عجب فالمذبحة التي استمرت طوال مساء اليوم السابق وليله لم توفر طفلاً ولا امرأة فضلاً عن الرجال بالطبع[317].

وريموند الأجيلي هذا – وهوأحد شهود عيان المذبحة- يحدثنا كيف كان المسلمون المهزومون يُرغمون على إلقاء أنفسهم من فوق الأبراج، وكيف ظل بعضهم يعذب لعدة أيام ثم أُحرقوا بالنيران، أما غيره من المعاصرين فيضيف كيف كان يُخطف الرضع بأرجلهم من أثداء أمهاتهم ويُقذف بهم من فوق الأسوار،

---

[313] قصة الحضارة، 226/34 -244، و صبرة, عفاف سيد، الإمبراطورية البيزنطية و الرومانية الغربية زمن شارلمان، القاهرة 1982، ص 54-57،
Encyclopedia of World History, edited by Marsha E. Ackermann and others, New York, 2008, Pp. 79-80

[314] ديورانت، قصة الحضارة، ج14، ص374- 375.

[315] Robertson, J.M. A Short History of Free Thought, London (1915), Vol.2, P.274.

[316] للوقوف على بعض تفاصيل الإنشقاق انظر: قصة الحضارة لديورانت، ج14، ص387- 388.

[317] Runciman, Steven, A History of the Crusades, Cambridge (1995), Vol.1, Pp.386- 387.

أوتُهشم رؤوسهم بدقها بالعمد، وكيف تم ذُبح السبعين ألفاً من المسلمين الذين بقوا في المدينة، أما اليهود الذين بقوا أحياء فسيقوا إلى كنيس لهم وأُشعلت فيهم النيران وهم أحياء، وفي كنيسة الضريح المقدس احتشد المنتصرون يتعانقون ابتهاجاً ويحمدون الرب الرحمن الرحيم على ما نالوا من فوز[318].

3.9.1 أما الحملة الصليبية الثانية (1146- 1148)

فكان بطلها الروحي الأكبر هوالقديس برنارد دي كليرفو(1090- 1153) St. Bernard de (of/von) Clairvaux – الذي تمت ترقيته إلى رتبة (علامة الكنيسة) Doctor of the church عام 1830 من قبل البابا بيوس الثامن Pope Pius VIII – ويرجح أنّ برنار هذا كان أقوى شخصية في أوروبا حينذاك، إذْ كان ملك فرنسا طوع بنانه، وكان البابا عُضواً في أخوتيه الدينية[319]، وقد بذل أقصى جهده في إلهاب حماس الرجال في بلده فرنسا، ثم انتقل يكمل مهمته في ألمانيا، يُعبِّئ لحملة صليبية جديدة بعد سقوط الرُّها في يد عماد الدين زنكي، واعداً إياهم بأنَّ في خروجهم ما يضمن تحللهم absolution أي عفواً عاماً عن جميع خطاياهم[320]، وقد استطال أمله وزادت حماسته فآثر – مخاطباً فرسان الهيكل (الداوية)- بأنَّ الأفضل بدل تنصير المسلمين القضاء عليهم حتى لا يبقى سيفهم بعد اليوم مسلطاً على رؤوس أهل العدل والإنصاف[321]، كما أنه دعا في الوقت عينه – حين كان في فرانكفورت- إلى تسيير حملة صليبية للقضاء على الوثنيين (السلاف) في شرق أوروبا[322].

ويَذكر إنريكوريبوني Enrico Riboni أن برنارد صرَّح بأنَّ إبادة Vernichtung الوثنيين القائمين على الجانب الآخر من نهر إلبه Elbe هي هدف الحملة، الإبادة أوالتنصير Vernichtung oder Bekehrung الموت أوالتعميد Tod oder Taufe[323].

وهي حملة لم تجن على كل حال – إلاَّ الفشل- الذي ساهم إلى حد كبير في تأخير تحوُّل الصقالبة/ السلافيين slavs إلى المسيحية، على الرغم من أنَّ البابا أجاز للمشتركين فيها اتخاذ الصليب شعاراً[324]. ومما سوَّد به القديس برنارد سجله موقفه من منافسه الباحث ورجل الدين الكبير بيير أبيلار Pierre Peter Abelard (1079- 1142) الفيلسوف والمنطيق واسع المعرفة، فقد ساقه إلى محاكمة غير متكافئة بالمرة إنهار فيها

---

318 ديورانت، قصة الحضارة، ج15، ص25.

319 آرمسترونغ، كارين، الحرب المقدسة، بيروت 2004، ص253.

320 Runciman, Vol. II, p.253.

321 آرمسترونغ، ص265.

322 آرمسترونغ، ص269.

323 عبد العزيز، زينب، الإلحاد وأسبابه، ص74.

324 Runciman, vol. II, p.256.

أبيلار وكان واهناً مريضاً وأُدين وأُحرقت كتبه كلها فلا نملك اليوم منها سوى بضع شَذرَات، وقد أَضرم البابا بنفسه النار في المحرقة الهائلة التي أُعدت لمخطوطات أبيلار المدانة، ولم يتعاف أبيلار قط من تلك الواقعة، فتُوفي في العام التالي في دير كلوني[325].

3.9.2 مذبحة اللاتين

يرى إدوارد غيبون أنَّ الحملات الصليبية الثلاث الأولى قد أذكت روح الكراهية بين اليونانيين واللاتين في القسطنطينية[326]، بل إنَّ الأمبراطورين عمانويل Manuel واسحق انجيلوسIsaac Angelus قد تآمرا مع المسلمين بهدف القضاء على أعظم أمراء الفرنجة franks وطاوعتهما الرعية في ذلك، ومن أسباب ذلك مرور الجيوش الصليبية بأرضهما وما اقترفوه بحق رعاياهما من إهانة ونهب، ودعم هذا وأذكاه سُم الحماس الديني، فكانوا ينعتونهم بالهراطقة والمنشقين heretics & schismatics، وأبدوا البغضة لهم بسبب إختلافهم في بعض القواعد التنظيمية والمسائل اللاهوتية، ففي الحرب الصليبية التي قام بها لويس السابع غسل رجال الكنيسة اليونانية مذابحهم وطهروها لأنَّ قساً فرنسياً دنَّسها بتقديم قربان عليها ... وقد أُتهم البطريرك بأنه صرَّح بأن المؤمنين يمكن أن تُغفر كل خطيئاتهم إذا قضوا على المنشقين schismatics قضاءً مبرماً.

ولما طلب عمانويل من البابا أن يُعقد حلف بينهم اتهمه شعبه بالإنحياز إلى أمة اللاتين ودينها ... لقد كان الشعب ينظر إلى اللاتين على أنهم أجانب وهراطقة ومحظوظون favourites، كونهم حصلوا على حق ملكية الأراضي والمنازل والزواج من سكان البلاد، إلى كونهم تجاراً مهرة ناجحين. وفي أيام أندرونيكوس الأول كومينين Andronikos I. kommenos في عام 1182م – وهوآخر سلالة كومينين- قام الأهالي بثورة مسلحة وأرسل الطاغية إليهم من ساحل آسيا جنوده وسفنه لمعاونتهم على الإنتقام الوطني ... وذُبح اللاتين في بيوتهم وفي الطرقات، وتحول حيُّهم إلى رماد، أما رجال الدين منهم فقد تم حرقهم في كنائسهم، والمرضى في مستشفياتهم، ويقدر غيبون ضحايا المجزرة المروعة بأربعة آلاف تقريباً[327].

---

[325] آرمسترونج، كارين، ص267.

[326] Gibbon, Edward, The Decline and Fall of the Roman Empire, New York (1900), Vol.10, p.327.

[327] Gibbon, Ibid., Pp 333-336.

3.9.3 القسطنطينية في الحرب الصليبية الرابعة 1202-1204

إنطلقت الحملة الصليبية الرابعة بمباركة البابا إنوسنت الثالث Innocent III لكنها في أوائل سنة 1203 قررت أن تحرف وجهتها الى القسطنطينية بهدف تنصيب الكسيوس امبراطوراً Alexius - الذي أفلح في الفرار من سجنه هناك حيث أودعه عمه الكسيوس الثالث السجن مع أبيه الإمبراطور السابق اسحاق بعد ان فقأ عينيه وغصبه العرش- مقابل أن يدفع للصليبيين ما يدينون به من أموال للبنادقة، وأن يمدهم بما يلزم لغزومصر مع فرقة من الجيش البيزنطي قوامها عشرة آلاف رجل ...الخ. وهي فرصة سانحة لإعادة اليونانيين المنشقين على كنيسة روما إلى حظيرة الكاثوليكية، واكتفي إنوسنت الثالث بأن أصدر أوامره بأن لا يجري الإعتداء على مسيحيين آخرين، كما فعلت هذه الحملة في زارا Zara بصربيا. وسقطت القسطنطينية سريعا، ونصب إسحاق الضرير إمبراطورا وإلى جانبة إبنه أيضا الذي أضحى يدعى الكسيوس الرابع . ولكن الإبن المتحالف مع الصليبيين اللاتين عجز عن الوفاء بما قطعه على نفسه من وعود للاتين، واتفق ان هبت ثورة في القصر ضدّه من رعاياه كتحدٍ سافر للصليبيين، أودع الكسيوس الرابع السجن على إثرها، حيث لقي مصرعه بعد بضعة أيام ليلحقه والده الأعمى كمداً وحزناً بعد أيام يسيرة، واعتلى العرش شخص يدعى الكسيوس مورتسوفلوس وتلقب بالكسيوس الخامس Alexios V Doukas, Mourtzouphlos. وهاجم الصليبيون المدينة المتمردة مرتين فشلوا في أولاهما وأفلحوا في أخراهما، فكانت المجزرة وكان النهب الذي ليس له مثيل في التاريخ – على حد قول ستيفن رنسيمان - فالمدينة العظيمة ظلت لتسعة قرون عاصمة للمدنية المسيحية، ففيها من الكنوز وروائع الفنون ما لا يقادر قدره. فأما البنادقة الذين أدركوا قيمة كنوزها فاستولوا على ما قدروا منها ونقلوها إلى مدينتهم.

وأما الفرنسيون والفلمنكيون فاستبدت بهم شهوة التدمير، لا يأتون على شيء إلا دمروه، وينتزعون كل ما يلمع ويبرق، أما ما لا يستطيعون حمله فيصيرونه هدفاً للتدمير والتكسير، ولم تنجُ المكتبات ولا الكنائس، بل شوهد العساكر السكارى في كنيسة القديسة صوفيا نفسها يحطمون الأواني الفضية ويدوسون بأقدامهم الكتب المقدسة والأيقونات، وبينما كانوا في سكرهم تربعت عاهرة على كرسي البطريرك وجعلت تغني أغنية فرنسية بذيئة.

لقد تم اغتصاب الراهبات في أديرتهن، وجعل الجرحى من النساء والأطفال يلفظون آخر أنفاسهم في الشوارع، واستمر النهب والقتل الذريع ثلاثة أيام حسوماً، حتى أضحت المدينة الكبيرة الجميلة شبيهة بسوق اللحم أوبالخرائب a shambles . وصاح المؤرخ نكيتاس Nicetas وبصدق: حتى السراسنة Saracens –

ويعني المسلمين- أكثر رحمة من هؤلاء[328]. هذا وإنّ في إدانة البابا إنوسنت الثالث إعتداء الحجاج على أعراض الراهبات ما يؤكد وقوع ذلك[329].

لقد كانت الحملة الصليبية الرابعة – والتي لم تصل قط إلى بلاد الشام - حملة صليبية ضد المسيحية وبإمتياز، وهكذا سماها رنسيمان في عنوان الفصل الخاص بها من كتابه، وترى كارين آرمسترونغ أنّه من الصعب جداً أن يكون هناك شاهد أبلغ مما حصل على عمق الضغينة التي طالما ملأت نفوس الصليبيين[330] كما ترى في ما حدث مثالاً آخر على الطريقة التي تعمل بها ذهنية الحرب المقدسة، حيث ترتد إلى الداخل وتنقلب على نفسها، متسببة بحرب أهلية أوبانشقاق ديني خطير، فلن يقوى الروم أبداً على الصفح عما فعلته بهم الحملة الصليبية الرابعة، وعلى عاتق الغرب تقع مسؤولية إن لم نقل فضيحة انشقاق العالم المسيحي بصفة دائمة – تقول آرمسترونغ -

3.10حملة صليبية ضد الالبيجينيين Albigensians

وهؤلاء ليسوا من المسلمين ولا من الوثنيين، إنهم مسيحيون، وقد أعلنت عليهم حرب صليبية عوان عدّت الأقدس من بين سائر الصليبيات[331]. وقد امتدت تلك الحرب ثلاثين سنة، سجلت فيها ضروب المخازي وألوان الوحشية. والألبيجينيون هؤلاء منسوبون إلى بلدة ألبي Albi حيث تواجد أكبر عدد منهم[332]، وذلك في جنوب فرنسا، في المنطقة التي صارت تدعى بعد وقت طويل من عام 1218 ب Languedoc وعاصمتها تولوز Toulouse. كما سُمُّوا بالكاتاريين Cathars إشتقاقاً من الكلمة اليونانية Catharos أي نقي (طاهر) pure، فالفعل اليوناني katharsis يعني يُقَلِم ، يُنظف ، يُزيل الأوساخ[333]. وصار يدعى شعبها

---

[328] Runciman, ibid, Vol, 111. PP. 114 -133.
[329] Gibbon, Vol. 10. P.377.
[330] آرمسترونغ، الحرب المقدسة ص 460
[331] لقد سمى المؤرخ الأسترالي Mark Gregory Pegg كتابه عن تلك الحملة ب (الحملة الصليبية الأكثر قداسة) وعنوانه الفرعي:A Most Holy War
The Albigensian Crusade and the Battle for Christian, Oxford (2008)
[332] قصة الحضارة 16 \79
[333] The Gale Encyclopedia of Religion, New York,(2005), P. 1458, Catharsis
وح. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، ص 115.

بالأوك OC لكن في السنوات الأخيرة صارت تدعى المنطقة بـOccitania[334] والوالدويون Waldensians[335]قريبون منهم جدا حتى أنّ بعض الدارسين يخلطون بينهم.

وخلاصة نحلة هؤلاء – والتي ننظر اليها على إنها الهرطقة الأقوى منذ زمن الآريوسية[336] – من ناحية عقدية أنّ منهم من جاهر بعقيدة ثنوية محض غير مسيحية، منبثقة من الغنوصية Gnosticism فاعتبر الشيطان باقياً إلى الأبد، لكن منهم من اعتقد أنه ملاك ساقط سيقضى عليه بنهاية العالم المادي، ومنهم – بالتالي- مَن اعتقد أنّ الشيطان وحده هوخالق الأرض ، ومنهم من اعتقد أنه استخدم موادّ موجودة سلفاً ولم يخلقها من العدم، ويرون أنّ هذا العالم المادي شرٌ بحت. فالمادة بطبيعتها شر، حتى الخشبة التي مات عليها المسيح شر، والقربان المقدس شر، ولذا فكل اتصال بالمادة شر، ومن هنا فالجنس إثم، والجماع كان خطيئة آدم وحواء وعليه فقد أنكروا أن يكون المسيح وُلِدَ من عذراء. ولا يؤمنون بألوهية يسوع، بل هوفي اعتقادهم ملاك لم يتخذ في الحقيقة جسماً بشرياً قابلاً للفساد، أي أنهم أنكروا التجسد incarnation - وهي إحدى العقائد المركزية في المسيحية - وإنما تراءى فقط أنه فعل ذلك ولذلك لا يمكن أن يتعذب ويموت، لكن بدا وكأنه مات على الصليب. وأنكروا التثليث، والتعميد، لأنّ الماء مادة، وبالتالي فهوشر. وليس في عقيدتهم نار ولا مطهر purgatory فالأرض ميدان الشيطان والجزء المادي وحده من الإنسان سيبقى في الأرض، أما نفسه فستصعد مجدداً وبشكل نهائي إلى السماء، ولأجل ذلك على الانسان أن يتطهر تماماً في هذه الدنيا لكي يصل الى السماء، ولذا عليه أن يتلقى من قس مسيحي القداس الأخير الذي به يتم تطهير الروح من آثامها consolamentum - ولهذا الطقس تفاصيل احتفظ بها كتاب طقوس كاتاري خاص بمدينة ليون - وكان الكاثاريون يؤجلون هذا الطقس الى مرضهم الأخير، ولهذا كان من أكبر البلايا أن يشفي الشخص من مرضه بعد أن يقوم بمراسيمه، لأنه سيتعرض للدنس من جديد، وقد أُتُهِمَ القساوسة الكاثاريون بأنهم كانوا يسعون لمنع

---

[334] Marvin, Lawenc W., The Occitan War,A Military and Political History of the Albigensian Crusade, 1209-1218 Cambridge/New York (2008), P.1.

[335] من الكلمة (Waldenses) نسبة إلىPeter Waldo مؤسس نحلتهم، وهوتاجر من ليون. أنظر: قصة الحضارة 16\ 76 وآرمسترونغ, الحرب المقدسة, ص 466 و

Warner,H.J. The Albigensian Heresy, London (1922), P. 25 and Encyclopedia of Religion P. 9662-9663 .

والفصلين الذين امتدا على مدى أكثر من 400 صحيفة وشغلا المجلد الثاني كله من كتاب:

Jones, William, The History of the Christian Church, London, (1819).

[336] ج. ويلتر، ص117 .

هذه الكارثة بإقناع الكثيرين من المرضى الذين يبلون من مرضهم بأن يميتوا أنفسهم جوعاً، ويؤكد أعداؤهم أنهم كانوا ربما قتلوا المريض خنقاً برضاه!

كما أنهم كانوا يحذرون العهد القديم، ويماهون يهوه مع الشيطان، ويسمون إبراهيم وموسى (إبني الشيطان)، وكانوا ينظرون الى يوحنا المعمدان كنبي كاذب يُعَمِد بالماء لا بالروح. كما أنهم أنكروا الحج الى قبور القديسين وتعظيم الذخائر والآثار المقدسة –وذلك كان من مقومات الكاثوليكية– فما جثمان الميت في نظرهم إلا قشرة خارجية مخزية.

وكانت نظرتهم إلى الكنيسة الرومانية في منتهى السوء، فهي زانية بابل، وبابل الكبرى، وكاتدرائية الشيطان. وزعموا أن بطرس لم يقدم إلى روما، ولم يؤسس البابوية، وأنّ الباباوات حلفاء الأباطرة لا حلفاء الرسل، والبابا هوالمسيح الدجال، ورجال الدين هم زمرة الشيطان، وكان الكثيرون منهم يستهزئون بصكوك الغفران، وينعتون الكنائس الرومانية بأنها معششات اللصوص. وقد كانت لهم أبرشياتهم وكنائسهم الخاصة بهم. أما الداعون إلى الحروب الصليبية فهم قتلة في نظرهم.

وجدير أن نلفت هنا إلى أن آرمسترونغ تشكك في صدقية هذه المعلومات عن عقيدتهم، ذلك أن كتاباتهم لم تنج من الحملة الصليبية التي شنّت عليهم، فبقى المصدر الوحيد لمعرفتنا بمعتقدهم هوانتقادات أعدائهم الكاثوليك العنيفة التي ربما شوهت عقيدتهم[337]. والملاحظة ذاتها سجلها من قبل ول ديورانت[338].

ومن جهة مسلكية فقد تميز الكاثاريون إلى مجموعتين:

1- الكملة أوالكماليون Perfecti : وهم القادة الروحيون، وكانوا يحيون في عفة كاملة، وتزمت شديد، وتقشف إنجيلي صارم، ويقال: أنّ الكثيرين منهم كانوا يصومون حتى الموت استشهادا، ولم يحبسوا أنفسهم في الأديرة، بل كانوا يطوفون أزواجا يتسولون خبزهم كالحواريين.

2- وهناك التابعون Credentes أوالمؤمنون Believers: ولم يكن مطلوبا منهم التبتل، وإن كان الزواج محرما، وكان يطلب منهم أن يعدوا أنفسهم في قابل الأيام لمثل حياة الكمل، حيث التخلي عن الآباء والأبناء، والأزواج، وأكل اللحم والبيض ومنتجات الألبان، والإكتفاء بالسمك والخضروات.

---

[337] آرمسترونغ، الحرب المقدسة ص464 وحول أدبيات الكاتارتية راجع
Thomsett, Michael, The Inquisition, North Carolina and London, (2010), Pp. 49-74
[338] قصة الحضارة 16\ 80 هامش.

وكان تعظيم التابعين للكمل تاما مغالى فيه، إذ كان التابع يحيي الكامل بثلاث ركعات علامة التعظيم[339]

كما عرف عن الكاثاريين تسامحهم البالغ ومسالمتهم الكبيرة، لا يعولون بتة على السيف، بل على التبشير المسالم والجدال المفتوح، ورغم أن أول ظهور لهم يقدر أنه كان في سنة 1143 أو 1144 في كولونيا، أما في جنوب فرنسا ففي سنة 1150 وكذا في شمال إيطاليا، فإنهم لم يلبثوا حتى عدوا الهراطقة الأخطر الذين يجب التصدي لهم، وذلك في سنة 1170 أي في أقل من ربع قرن[340]. ورغم أن الوالدويين Waldensians ظهروا في الجنوب الفرنسي أيضا بعد سنة 1170 كمهرطقيين، إلا أنّ ما جعل الكاثاريين هم الأخطر أنهم نجحوا في خلق كنيسة بديلة في جنوب فرنسا، فكانت لهم أسقفياتهم (أبرشياتهم) Bishopric وأساقفتهم، ولم يظلوا فرطا متفرقين لا وزن لهم، زد على ذلك أن دعوتهم تجاوزت الفقراء إلى الأغنياء والكبراء، بل لقيت قبولا واحتراما حتى من جانب النبلاء الكاثوليك، وفي اللانغدوك Languedoc عمَّ التسامح إزاء الاختلافات، فقد تعايش هناك كثير من الأعراق والأديان بوئام وسلام، من إغريق وفينيقيين ويهود ومسلمين، ولم يكن اليهود فقط متحررين من الاضطهاد بل إنهم احتلوا مكانة عالية ووظائف استشارية مع ، والأعجب مع الأساقفة. والتسامح والازدهار الثقافي – هناك وآنذاك - هما ما ميزا الجنوب من الشمال الفرنسي، بل كانت اللانغدوك أكثر مناطق أوروبا ازدهارا في أوروبا في وقتها[341]. ولم تفلح جهود البابا بإرساله الرهبان السيسترسيين Sistercian - تلاميذ القديس برنارد - ثم الدومينيكايين من بعدهم في ثنيهم عن عقائدهم ومسالكهم[342] فقرر إينوسنت الثالث أخيرا تسيير حملة صليبية لاستئصال شأفتهم، وكتب في ذلك إلى الملك فيليب أغسطس كتابا واصفا فيه الكاثاريين بالحثالة المضرة، وأنهم أسوء من المسلمين، ولا مناص من استعمال الشدة في

---

[339] انظر حول عقائدهم ومسالكهم:

H.J, Warner, The Albigensian Heresy, P. 115-122.Encyclopedia of Religion, Pp. 1465-1458

وج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، وكارين آرمستونغ، الحرب المقدسة ص 464- 466، وول ديورانت، قصة الحضارة، 6\77-82، و

Thomsett, Michael, The Inquisition, North Carolina and London (2010), Pp. 37-41

[340] Encyclopedia of Religion, p.1458

[341] انظر آرمسترونغ و Ellerbe, The Dark Side, P.72

[342] آرمسترونغ ص 466-467.

علاجهم[343] ، كما نعتهم في كتاب وجهه إلى رئيس أساقفة أوتش Auch في غسقونية Gascons بأنهم ارتكبوا أخطاء لا يرتكبها إلا الشياطين، كما وصفهم بالوباء[344].

أما إلى أي حد هوصحيح نعت البابا لهم؟ فالجواب يتجلى في مسلك جيرانهم الكاثوليك الذين اختار كثير منهم الموت على التخلي عنهم لما شنت الحرب عليهم، ورغم أنّ الكنيسة الكاثوليكية اتهمتهم بتحقير الصليب والقربان المقدس، كما بأكل لحوم البشر Cannibalism ورفض المسيح وبالعربدة الجنسية Sexual Orgies فإنّ القديس برنارد St. Bernard الكاثوليكي الذي لا يمكن وصفه بحال بأنه صديق لهم قال عنهم: إذا ما استجوبتهم فلن يكون هناك شيء أكثر مسيحية، أما بالنسبة إلى مسلكهم في الحياة فلا شيء ينكر، وكل ما يقولونه يؤكدونه بالأعمال، أما فيما يتعلق بأخلاق المهرطق، فهولا يعين أحداً ولا يظلم أحدا ولا يضرب أحدا، وجنتاه شاحبتان من الصوم وهولا يأكل خبز الكسالى بل يعمل بيديه ليكسب رزقه[345]. وبحلول عام 1209 انطلقت الحملة موعودة بالتحليل وغفران كل الذنوب، وفي يوم 22 من الشهر 7 من ذلك العام حاصر جيش الصليبيين مدينة بزييرBeziers وحين استسلمت كان لا بد من تنفيذ حكم الرب فيها، ويحكى أن الجند سألوا آرنو Arnaud مندوب البابا: هل يؤمن الكاثوليك على حياتهم فلا يقتلون، وكيف نميز الكاثوليكي من الكاثارتي؟ فأجاب: اقتلوهم جميعا، فالله يعلم من هم أنصاره Kill them, God knows who are his، وقد قتلوا من أهلها عشرين ألفا من الرجال والنساء والأطفال بلا تمييز، حتى الذين احتموا بالكنيسة، كنيسة القديس نازير Saint Nazaire ضُربوا حتى زهقت نفوسهم، أما الذين لاذوا بكنيسة المجدلية Magdalene فقد تم ذبحهم بالسكاكين، وقتلهم بالهراوات، الصليب لم يحمِ أحدا ولا التصليب ولا المذبح Altar [346].

وقد كتب أحد المؤرخين: حتى الميت لم يكن بمنجاة من الإهانة، وكانت أسوأ أعمال الإهانات هي تكويم جثث الأموات وتكديسها فوق النساء، هذا وقد تمّ إحراق المدينة عن آخرها. أما بخصوص عدد القتلى فقد بلغوا عشرين ألفا، هذا وفق رواية النائب البابوي آرنو، لكن بحسب مؤرخين آخرين فإنهم تراوحوا بين 60 ألف و100 ألف[347].

---

[343] آرمسترونغ ص 468، 471.
[344] ديورانت 16\ 84.

[345] Ellerbe, Pp. 72-73.
[346] Pegg, Mark Gregory, A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom, Oxford 2008 Pp. 76-79وMarvin Laurenc W., The Occitan War, P. 43.

وقصة الحضارة 16\ 86-78.

[347] انظر قصة الحضارة 16\76و74 .Ellerbe, Ibid., P

لكن مارفين يشكك في هذه الأرقام ويأتي بمقارنات تدعم شكوكه[348]. وتواصلت المعارك على سائر مناطق الألبيجينيين، بلدة بلدة، واستسلمت تولوز في عام 1215، ولم تضع الحروب الألبيجينية أوزارها تماما إلا بعد ثلاثين عاما من التقتيل والتخريب، أي في سنة 1244.

وبخصوص الجردة النهائية لضحايا هذه الحرب الطويلة فوفقا لإيليربي فقد أهلكت الحملة الصليبية الألبيجينية مليونا من الناس، فهي لم تقتل الكاثاريين وحدهم بل قتلت معهم الكثيرين من سكان فرنسا، وبعد ذلك ضمت إلى شمال فرنسا جنوبها الذي خلا من معظم سكانه، وصار عامره بلقعا[349]. وخرج الدين القويم ظافرا من هذه الحروب وانتهى بانتصاره عهد التسامح[350] – يقول ديورانت – الذي نظر إلى توحيد التراب الفرنسي بضم الجنوب إلى الشمال، إلى جانب محكمة التفتيش على أنهما أعظم ما أسفرت عنه الحروب الصليبية الألبيجينية [351]، ويضيف إلى قائمة النتائج والآثار: وحرم مجلس نربونة 1229Narbonne أن يمتلك أحد من غير رجال الدين أي جزء من الكتاب المقدس، وأخذ الإقطاع ينتشر، وأخذت حرية المدن وحكوماتها البلدية في الإضمحلال، وانتهى عصر شعراء الفروسية الغزلية (التروبادور Troubadour)[352] في جنوبي فرنسا. وبالمناسبة فقد كان هؤلاء الشعراء متأثرين جدا بالكاتاريين[353]. ويشير بيوري إلى نتيجة خطيرة أسفرت عنها الحروب الألبيجينية فيقول: النقطة المهمة في هذا الفصل (أي من الصراع) هي أنّ الكنيسة أفلحت في إدخال مبدأ جديد في القانون الأوروبي العام هوأنّ للحاكم أن يحتفظ بعرشه طالما ظل ملتزما باستئصال الهرطقة، وإذا اتفق أن تردد في الصدع بأوامر البابا فلا بد أن يجبر على ذلك، ويعاقب بمصادرة أراضيه، وتباح أملاكه لأعوان الكنيسة الذين تحثهم على مهاجمته[354].

وهكذا فقد تلطخ سجل أقوى البابوات - إنوسنت الثالث - بجريمتين فاضحتين: الحملة الصليبية الرابعة على القسطنطينية، ومذابح الألبيجينيين، والسنة السيئة التي سنّها: (فلأول مرة في تاريخ أوروبا يهيب أحد البابوات بالمسيحين أن يقتلومسيحيين آخرين، وقد صنع إنوسنت بذلك سابقة لضرب جديد من الحرب

---

[348] Marvin, Ibid., P. 44.
[349] Ellerbe, Ibid., Pp. 75-76.
[350] قصة الحضار 16\88.
[351] قصة الحضارة 16/89.
[352] ديورانت 16\88-89 ولاحظ أيضا:
F. R. P. Akerhurst and Judith M. Davis (eds.), A Handbook of the Troubadours, Berkely / Los Angeles: University of California Press 1995, and Simon Gaunt and Sarah Kay (eds.), The Troubadours: An Introduction, Cambridge University Press, 2003, pp. 99-112.
[353] Ellerbe, P. 75, and Pegg. P. 13.
[354] Bury, P.57.

المقدسة لن يلبث أن يغدوا داء لا دواء له في أوروبا، ضرب يرهص بالحروب والاضطهادات التي يشنها الكاثوليك والبروتستانت ضد بعضهم بعضا، كما سيرهص بالحروب الدينية التي ستعصف بالقرن السابع عشر، وصولا إلى الصراع المرير والمتواصل في ايرلندا الشمالية اليوم)[355].

وبتأثير من الحروب الألبيجينية أصدر الإمبراطور فريدريك الثاني في إيطاليا FrederickII سنة 1224 – رغم ما عرف به من تفتح وحرية في التفكير- مرسوما ينص على أن الهرطقة يجب أن تكون عقوبتها الموت أوقطع اللسان، حسبما يقدر القاضي. وشاعت موجة مماثلة من التقنينات في أنحاء أوروبا. ففي عام 1231 نصّ الدستور الصقلي على ضرورة حرق الهراطقة. وفي مقاطعة فينيسيا – وعاصمتها البندقية - بدءاً من عام 1240 م صار كل من تتم ترقيته إلى رتبة دوق Duke عليه أن يتعهد بالقسم بحرق كافة الهراطقة.

وفي 1255 أمر الفونس العاشر AlfonsoX ملك قشتالة وليون بحرق أي مسيحي يعتنق الإسلام أواليهودية، وفي عام 1270 نص القانون الفرنسي على جعل عقوبة الهراطقة إجبارية بالحرق أحياء - رغم أنّ ذلك كان سائدا كممارسة قبل هذا التقنين - وفي إنجلترا تم اعتماد مثل هذا التشريع سنة 1401 بعد أن كان المتبع حتى ذلك التاريخ الاكتفاء بكي وجه الهراطقة بالحديد المحمى[356]. وقد أمر هنري السادس إمبراطور ألمانيا سنة 1194 أن ينزل بالضالين أشد أنواع العقاب وأن تصادر أملاكهم، وأصدر آتوالرابع سنة 1210 ولويس الثامن ملك فرنسا سنة 1226 ومدنية فلورنسا سنة 1227 وميلان سنة 1228 مراسيم مشابهة لمرسوم هنري. وكان أشد قوانين الإضطهاد هوالقانون الذي سنه فريدريك الثاني فيما بين عامي 1220 و1239 وقضى بأن يسلم الضالون الذين تحكم عليهم الكنيسة إلى اليد الزمنية، وأن يحرقوا أحياء فإذا ما رجعوا عن ضلالهم نجوا من الموت، وحكم عليهم بالسجن مدى الحياة، ثم صودرت جميع أملاكهم، وحرم ورثتهم من ميراثهم. وقضى القانون بأن تحرق بيوت الضالين ولا يعاد بناؤها قط. وأضاف لويس التاسع - الرقيق الظريف - أحكاما شبيهة بهذه الأحكام إلى قوانين فرنسا. وقد أمر روبرت ملك فرنسا بإحراق 13 ضالاً في أورليان عام 1022، وكان هذا أول حادث معروف من حوادث إعدام الضالين بعد إعدام برسليان Priscillian بأيدي السلطات الزمنية في عام 385[357].

---

[355] آرمسترونغ، ص468.
[356] إنريكوريبوني ، بطريق زينب عبد العزيز، ص 78-79 وقارن لوكلير ص 119.

[357] ديورانت ول، قصة الحضارة 16\93-94، وللتوسع انظر:
H. Chadwick, Priscillian of Avila, Oxford 1976.

وبيّن لوكلير أنّ الإجراءات المذكورة كانت تتخذ بموافقة السلطتين، بعدما قام البابا غريغوريوس التاسع عام 1231 بضم الدستور الإمبراطوري الذي وضعه فريدريك الثاني لشمال إيطاليا إلى القوانين الكنسية، وأثبت في براءة بابوية أخرى عنوانها (نرمي بالحرم excommunicamus) ضرورة تسليم الهرطوقي المتعنت إلى السلطات الزمنية لينال ما يستحقه من عقاب، وهوالموت[358].

ويبرز في هذا القرن اللاهوتي الكبير توما الإكويني (1225-1274) Thomas Aquinas صاحب الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica والذي لم يتوان عن الإعلان: أنّه من حق السلطات الزمنية إعدام الهراطقة حتى ولولم يفسدوا الآخرين، لأنهم يجدفون على الله باتباعهم إيمانا مزيفا.

ورأى أنّ جريمتهم أشنع من جريمة القدح في الذات الملكية، ومن جريمة تزييف النقود، ولذا فإنّه من العدل أن يحكم عليهم بالموت[359]. وهكذا صب الأكويني زيتا جديدا على نار التعصب والإضطهاد.

3.11 محاكم التفتيش Inquisition

هذا فصل آخر من فصول تاريخ حرية الفكر والاعتقاد في العالم الغربي، الأوروبي تحديداً، مليء رعباً وخزياً، وول ديورانت يرى أنّ محاكم التفتيش لا بد أن توضع في مستوى حروب هذه الأيام واضطهاداتها، ونحكم عليها جميعا بأنها أشنع الوصمات في سجل البشرية كلها، وبأنها تكشف عن وحشية لا نعرف لها نظيراً عند أي وحش من الوحوش[360]. والرواية الأكثر تبسيطا لنشوء محاكم التفتيش تبدأ من تأكيد فشل الحرب الصليبية ضد الألبيجينيين Albigensian Crusade فتفتق ذهن البابا إغريغورس التاسع GregoryIX (1227-1241م) عن هذه الفكرة الجهنمية: التفتيش المباشر على عقائد المشتبه فيهم والمتهمين بالهرطقة. ومع أنّ لهذه الخطوة جذورا سابقة في المرسوم البابوي papal bull الصادر عن البابا لوكيوس الثالث LuciusⅢ (1181-1185) بإسم Ad abolendum أي حول الإلغاء، والذي كان

---

[358] لوكلير ص120.

[359] لوكلير 124-125 وعن الأكويني يمكن الرجوع إلى:
Fergus Kerr, Thomas Aquinas: A very Short Intruduction, Oxford University Press, 2009, and Stump, Eleonore, Aquinas, London: Routledge 2003.

[360] قصة الحضارة 16\106.

الوالدويون Waldensians أول أهدافه[361]. لكن نظام التفتيش هذا الذي انشأه غريغوري التاسع لم يأخذ طابعه القانوني إلا على يد البابا إنوسنت الرابع Innocent IV (1243-1254)[362].

وينقسم التاريخ الطويل لمحاكم التفتيش الى قسمين كبيرين:

نشأتها من قبل البابوية في القرن الثالث عشر وتُعرف عموماً بالمحاكم الوسيطة Medieval ، وتحولها الثاني في الفترة بين 1478 و1542 الى بيروقراطية حكومية دائمة وهي محاكم التفتيش في اسبانيا والبرتغال وروما وتعرف بالمحاكم الحديثة Modern والتي استمرت الى القرن التاسع عشر، وما يجمعها هوالاتفاق على مقاومة الهرطقات ضد الكاثوليكية[363]. لكن التقسيم الأكثر شهرة ثلاثي:

1- محاكم التفتيش القروسيطة.
2- محاكم التفتيش الإسبانية.
3- محاكم التفتيش الحديثة أوالرومانية Roman- Inquisition.

وهذه الأخيرة أنشئت بسبب ظروف الصراع مع البروتستانية، فبعد أن ظهرت التعاليم البروتستانية في إيطاليا نفسها، حتى بين رجال الإكليروس (السلك الكهنوتي)، وخيّم شبح تحوّل مدن برمتها إلى البروتستانية ك مودينا ولوكا Modena and Lucca اتفق الكاردينال جيوفاني كارافا Giovanni Caraffa وإغناتيوس لويولا Ignatius Loyola – مؤسس طائفة الجزويت (اليسوعيين)- وشارل الخامس على ضرورة إعادة محكمة التفتيش التي كانت سلطتها قد انتكست نتيجة لتساهل باباوات عهد النهضة، وأذعن البابا بوليس الثالث Paul Ⅲسنة 1542 فعيّن كارافا وخمسة كرادلة آخرين لإعادة تنظيم المؤسسة وخولهم سلطة تفويض كنسيين خاصين في أرجاء العالم المسيحي[364].

ويلاحظ الحضور الطاغي للدومينيكانيين في نشاط محاكم التفتيش مقارنة بالفرانسسكان ورجال الدين الآخرين. فمنذ البداية كلّف غريغوري التاسع راهبا دومينيكانيا ألمانيا بالتفتيش على الهراطقة، ومن مذكرات الدومينيكاني بيليسو Pelisso - التي توثّق نشاطات المفتشين في تولوز في عام 1230- إلى أعمال توماس

[361] Thomsett, Micheal C., The Inquisition; A History, North Carolina and London (2010) Pp. 12-14.
[362] Bury, P.57.
[363] Encyclopedia of Religion,P.4498.
[364] انظر قصة الحضارة 27\240-243.

دي توركيمادا Thomas de Torquemada في إسبانيا، وكاتبيٍّ مطرقة السحر Malleus maleficarum الألمانيين في عام 1480 يتأكد الدور المهيمن للدومينيكان في محاكم التفتيش[365].

يقول ديورانت: أختير كثير من الرهبان الدومنيك لهذا الغرض، حتى لقد سموا من قبيل السخرية Domini Canes أي (كلاب الله) (الصيادين)[366]. وكان كثيرون منهم رجالاً متزمتين في أخلاقهم، ولكن قلّ منهم من كان يتصف بالرحمة، ولم يكونوا يعتقدون في أنفسهم أنهم قضاة يزنون الأدلة بعدل ونزاهة، بل كانوا يظنون أنهم محاربون يطاردون أعداء المسيح، وكان منهم رجال ذووعناية وضمائر حيّة، أمثال برنار جوي Bernard Gui، ومنهم من كانوا مرضى ساديين، مثل روبرت الدومينيكي Robert the Dominican وهورجل ضال تائب أرسل في يوم واحد من أيام سنة 1239 مائة وثمانين شخصا ليحرقوا أحياء، من بينهم أسقف منح الضالين –حسب رأيه- حرية أكثر مما يستحقون. وقد أعفي روبرت هذا من منصبه وحكم عليه بالسجن مدى الحياة[367].

وللمرء أن يتصور الخطر المحدق بكل أحد في عصر كان التعصب فيه هوالروح السائدة، ولم يكن فيه للفرد قيمة إزاء أهمية الدين وقدسيته. وقد كتب قسٌّ من فرنسا الشمالية إلى إنوسنت الثالث يقول: لقد بلغ من تقوى الناس في هذه البلاد أنك لا تراهم دائماً على استعداد لأن يبعثوا إلى موضع الحرق بمن ثبتت ضلالتهم فحسب، بل إنهم ليبعثون إلي فوق ذلك بكل من يظنونه ضالاً[368].

والحق أن محاكم التفتيش في وقتها لم تكن شيئا غريبا أومستنكرا، فقد استمرت كل تلك القرون بفضل تعاون الناس معها، فالعامة كانوا- ربما - أكثر عنفا وقسوة وأعظم حرصا على معاقبة المهرطقين من المفتشين والقضاة، والحكام الزمنيون لم يكونوا أرحم ولا ألين، بل أنّ البابا غريغوري التاسع قد سار في طريق فردريك الثاني حاكم صقلية الذي سنّ أقسى قوانين الاضطهاد فيما بين عامي 1220 و1239 حين قضى بأن يسلّم الضالون الذين تحكم عليهم الكنيسة إلى اليد الزمنية – أي إلى ولاة الأمور المحليين- وأن يحرقوا أحياء، فإذا ما رجعوا عن ضلالهم نجوا من الموت وحكم عليهم بالسجن مدى الحياة، ثم صودرت أملاكهم كلها وحرم ورثتهم من ميراثهم ... كما قضى بأن تحرق بيوت الضالين ولا يعاد بناؤها قط. وكان هنري السادس إمبراطور ألمانيا قد أمر من قبل عام 1194 بأن ينزل بالضالين أشد أنواع العذاب وأن تصادر أملاكهم كما أنّ

---

[365] Encyclopedia of Religion, P.4499و Thomsett. Pp. 59-60, Pp. 65-68.

[366] للمؤرخ جيمس رستون James Reston كتاب عن محاكم التفتيش الإسبانية سمّاه Dog of God.

[367] قصة الحضارة 16\79.

[368] ديورانت، 16\93.

أوتوالرابع 1210 ولويس الثامن ملك فرنسا 1226 ومدينتي فلورنسا 1227 وميلانو1228 قد أصدروا مراسيم شبيهة بمرسوم هنري. وحسبنا أن نذكر غير ما سبق أنّ روبرت ملك فرنسا أمر بإحراق 13 ضالاً في أورليان عام 1022، وكان هذا أول حادث معروف من حوادث إعدام الضالين بعد إعدام برسيليان Priscillian بأيدي السلطات الزمنية في عام 385. وبعد ذلك شنق هنري الثالث إمبراطور ألمانيا عدداً من المانويين أوالكاثاريين[369].

وقد كان المفتشون عموما أقل حماسا وعنفا من القضاة العلمانيين secular judges في معاملة الهراطقة[370]، ذلك أنّ المفتشين كانوا - على عكس العلمانيين - مهتمين بالحفاظ على روح المتهم، وقد كانت سجونهم أفضل من السجون العلمانية، وكان السجناء الأذكياء يحاولون أن يتحولون إلى سجون محاكم التفتيش، أما العكس فلم يكن يحصل[371] ومع ذلك فخطآن لا يساويان صوابا، وقسوتان لا تعنيان الرحمة.

ولما اكتمل نظام محكمة التفتيش غطت الغرب المسيحي كله بشبكة كان من الصعب على أي هرطوقي أن ينفذ من عيونها، وتعاون المفتشون في الممالك المختلفة وتبادلوا المعلومات. لكن بقيت إنجلترا خارج هذا النظام، إلى أن سنّت الحكومة الإنجليزية في عهد هنري الرابع Henry Ⅳ وهنري الخامس Henry V قانونا بمعاقبة الهراطقة بالخازوق Stake سنة 1400 ثم ألغي سنة 1533، وأعيد في عهد الملكة ماري Mary ثم ألغي نهائيا عام 1676[372].

وكان من أنجع الوسائل التي اصطنعت لاقتناص الهراطقة ما عرف بمرسوم الإيمان Edict of Faith - الذي جند بموجبه الشعب كله لخدمة محاكم التفتيش- وأصبح كل فرد ملزما بأن يكون جاسوسا على الهراطقة ... وكل من يتستر على واحد منهم ينذر بعقاب غليظ في الدنيا والآخرة، الأمر الذي أشاع الشك والريبة بين الناس حتى ضمن الأسرة الواحدة[373].

صحيح أنّ البابا إنوسنت الرابع Innocent Ⅳ أصدر سنة 1252 مرسوما يُرخّص فيه التعذيب باسم Ad extirpanda أي الاقتلاع أوالإجتثاث، والذي أكده وصادق عليه من بعد البابا ألكسندر الرابع Alexander Ⅳ في سنة 1259، والبابا كليمنت الرابع Clement Ⅳ عام 1265، وقد حرصوا على ألا

---

[369] ديورانت 16\93-94.

[370] Encyclopedia of Religion, P.4498.

[371] Ibid. P.4499.

[372] Bury, P.59.

[373] Bury P.60.

يتسبب التعذيب بإعاقة دائمة للمتهم أويتأدى إلى الموت. وقد عرف هذا القيد القانوني ب Citra membri diminutionem et mortis periculum (من دون فقدان أحد أعضاء البدن أوالتعرض لخطر الموت) علاوة على ذلك رُخّص في التعذيب لمرة واحدة فقط وكإجراء أخير أي حين يأبى المتهم الإقرار باختياره، لكن تمّ تفسير هذا البند ليعني استعمال أسلوب محدد من أساليب التعذيب لمرة واحدة، وبالتالي فقد سمح باستعمال أشد الأساليب تطرفا وقسوة[374].

وتذكر إيليربي أنّ قضاة محاكم التفتيش فسروا النهي عن تكرار التعذيب ببساطة بإدامة التعذيب دونما انقطاع، وأطلقوا على الاستراحة اسم تعليق suspension،وأنه جرى في سنة 1262 منح أولئك القضاة ومساعديهم السلطة لتحليل absolution بعضهم بعضا من جريمة سفك الدماء، وأنّ المعذَبين قد هلكوا بسبب أنّ الشيطان قد كسّر رقابهم، هذا فضلا عن أنّ إنوسنت الرابع قد أجاز استغراق وقت غير محدد لتأمين الاعترافات[375].

أمّا أنواع وأشكال التعذيب والأدوات المستعملة فيه فأمر تقشعر له الأبدان، وإن كانت الطرق والأساليب الرئيسة للتعذيب ثلاثة: البكرة Pulley، والمخلعة Rack، والنار ويكفي هنا أن نبين أن المخلعة التي سميت أيضا آلة تكسير العظام عبارة عن جهاز مستطيل يشتمل على إسطوانتين إحداهما في أعلاه والأخرى في أسفله، يتم تثبيت قدمي المتهم بحبال بالأسطوانة السفلى ويديه بالعليا، ثم تشد الحبال شيئا فشيئا بحيث تدور الأسطوانتان باتجاهين متضادين، الأمر الذي يؤدي إلى انفصال أطراف الضحية عن البدن في النهاية إذا استمر الشد، أوتتمزق مفاصلها وعضلاتها[376].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الجهة التي كانت تتولى تنفيذ الأحكام النهائية من إعدام أوحرق بالنار ليست الكنيسة بل السلطة الزمنية التي لم يكن يسمح لها – بطبيعة الحال - أن تتنصل أوتعتذر عن التنفيذ، وعلى سبيل المثال، لما رفض مجلس شيوخ البندقية سنة 1521م الموافقة على تنفيذ مثل هذه العقوبات، كتب إليهم البابا ليوالعاشر

---

[374] Thomsett, The Inquisition P.33.

[375] Ellerbe, P.83.

[376] Macdonald, E.M., A Short History of the Inquisition, New York (1907), Pp. 74-76

وقارن ب Ellerbe, Pp. 83-84 ولتقف على عشرات الطرق الأخرى من طرق التعذيب انظر:

Donnelly Mark P. and Diehl, Daniel, The Big Book of Pain, The Mill, Brimscombe port/ Stroud, Gloucestershire 2012, Pp.45-81

وفي صفحة 67 تظهر صورة المخلعة.

يحرج عليهم في التنفيذ[377]. وأما نوعية ضحايا محاكم التفتيش فقد توزعوا بين الهراطقة والبروتستانت – فيما بعد - وفي أوروبا كان السحرة وخاصة الساحرات واليهود المتنصرون –والذين يدعون Judaizers – والمسلمون المتنصرون Moriscos في إسبانيا والبرتغال، من بين الضحايا.

وقد ساهم المفتشون في سويسرا وشمال إيطاليا بشكل كبير في نقل فكرة المؤامرة الشيطانية من مجال الإجتماعات السرية للهراطقة إلى تجمعات العجائز اللاتي زُعم بأنهن يصنعن سحرا شريرا لجيرانهن، وقد صدر كتاب Malleus maleficarum ليكون أول وأشهر دليل عملي في القارة حول إجراءات محاكمة السواحر. وقد تم حرق ما يقارب الأربعين ألف ساحرة –على يد المحاكم العلمانية - في أوروبا وذلك بعد سنة 1530[378].

تظل محكمة التفتيش الإسبانية هي الأسوء سمعة[379]. وقد أخذت ترخيصها من البابوية عام 1478م بناءً على طلب من ملكي إسبانيا الكاثوليكيين فرديناند وإيزابيلا Ferdinand & Isabella بهدف ملاحقة ومعاقبة ال Crypto-Jews أي يهود السراديب وهم أولئك اليهود الذين تنصروا في الظاهر، لكنهم ظلوا في الخفاء يمارسون سلوكات آباءهم وأجدادهم الدينية، وقد عقدت المحكمة أول اجتماع لها في إشبيلية سنة 1480 أما آخر اجتماع فكان عند إلغائها في عام 1836.

وقد عُيِّنَ المفتش العام وهوالرهيب توماس دي توركيمادا T. de Torquemada من طرف الملك، وصادق البابا سيكستوس الرابع Sixtus Ⅳ على تعيينه. وتشير السجلات غير المكتملة لمحكمة التفتيش الإسبانية الى أنه تم إحراق ما لايقل عن 2000 من اليهود المتنصرين الذين يمارسون طقوسهم اليهودية في السر Judaizers، الى عدد مماثل تقريباً من الجثث والدُمى، إذ كانت إحدى قواعد توركيمادا تؤكد على أن محاكمة الأحياء لا ينبغي أن تأخذ أولوية على محاكمة الأموات! وكان يُستعاض عن الميت بدمية تمثل صورته، أويؤتى بعظامه في صندوق. والميت الذي يُحاكم ويدان يفقد ورثته في هذه الحاله ميراثه. ولقد وقع في المحاكم الوسيطة حالات محاكمة لأموات، إلا أنها تبقى منزورة بالقياس إلى ما وقع منها في إسبانيا[380]. وكانت عمليات النطق بالأحكام وتنفيذ العقاب التي تتولاها السلطة الزمنية تُجرى بشكل علني، وتُعدّ بمثابة

---

[377] Ellerbe P.82.

[378] Encyclopedia of Religion, P.4500.

[379] وإن كان ديورانت يخالف في هذا ، قصة الحضارة 82/23.

[380] Encyclopedia of Religion, P.4500.

وانظر تقديرات أخرى للضحايا تفوق ما ذُكر أعلاه في ديورانت 23/ 89-90 .

طقوس تكفير عن الذنب الذي اجترحه الشخص المُعاقَب، وتدعى هذه العملية بالإسبانية والبرتغالية auto da fe (أي act of faith) عمل من أعمال الإيمان، لأنّ المقصود منه كان تقوية إيمان الناس بالعقيدة الصحيحة. ولكون الحرق هوالعقوبة الأكثر ترويعاً وإثارة فقد صار المصطلح يُوحي به دون غيره من ألوان العقوبات. وإلا فقد كانت هناك تنويعة واسعة من العقوبات[381]. وبلا شك في أنّ علنية تنفيذ العقاب بهذه الطريقة تُعطي مفعولاً ردعياً ونكالياً هائلاً. وكما قال قاضي محكمة التفتيش الاسباني فرانسيسكوبينا Francisco Penaسنة 1578: يجب أن نتذكر أنّ الهدف الرئيس من المحاكمة والإعدام ليس إنقاذ أرواح المدانين، بل تحقيق الصالح العام وزرع الخوف في الآخرين[382].

ولن نخوض في الخلاف حول العدد الصحيح لضحايا محاكم التفتيش، وحسبنا أن نشير على عجل إلى أنّ هناك من يُعوِّل على أعداد كبيرة كالمؤرخ لورنتي Lorente الذي أُتيح له البحث بمطلق الحرية في ارشيفات محكمة التفتيش الإسبانية، وهويقول: إنّ المحكمة وحدها قدمت الى النار أكثر من واحد وثلاثين ألف نفس، واحّلت أكثر من مئتين وتسعين ألفاً عقوبات أخرى تلي الإعدام في صرامتها، وهذا الرقم لا يشمل الذين أودت بحياتهم فروع هذه المحكمة في مكسيكو، وليما Lima بأمريكا الجنوبية، وقرطاجنة، وجزر الهند الغربية، وصقلية، وسردينيا، وأوران، ومالطة، وقد كان لورنتي نفسه سكرتيراً لديوان التحقيق وكانت لديه عند احتلال فرنسا جميع الأوراق السرية في هذا الديوان... وقد حدَّدَ بعض المؤرخين عدد الذين أعدموا في عهد تشارلس الخامس في الأراضي الواطئة وحدها بخمسة آلاف نسمة، بل ارتفع غير هؤلاء بهذا الرقم الى مئة ألف، وقد لقي حتفه نصف هذا العدد- على أقل تقدير- في عهد ابنه[383]، لكن في المقابل هناك من يميل الى تقليل العدد

---

[381] عن هذه العملية انظر:

Rawlings, Helen:The Spanish Inquisition: A History, Malder, (2006), Pp.37-41.
[382] Ellerbe, P.76

وللوقوف على ماجريات ملاحقة ومحاكمة اليهود المتنصرين في اسبانيا وكذا الموريسكيين انظر:

The Conversos & Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Edited by Kevin Ingram, Leiden / -Boston (2009). Mocatta, Frederic David,The Jews of Spain & Portugal and the Inquisition, London, (1877). Lea,Henry Charles, The Moriscos of Spain :Their Conversion and Expulsion,(1901).

وأرنيال، مرثيديس غارينا، محاكم التفتيش والموريسكيون، القاهرة 2004. وبيانوبيا، فرانشيسكوماركيت، القضية الموريسيكية من وجهة نظر أخرى. وقصة الحضارة 91/23-98.

[383] الطويل، توفيق، قصة الاضطهاد الديني ، ص 87-88 .

مستأنسا ببعض الشواهد التي يسوقها[384]. وثمة شبه اتفاق على أنّ المحاكم الرومانية كانت أقل تعطشا للدماء وأقل قسوة من نظيرتها الإسبانية، ومقارنة المتاح من أعداد الضحايا يشهد لهذا.ويبقى ما هوأهم من حسم الأعداد الصحيحة للضحايا، إنه دور تلك المحاكم في شلّ حركة العقل ومنعه من الانطلاق والإبداع الذي يجد شرطه الأول والرئيس في الحرية. لقد وصف ديورانت – معلقا على التفتيش الإسباني- ما حدث بأنه كان ضغطا عقليا لا نظير له في التاريخ[385].

وقد كان البابا إنوسنت الثالث واضحا مع نفسه ومع رعاياه حين صرّح بأنّ القصد من كل هذه الإجراءات العقابية ذات الطابع الأقصوي هومنع الناس من إبداع أوتطوير أي آراء مخالفة: إنّ أيّ إنسان سوف يحاول بناء رأي شخصي عن الرب يتعارض مع عقيدة الكنيسة ينبغي حرقه دونما شفقة![386]ولذا سيكون الصراع مريرا جدا وقاسيا للغاية مع البروتستانت يصل إلى إصدار أوامر بإبادة شعب من عند آخره! يقول مؤرخ محاكم التفتيش – الحجة في بابه- Henry Charles Lea:[387] إنّ أسوء اللعنات التي جرّها هذا النظام في أعقابه أن أسلوب التفتيش الذي شُرع للقضاء على الهرطقة قد صار حتى أواخر القرن الثامن عشر العرف المتبع في معاملة المتهمين والتحقيق معهم في معظم أرجاء أوروبا[388].

سؤال يطرح نفسه في مثل هذا المقام: ما هوالقدر الذي أصابته تلك المحاكم من النجاح من وراء مساعيها ومخازيها؟ وهل أفلحت حقا في اعتقال العقول والقلوب فلاحها في اعتقال الأبدان؟ أن يُنفّس المضطهد عن مكبوتاته النفسية وأن يطلق العنان للوحش الرابض بين جوانحه وأن ينتقم من شخوص بعينهم في مكان محدد وزمان معين، كل أولئك ممكن، وقد حصلا ولا يزال يحصل، أما أن ينجح في قتل الأفكار ومحوها مرة وإلى الأبد فهذا بالذات ما ظل التاريخ على الدوام يؤكد عبر ألف شاهد وشاهد أنه ضرب من الخُرق ولون من المستحيل، الأفكار لا يمكن قطعها بالسيف، ولا حرقها بالنار، ولا إغراقها بالماء، إنّها حرة حرية الروح الإنساني.

---

[384] انظر مثلاً: ول ديورانت 103/16 و Encyclopedia of Religion,P.4501.

[385] قصة الحضارة، 90/23.

[386] Ellerbe, P.77

[387] وللي هذا عدد وفير من الكتب حول محاكم التفتيش أهمها كتاباه:

A History of the Inquisition of Spain في أربع مجلدات و

A History of the Inquisition of the Middle Ages في ثلاث مجلدات

[388] Lea, Henry Charles, A History of the Inquisition of the Middle Ages, New York 1878 Vol.1.P.560.

3.11.1 جون ويكليفJohn Wyclif (1320-1380م)

فها نحن نشهد في منتصف القرن الرابع عشر في إنجلترا حملات ضارية يشنها أستاذ اللاهوت في جامعة أكسفورد – استقطب الألوف من الطلاب من شتى أنحاء أوروبا- على الكنيسة وفساد رجالها، وذلك قبل مارتن لوثر بمئة وثلاثين سنة، فقد انتقد جون ويكليف عبث رجال الدين بالدين من أجل احتياز الأموال، والتمتع بالشهوات، وممارسة السلطة الغاشمة على الرعاع. وكان مما أنكره: الاعتراف السري أمام القس، وصكوك الغفران، والقربان المقدس، أي الزعم بأن القس يحيل الخبز المقدس إلى جسم المسيح ودمه، كما أنكر المطهر، وحرص على عدم جمع الأموال وإعطائها للبابوية، خاصة وأنّ إنجلترا في أمسّ الحاجة إليها، فقد كانت على أعتاب حرب مع فرنسا التي كانت تتأهب لغزوها، وكان البابا وقتها فرنسيا، ومجلس كرادلته معظمهم فرنسيون. ودعا ويكليف إلى إلزام رجال الدين بدفع الضرائب التي تحددها السلطة الزمنية ،لا التي تعينها مجامعهم الدينية كما دعا إلى محاكمة رجال الدين أمام المحاكم العلمانية لا الدينية كما كان جاريا. كما حث وكليف الناس على العودة إلى المسيحية كما جاءت في العهد الجديد وشرع مع مساعديه في ترجمة الكتاب المقدس إلى الإنجليزية ليكون المرشد الوحيد المنزه عن الخطأ إلى الدين الحق، وكانت أول ترجمة إنجليزية مكتملة بلغة يفهمها الناس، وذلك كان حدثا كبيرا وخطيرا.

ورغم الحرب العوان التي شنها عليه أساقفة كبار في مقدمتهم رئيسهم كورتناي - وبالطبع من البابوات في روما- غير مرة، إلّا أنّ التأييد الكبير الذي لقيه ويكليف من عامة الشعب والحملة التي بسطها عليه جون جونت، زعيم الحزب المناهض لرجال الدين في بلاط الملك، كل ذلك جعله بمنجاة من سطوة رجال الدين، وقد كان ويكليف دعا- بصورة ضمنية – الى استقلال انجلترا دينياً عن البابوية، وتلك لعمري دعوة خطيرة جداً سبقه بها هنري الثامن، لكل ذلك دعاه البابا أوربان السادس في عام 1384 للمثول بين يديه في روما، إلا أنّ منيته كانت أسرع، فقد ضربه شلل لقي حتفه بعده بثلاثة أيام فقط. لكن عظام جون ويكليف أُخرجت من قبره بناء على قرار من مجلس كنستانس Council of Constance في 1415/5/4 وأُلقيت في مجرى ماء قريب من القبر، ثم جرى البحث عن كتاباته وأُبيد كل ما عُثِرَ عليه منها[389].

3.11.2 جون هس Jan Hus (1369-1415)

لقد مضى ويكليف لكنه لم ينتهِ، فها هي أفكاره تحيا وتتجدد مع جان هسَ المفكر والقس والأستاذ الجامعي التشيكي، الذي بعثها وبشّر بها بحماسة كبيرة، حتى إنه اعترف في محاكمته قائلا: إنني على ثقة من أنّ

---

[389] راجع ديورانت، قصة الحضارة 22/63-77، وانظر حول ويكليف:

Lahey,Stephen e., John Wyclif, Oxford 2009 .

ويكليف سينجوولكن لواعتقدت أنه سيعذب لتمنيت أن تكون روحي مع روحه. ومثل ويكليف وجَّه هَس انتقادات لاذعة إلى الكنيسة والبابا الذي أنكر عصمته في العقيدة والأخلاق وجعل من الممكن أن يكون البابا نفسه خاطئا أوهرطيقا، وأعلن أن عصيان الناس للبابا الخاطئ إنما هوطاعة للمسيح. وواصل هَس نضاله إلى أن ألقي القبض عليه من قبل مجلس كانستانس، وأودع السجن لمدة سبعة أشهر، ولما لم ينصع لأمر المحكمة بالتبرؤ من آراء ويكليف وظلّ معتصما بالقول: إنه يتنازل عن أي رأي من آرائه لا يؤيده الكتاب المقدس. لكن هيهات، فالمجلس مصرّ على أنّ الكتاب المقدس يجب أن يفسر بوساطة رؤساء الكنيسة لا بوساطة اجتهاد الأفراد، وهكذا ألقي بهَس في 6\7\1415 طعمة للنيران المتوقدة لتأكله وهويرتل الأناشيد.

وفي 30\5\1416 لحق بهس زميله المخلص جيروم Jerome of Prague الذي استمسك بآراء أستاذه وعدّ إحراقه جرما لا بد أن يعاقب الله عليه. لقد سيق جيروم إلى مصرعه، وسار جلاده خلفه ليوقد النار في أكداس الحطب، فناشده جيروم قائلا: تعالى أمامي، أوقدها أمام وجهي، فلوكنت أخاف الموت لما قُدِّر لي قط أن أجيء إلى هنا[390].

3.11.3 إيرازموس Erasmus (1469 أو1466-1536)

من يدري لعل تيار الماء الذي يحمل عظام المفكرين المضطهدين أوالرياح التي تذرورمادهم تحمل معها وحيهم وفكرهم ليعود أقوى مما كان وأنصع!؟ إنّ الهدف الذي كانت تتشبث الكنيسة بتحقيقه قد ضاع، وربما إلى الأبد. فلن يبقى فهم الدين وتفسير النص المقدس بعد اليوم حكرا على رجال الدين ومؤسساتهم، فقد انتشرت جمعيات في ألمانيا وإنجلترا وهولندا تبحث في شؤون الدين من غير الرجوع إلى رجاله الرسميين، وطبعي أن يكون صوتها في نقد انحرافات وتجاوزات المؤسسة الكنسية ورجالها عالياً مؤثراً. وكان إيرازموس من روتردام أشهر ممثلي هذا الاتجاه الجسور، وهوأعظم علماء الإنسانيات في وقته، وأشهر كتّاب زمانه، وصف نفسه بأنه: وضع بيضة الإصلاح، وكان العظماء يراسلونه مثل البابا ليوالعاشر Leo Xوأدريان السادس AdrianⅥوالملكة مارغريت ملكة نافار Queen Marguerite of Navarre والملك سيغيسموند الأول ملك بولنده King Sigismund I وهنري الثامن HenryⅧ وغيرهم. وبكل التواضع كتب الإنساني العظيم توماس مور T. More: لا أستطيع أن أتخلص من شعور نزوي بالعجب والزهو، عندما يخطر ببالي أني سأكون موضع ثناء من الأجيال اللاحقة البعيدة كوني صديقا لإرازموس[391].

---

[390] قصة الحضارة 43\4-11.

[391] انظر: ديورند ول، قصة الحضارة 214/23.

ومع كونه نشأ راهبا في دير إلا أنّ روحه الطُلَعة المتلهفة إلى المعرفة أبت عليه أن تسجن في جسد راهب ، فغادر تلك الحياة الكئيبة إلى غير رجعة، وانهمك قي المطالعة ومن ثمَّ في التأليف، يعاني الخصاصة وقلة ذات اليد، ومع ذلك رفض عروضا كثيرة مغرية بتسنم مناصب دينية كبرى كانت ستعود عليه بعائد مادي طائل، ضنا بحريته واستقلال رأيه وقلمه، وتنقل في البلاد بين فرنسا وإيطاليا وإنجلترا، وفي هذه الأخيرة في بيت صديقه توماس مور كتب كتابه الشهير **في مدح الحمق** Encomium Moriae الذي سخر فيه من رجال الدين كما من الفلاسفة والأطباء والرهبان وأعضاء محكمة التفتيش والكرادلة والباباوات. وقد أدرج توماس مور ضمن مؤلفات صديقه إرازموس حوارا ظهر في باريس سنة 1514 تحت عنوان Julius exclusus أويوليوس المنفي، وهوحوار متخيل عند أبواب السماء بين القديس بطرس والبابا يوليوس الثامن الذي مات سنة 1513، إذ يأبى بطرس فتح أبواب السماء للبابا، ويدور الحوار الذي يُعرّي فيه صاحب الرسالة البابا تعرية تامة تظهره أفّاقا ودجّالا قاتلا ونكبة على الدين والكنيسة. ومع ذلك لم يصرح إرازموس مرة بأنه كافر أومنكر للدين أوعقائده الأساسية، لكنه دعا إلى اختصار المبادئ الجوهرية للمسيحية إلى أقل عدد ممكن، وأن يترك الباقي للإجتهاد الحر. بل قام إرازموس بخدمة جليلة للدين بوضعه ترجمة لاتينية للعهد الجديد رجاء أن تكون أوفي وأفضل من نسخة جيروم اللاتينية المعتمدة، ورجاء أن تتمكن أضعف إمرأة من قراءة الأناجيل ورسائل القديس بولس، وكتب إرازموس مراجعة نقدية رفق ترجمته هذه، وقد وافق البابا ليوالعاشر على هذا العمل الذي أهداه الكاتب الكبير له وإن كان مجلس ترنت Council of Trent أدان عمل إرازموس وظل معتصما بنسخة جيروم.

ناهض إرازموس الحرب، تلك الكارثة التي لعنها المسيح، وامتلك - بل ودعا إلى تبني - منظور عالمي في العلاقة مع الناس والأشياء، إعتمد على واستفاد من أفلاطون وسيشرون وسينيكا، ووصفهم بأنهم (مُلهَمون من الرب) Divinely Inspired، وكان يدعوسقراط قديسا Saintويصلي على روحه، ولا يقبل أن يُحرِم هؤلاء الحكماء من الخلاص، كما كان يرى أن الذين ينكرون وجود الله ليسوا ملاحدة كأولئك الذين يصورونه متزمتا Inexorable. في سنة 1527 قام الرهبان الإسبان – المعروفون بإغراقهم في التعصب- بإذن من رئيس محاكم التفتيش بفحص كتب إرازموس فحصا خلصوا منه إلى أن الرجل زنديق، لكن تعاطف الإمبراطور شخصيا معه، ووقوف علية القوم من وراءه صيّر جهدهم ذاك مجرد حبر على ورق.

وقبل وفاته بيسير صدر في باريس أمر ملكي بمنع تداول كتبه، وألقي القبض على مترجمه الفرنسي وأحرق بالنار، كما أحرق في إسبانيا عدد من تلاميذه بتهمة الزندقة، وبعد موته أدانته روما وطاردت أتباعه، وفي سنة 1556 أصبحت كتبه كلها محرمة وممنوعة من التداول ولم تعد تطبع إلا في البلدان البروتستانية، وفي

إسبانيا تم القبض على مطران طليطلة – والذي هورئيس أساقفة إسبانيا- بتهمة الإرازموسية وأودع السجن ومات فيه. ولتجنيب حَمَلة أفكاره من الكاثوليك مثل هذه المصائر المفجعة فقد صاروا يتحولون إلى البروتستانية ويغادرون بلادهم الكاثوليكية.

نعم خمد فكر إرازموس – خاصة في البلدان الكاثوليكية- لمدة قرنين تقريبا، لكن جذوته بقيت حية، ليعود إلى الحياة منتصرا قويا في عصر التنوير، ورأينا كتابا يطبع في سنة 1713 بعنوان **ثناء على إرازموس وتبرير له**[392].

3.11.4 توماس مور Thomas More (1478-1535)

ولئن كان قدّر لإرازموس أن يقضي بهدوء فإنّ زميله الوفي توماس مور قد لقي حتفه قبل موت إرازموس بسنة بطريقة مفجعة، فقد قطع رأسه جزاء وفائه لقناعاته الدينيةوأمانته مع ضميره – مع كونه مفكرا إنساونيا Humanist لا مفكرا دينيا- [393] وكتاب مورالأشهر **يوتوبيا** Utopia - الذي يعدّ صنواً لكتاب إرازموس الأشهر **في مدح الحمق**- يُنظر إليه على أنه مؤلَّف رائد في الدفاع عن التسامح والحرية في العصر الحديث، ففيه يرى مور وعلى لسان يوتوبيوس Utopus مؤسس الإمبراطورية في تعدد الأديان –والتي أخّر الحديث عنها إلى آخر فصول كتابه- أمراً واقعا ومقبولا، فما دام البشر كلهم لم يتلقوا وحي الله فطبيعي أن تختلف أديانهم، ولذا فمن حق كل أحد أن يختار الدين الذي يشاء وأن يبشر به أيضا، لكن مور وضع على ذلك قيدين: الأول: الاّ يتوسل المبشر بدينه العنف والقسوة، وأن ينأى عن الشتيمة والاقذاع ، فالقوانين تستهدف منع النزاع الديني. والقيد الثاني: أن يحرم الماديون منكروا الحياة الأخرى والكفرة ومنكروا العناية الإلهية هذه الحرية ، كما يحرمون من الوظائف ويحظر عليهم إبداء آرائهم إلا للقساوسة وأصحاب الشأن. وقد قدم مور مبررين لهذا التسامح، يتمثل أولهما في أنّ تعدد الأديان قد يكون أمرا مرادا للرب، والثاني أن الحقيقة

---

[392] انظر: ديورانت، قصة الحضارة 23/180-215 ، 24/152-169،وصالح،هشام ، مدخل الى التنوير الأوربي، بيروت 2005، ص99-123، موسى، محمد العزب، حرية الفكر ، بيروت 1979، ص 76-77، و Tracy,James D.

Bainton, Roland وErasmus of the Low Countries, Berkeley. Los Angeles. London (1997) H., Erasmus of Christendom, New York (1969). ولوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح ص157-179 خاصة فيما يتعلق بموقفه من لوثر ومن الهرطقة وعقابها.

[393] Crompton, Samuel Willard, Thomas More and his struggles of Conscience, Philadelphia 2006.

ستنتصر –لا محالة- في نهاية الأمر في صراعها مع قوى الضلال المختلفة[394]. لكن سماحة مور هذه لم تجد موضعا في موقف مور العملي من أفكار لوثر الآخذة في الانتشاروكذا أفكار الأنابابتيست Anabaptists أي منكري العماد، فأيّد اصطناع أساليب القمع والقسوة مع هؤلاء المهرطقين بسبب أنهم هم أنفسهم صاروا يلجؤون إلى العنف وفي هذا –على الأقل- انسجام مع موقفه في اليوتوبيا من تقييد حرية من يلجأ إلى العنف، لكنه تجاوز بشكل صارخ موقفه هناك بإقراره الأساليب القاسية جدا – والتي بلغت وفق القانون المدرج بين قوانين المملكة منذ سنة 1400- حد ضرورة إحراق الهرطوقي[395].

ولئن اتفق كل الدارسين على أن إرازموس كان ميالاً الى المسالمة متحلياً بهدوء الطبع مُؤثِراً التدرج والاعتدال في برنامجه الإصلاحي، فإنّ سيرة معاصره *مارثن لوثر* تُوحي بالنقيض تماماً، جموح وروح رسالية مهيمنة، تتحدى الصعاب وتسخر بالوعيد وتستخف بالأخطار.

3.11.5 جيرولاموسافونارولا Girolamo Savonarola (1452 -1498)

شهيد آخر من شهداء الفكر، وأحد ضحايا الطغيان بوجهيه الديني والسياسي. كان لوثر يلقبه بالقديس، رغم أنه لم يقل بشئ مما قال به لوثر وأغضب به رجال الدين مما يتعلق بالعقائد، لكنه سبق لوثر إلى إعلان نقمته وصب جام غضبه على الفاسدين والمستبدين من رجال الحكم ورجال الدين جميعا، وإن كانت قسوته على رجال الدين أشد، وكونه كان رجل دين، فهوراهب دومينيكاني ورع زاهد تقي جاد في أمره كله فقد عظم تأثيره في الناس، وبلغت مواعظه النارية أن كان يتداولها الناس في الأصقاع المختلفة بفضل المطبعة - ذلك الإختراع الجديد - بما فيها إسطنبول عاصمة العثمانيين حيث كان السلطان يحرص على قراءتها، وفي فلورنسا طالما استمع الفنان الكبير إلى مواعظ الراهب الثائر، كما قلق البابا إسكندر السادس بسببها كثير، ولكن غالب مشايعيه والمسحورين بمواعظه كانوا من الفقراء والبائسين، حتى لقبه أعداؤه بواعظ اليائسين.

وقد مهّدت شهرة سافونارولا وجاذبيته الخطابية السبيل أمامه ليؤسس في عام 1494جمهورية مسيحية ديموقراطية في فلورنسا، عملت على إشاعة التقوى بين الناس ومحاربة الرذيلة، فحرمت الأغاني البذيئة، والميسر، وانتهاك الحرمات، وعوقب المجدفون بخرق ألسنتهم، واللاطة بأقسى العقوبات التي قد تصل إلى الإعدام بعد أن كانت عقوبتهم لا تتجاوز الغرامة المالية، وأقيمت مهرجانات حرق الأباطيل Anathemase

---

[394] قصة الحضارة 25\110-111 وMore, Thomas, Utopia, San Diego 2005, PP.93-108.

[395] انظر لوكلير، 186-189 وقصة الحضارة 114/25 -115 وانظر في موقع:

www.thomasmorestudies.org /tm3.html

Thomas More Studies 3:Dialogue Concerning Heresies , (2008) وهواسم كتاب لمور.

ويقصد بها الأشياء المحرمة الملعونة من آلات موسيقية، وأقنعة أعياد المساخر، والشعر المستعار، وأوراق اللعب، ومستحضرات التجميل، وكتب منحرفة وبذيئة ككتاب **الديكاميرون**Decamerone[396]،وقد كان لسافونارولا موقف مناهض لإحياء التراث الإغريقي والروماني، الذي نظر إليه كتراث وثني معارض لروح المسيحية، أي أنه كان مناهضا للنهضة في أخص نشاطاتها، وهكذا دخل التاريخ كواحد من حارقي الكتب .

بالطبع كان هناك من لم يرق له الحال، فراحوا يتألبون على سافونارولا، وكان من بينهم رهبان من طائفته الدومينيكانية، فانخراطه في السياسة لم يكن – في نظرهم – مما يليق براهب مثله. وكان ملك فرنسا شارل الثامن قبل إنشاء الجمهورية في فلورنسا بأشهر قد غزا إيطاليا ليضع يده على مملكة نابولي في الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة الإيطالية، فتحالف البابا والإمبراطور وإسبانيا والبندقية ضد شارل الثامن، وطلبوا من فلورنسا أن تدخل معهم، لكن سافونارولا كان يميل إلى شارل الثامن الذي أعطاه وعدا بعدم السماح لحكام فلورنسا السابقين آل مديتشي بالعودة، وكان سافونارولا يأمل في وقوع انقلاب في روما بدخول شارل الثامن إياها، ولكن هذا لم يحصل.

وهكذا اجتمعت مواقف سافونارولا السياسية مع نقده القاسي للبابوية ورجال الدين لتثير غضب البابا اسكندر السادس، فوجّه إليه – ولكن بلهجة ليّنة – بالمثول بين يديه في روما، فاعتل الراهب بحالته الصحية، وحاولت روما شراءه بمنصب الكاردينالية – ولا عجب، فاسكندر السادس نفسه حصل على البابوية بالمال – فثار غضب سافونارولا الذي طالما ندّد بالسيمونيةSimony[397] – فرد على العرض بعظة كان من بين ما ورد فيها: إنك الآن لست براع، ولست أنت كنيسة روما، إنك مخطئ. وفي الأحد التالي قال في عظته: إن ألف عاهر، وعشرة آلاف عاهر، وأربعة عشر الف عاهر، عدد قليل لا يكفي روما، لأن جميع من فيها من الرجال والنساء في العهر سواء. فلم يكن من البابا إلا أن قابل صنيع الراهب الغضبان بإصدار قرار بحرمانه، قابله سافونارولا بدوره برفضه لاعنا القرار ومن أصدره، فوقعت فلورنسا كلها تحت خطر إيقاع الحرم عليها من طرف البابا الساخط إذا لم تتخل عن سافونارولا وتعلن براءتها من أعماله، وهكذا انتهى أمر راهبنا – مع راهبين اثنين من أتباعه - إلى اعتقالهم من قبل مجلس السيادة – المجلس الحاكم في فلورنسا – حيث تمّ تعذيبهم وفق الطرق المتبعة من قبل محكمة التفتيش، فعذب الراهب الواهن الجسم المعتل الصحة على

---

[396] كتاب ينسب إلى جيوفاني بوكاتشيومن القرن الرابع عشرGiovanni Boccaccio ، يشتمل على مئة قصة رمزية ، عشر لكل يوم، ومن هنا إسمه الذي يعني باللاتينية (عشرة أيام).

[397] تعني السيمونية شراء أي منصب كهنوتي بالمال، نسبة إلى سيمون الساحر الذي أراد إغراء الرسولين بطرس ويوحنا بالمال ليعطياه سلطانهما بحيث أن من وضع يده عليه يقبل الروح القدس، فرفضا ذلك. ويضح أن المعنى الأصلي للكلمة كان ينصرف إلى شراء السلع الروحية spiritual goods، ثم توسع فيه بعد ذلك ليشمل شراء المناصب الكهنوتية. (أعمال الرسل 8:18-21).

المخلعة باستثناء يده اليمنى كيما يتمكن من خط إعترافه، وبالفعل فقد انهار المسكين وأمضى اعترافا مشوشا بأنه لم يتلق وحيا إلهيا، وأنه آثم بسبب كبريائه وأطماعه، وأنه دبّر مؤامرة لخلع البابا. وفي الثالث والعشرين من مايوسنة 1498حكمت الجمهورية على منشئها وصاحبيه بالإعدام شنقا، كمهرطقين، في المكان عينه الذي أقام فيه هووأتباعه مهرجان حرق الأباطيل، ثم أوقدت نار عظيمة تحت جثثهم المدلاة أحالتها رمادا، ألقي به في نهر الأرنوللحيلولة دون تقديسه من الناس. وهكذا مضى سافونارولا بسرعة، نبيا لا جند له، كما وصفه ميكافيلي ساخرا[398]. هذا وقد أدرجت مؤلفات سافونارولا في الطبعة الأولى من الإنديكس سنة 1559، وفي الثلاثين من مايو1997 قدمت أسقفية فلورنسا دعوى بتطويب سافونارولا، حاز على إثرها لقب (خادم الرب).

3.11.6 مارتن لوثر Martin Luther (1483 -1546)

إن شهرة لوثر الكاسحة تغني عن الإستفاضة في سرد معالم حياته ، فقد كُتب عنه أكثر مما كُتب عن أي رجل آخر في العصر الحديث باستثناء شكسبير ونابليون[399]، لكن يكفي أن نُذَكر بأن ما رآه لوثر في روما في سنة 1510 قد زاد نار غضبه واعتراضه أوارا وتأججا، ففي ذلك الوقت كان البابا يوليوس الثاني قد انتهى من سحق مدينة ميراندولا المتمردة، إذ حاصرها على رأس جيش أصدر له الأوامر بالفتك بالمدينة ومن فيها، وهذا ما كان، ورجع أكبر رجال الدين في القارة منتشيا بنصره. بعد عشر سنوات من زيارته تلك يكتب لوثر واصفا روما - التي سجد لمّا رآها أول مرة : إنها تدعوللمقت، ويصف الباباوات بأنهم أسوأ من الأباطرة الوثنيين وأنّ اثنتي عشرة فتاة عارية كنّ يقمن بخدمة رجال البلاط البابوي وقت العشاء. وقبل ذلك كانت رياح ثورة الإصلاح قد عصفت وبعنفوان، ففي آخر يوم من أيام شهر أكتوبر عام 1517 قام لوثر الساخط بإلصاق نصوص خمسة وتسعين إعتراضا كان قد دبّجها باللاتينية تحت عنوان**بحث في بيان قوة صكوك الغفران** على الباب الرئيس لكنيسة القصر في مدينة فيتنبرغ Wittenberg. وليضمن لوثر وصول رسائله تلك إلى أكبر عدد من الناس فقد ترجمها إلى الألمانية ووزعها على الناس. وفي 17 من أبريل سنة 1520 مثل لوثر أمام المجلس النيابي (Diet)- المكون من الإمبراطور نفسه وستة أمراء - ليجيب عن السؤال الكبير: هل هذه الكتب من تأليفك؟ وهل أنت على استعداد لإنكار كل هذه الهرطقة المتضمنة فيها؟ وشكّل جواب لوثر أعظم لحظة في التاريخ الحديث للإنسانية –كما يُقَدِّر الإنجليزي توماس كارلايل: إنّ الأجزاء التي تناولت المفاسد

---

[398] أنظر: عثمان، حسن، سافونارولا الراهب الثائر، دمشق 2002 طبعة خاصة والطبعة الأولى القاهرة 1947، قصة الحضارة 259/18-291 و

Martines, Lauro, Fire in the City; Savonarola and the Struggle forRenaissance Florence, Oxford, (2006).

[399] قصة الحضارة 24\195.

الكهنوتية صحيحة بالإجماع، أما تلك المختصة بالعقائد فأوافق على سحب أي فقرة منها إذا ثبت أنها تخالف ما جاء في الكتاب المقدس، وهوالجواب عينه الذي أدلى به هَس من قبل، وقد أكد هذا جوهان إيك Johann Eck الذي طرح السؤال على لوثر: إنك تكرر الأخطاء التي ارتكبها ويكليف وهَس. وبالفعل فقد سار لوثر في خطى الرجلين في أمور كثيرة: موقفه من البابوية، ومن فساد رجال الدين، وصكوك الغفران، والقربان المقدس، وتعريف الكنيسة، واعتماد الكتاب المقدس مصدرا أوحد للاستمداد والاهتداء، والمطهر. كما أنه سعى جاهدا إلى تحرير السلطة الزمنية من الروحية ورفض الإعتراف بالمحاكم الأسقفية والقانون الكنسي، وكانت النتيجة أن أصبحت المحاكم المدنية في أوروبا اللوثرية هي المحاكم الوحيدة، كما أصبحت السلطة الزمنية هي السلطة الشرعية الوحيدة، وصار الحكام الزمنيون يعينون موظفي الكنيسة وانتزعوا أملاكها وبدأوا في الإشراف على مدارسها ومبرات الأديرة، وأصبحت الكنيسة عمليا خاضعة للدولة[400].

وقد خطا لوثر خطوتين نحوتحرير الإنسان المسيحي، الأولى بتأكيده على أن الخلاص Salvation إنما يكون بالإيمان وحده دون الأعمال، وبالتالي فالمؤمن في حل من الوصايا والشرائع كلها، ومتى تأكد ذلك فقد تأكدت حريته بالفعل عينه، تلك هي الحرية المسيحية التي يولدها الإيمان .

وكانت الخطوة الثانية بتأكيده على ماسماه (حرية الضمير الإنجيلية) والتي بمقتضاها رفض فرض أي قوانين على المسيحية سواء أجاءت من الملائكة أم البشر إلا في حال موافقتهم عليها، لإنَهم أحرار في كل شيْ.وفي رفض واضح لسياسات محاكم التفتيش كتب يقول: لا ننتصر على الهراطقة بالنار، بل بالكتابات، كما كان يفعل الآباء القدماء. ولوكانت البراعة تكمن في الإنتصار على الهراطقة بالنار لكان الجلادون أعلَم العلماء. وأنكر على السلطة الزمنية تدخلها في الشؤون الروحية، فسلطان الأمير لا يتعدى الأجساد والممتلكات والأشياء الخارجية، ولكن للأسف ما سيتحقق في الواقع على الضد تماماً من هذا، فسلطات الأمراء الدينية ستتسع بشكل كبير في البلدان البروتستانية .

وفهم لوثرمن كلام المسيح ضرورة ترك الهراطقة، إذ من الممكن أن ينصلح الفاسد غداً، لكن متى قُتل أوأُحرق صار مستحيلاً أن يهتدي، فنكون قد قضينا بالهلاك المحتوم على من كان خلاصه لا يزال متاحاً. لكن موقف لوثر شَهِدَ تغيراً بدءاً من عام 1525 بسبب حرب الفلاحين (1524-1526) وثورة توماس مونتزر T.Müntzer (1489-1525) فقد كان مونتزر في البداية من شيعة لوثر، ثم مالبث ان تأثر بجماعة من الإشراقيين المعروفين ب (أنبياء زفيكاو) Zwickau prophets يعتقدون أنّ الروح القدس لا يزالُ يعملُ

---

[400] قصة الحضارة 24\3-71، وتيوبالدسوس، لوثر، بيروت، بدون تاريخ.

في النُفوس بالرؤى والالهامات، وأنّ الله يتواصل مع عباده، ثم لم يلبث مونتزر أن هاجم تعاليم لوثر حول عماد الأطفال[401]، وسيُشهِد تقارب كبير بين لوثر وبين السلطة الزمنية بسبب هذه البدعة، وسيدعولوثر الى منع الهراطقة من التبشير بضلالاتهم، وفي رأيه أنّ ملاحقة الهرطوقي ليست بسبب هرطقته بل بهدف منعه من الكلام، كما أنه دعا الى العمل على إسماع الجميع كلمة الله الحق وإرغامهم على ذلك إن اقتضى الأمر.

وظل لوثر حتى عام 1528 يقبل بنفي الأنابابتيست وطردهم، ولكن - وعلى غير المتوقع – رأينا تحولاً دراماتيكياً في موقف أحد أتباع لوثر وهوالأنسني الكبير المتصف بالرقة واللين، ميلانكتون Melanchton الذي دعا السلطة المدنية إلى إعدام المجدفين حتى ولولم يكونوا من المتمردين. تردد لوثر في البداية، ثم لحق بأصدقائه فصار يطالب بتطبيق العقوبات الرهيبة المنصوص عليها في العهد القديم - وهي الرجم- على هؤلاء المجدفين، ورأى أنه إن كان من القسوة ضربهم بالسيف فإنّ تجديفهم أشد قسوة. وعاد لوثر الى النصوص المقدسة عينها التي اعتمد عليها قبل زهاء عشر سنين في تأصيله للتسامح والحرية، عاد يفسرها من زاوية جديدة مفادها أنّ النصوص تمنع الوعاظ من ممارسة القمع والإكراه، لكنها لاتمنع السلطة الزمنية من ذلك.ولم يتسامح لوثر مع أتباع المصلح السويسري هولدريخزفنغلي Huldrych Zwingli (1484-1531) لما أنكروا الحضور الحقيقي للمسيح في الأفخاريستا Eucharist، فراح منذ عام 1532 يطالب الدوق البير البروسي بطردهم من أراضيه[402].

وقد دفع الأنابابتيست ثمناً باهضاً جداً لتمسكهم بمعتقداتهم، فقد شرعت قوانين تقضي بإعدامهم، فعُذِبَ بعضهم على المخلعة rack وشُدّت أطرافهم حتى أُنتُزِعت، وأُحرقَ آخرون ومُزِّقَ البعض إرباً بكماشات محماة الى درجة الإحمرار وشُنِقَ آخرون وقُطِّعَت رؤوس جماعات، ويقول سباستيان فرانك أحد المعاصرين: إنه ما إن حلّ عام 1530 حتى كان 2000 لا معمداني(أنابابتيستي) قد أُعدموا... وفي سالتسبورغ سمح لمن تاب منهم بأن يُقطع رأسه قبل وضعه على المحرقة، أمّا الذين لم يتوبوا فقد شُويت أجسادهم حتى لاقوا حتفهم. ورغم هذه المذابح إلا أن الطائفة لم تتفان بل ازدادت وانتشرت[403].

---

[401] يُرجح بعض الدارسين أن يكون مونتزر هوأول من ابتدع بدعة (عماد الكبار اوتجديد العماد) Anabaptism والتي ترى أنّ عماد الأطفال لامعنى له، وذلك أنّ العماد يتطلب الإيمان، والإيمان لامعنى له من الأطفال.

[402] راجع لوكلير، ص197-217 و

The Cambridge Companion to Martin Luther, edited by Donald K. Mckim,Cambridge (2003), Pp.153-155.

[403] قصة الحضارة 24/ 100-101.

وبالطبع فنحن لا نملك إلا أن نبدي أسفنا على هكذا إنتكاسة وقع فيها لوثر وأنصاره، فقد توقف في منتصف الطريق الى الحرية ليعود أدراجه خطوات الى الوراء. ولانجد تعليقاً على عقلية تُسوِّغ قتل الناس وتحرقهم من أجل إلزامهم الحق والهدى أفضل مما قاله الكاتب الفرنسي مونتيني Michel De Montaigne (1533- 1592): "إنهم يغالون في تقدير آراء المرء حين يشوون المرء بسببها[أي بسبب مخالفته لها]!"[404]

ولعل ملاحظة بيوري في مكانها حين أشار إلى أن الإصلاح لم يأت بهدف دعم الحرية الدينية، لكنه أوجدَ طرازا جديدا من الأوضاع السياسية والإجتماعية ساعدت على ضمان الحرية الدينية وتحصينها، وأنه أفضى الى نتائج لوعرفها المصلحون قبل بروزها لأرتجفوا فرقاً، فالتسامح مع المذاهب المختلفة – في رأي بيوري- كان أبعد الأشياء عن أذهان زعماء الإصلاح، الذين لم يزيدوا على أن أزالوا سلطة ليضعوا مكانها سلطة أخرى: أزالوا سلطة الكنيسة واستبدلوا بها سلطة الكتاب المقدس، والحروب الدينية لم تنشب لنصرة قضية الحرية لكن لنصرة عقيدة معينة، ولوأنّ البروتستانت انتصروا في فرنسا لكان من المحقق ألاّ يذهبوا في التسامح مع الكاثوليك أكثر مما فعل هؤلاء معهم. لقد احتج لوثر على الإضطهاد وحرَّمَ إحراق الهراطقة حين كان يخشى هووأنصاره أن يصيروا ضحايا، ولما صار بمأمن من ذلك وأصاب سلطة أظهر آراءه الحقيقية التي تجعل من واجبات الدولة فرض العقيدة الصحيحة على الناس وإبادة الهرطقة التي كانت رجساً من عمل الشيطان.... ودعا الى وضع السيف في رقبة منكري التعميد[405]. وسجل ديورانت أنّ التسامح بعد الإصلاح الديني كان أقل قطعاً منه قبله[406]. وقد سرد ول ديورانت قائمة بأخطاء لوثر الفادحة من تسعة بنود من بينها أنه كان يعوزه البر والإحسان ليعدل في معاملته مع خصومه من الكاثوليك والبروتستانت، ولقد حرَّرَ أتباعه من بابا معصوم من الخطأ ولكنه في الوقت نفسه أخضعهم لكتاب منزه عن الخطأ، مع أنّ تغيير البابوات أيسر من تغيير ذلك الكتاب... وكاد لوثر أن يصبح في تعصب محكمة التفتيش.... وعلَّمَ ألمانيا كراهية لاهوتية صبغت أرضها بلون الحقد الأسود مئة عام عقب وفاته[407].

3.11.7 جون كالفن John Calvin (1509-1564) و نهاية سرفيتوس

ذاك البروتستانتي الفرنسي الذي فاق إشعاعه خارج ألمانيا إشعاع لوثر نفسه وتأثيره، وإن كان سار في طريق كان لوثر قد مهده، فالبروتستانتية في سويسرا وفرنسا وسكوتلندا وأميركا تدين له أكثر مما تدين للوثر، على أنّ له تأثيره أيضاً - وإن كان بدرجة أقل – في هنغاريا وبولندا وألمانيا وهولندا وانجلترا. ولعلّ نشأته في ظل

---

[404] Bury,P.74

ولاحظ أن مونتين يتكلم عن الآراء opinions لا عن العقائد، وهذه قمة التعصب.

[405] Bury.P.78.

[406] قصة الحضارة 202/24.

[407] قصة الحضارة 194/24.

زوجة أبيه القاسية، ودراسته من بعدُ للقانون، مع نحول جسمه وضعفه، كل أولئك قد صيَّرَ مزاجه حاداً وطبعه قاسياً شديداً، يأنف من النقد ويغلب عليه الوثوقية الخطرة والتعصب الشديد.

وإذا ذكر كالفن ذكرت تجربته في حكم جنيف حكماً دينيا متزمتاً، فالرجل يرى أن الكتاب المقدس لا يُرجع اليه في شؤون الدين والأخلاق فحسب، بل في السياسة والتاريخ وفي كل شيء، وكفي بهذا شرطاً لخنق حرية الفكر. كما أنه أخذ بجبرية لوثر القاسية مع تسليمه بتباينها مع العقل، وليس في لاهوته مطهر يقضي فيه المذنبون مدة في العذاب يتطهرون من ذنوبهم ثم يجوزونه الى الجنان، كلا، بل هي النار ابتداء أوالجنة، ولذا فلا صلوات على أرواح الموتى، فما جدواها؟ والله يُدخل الجنة أناساً والجحيم أناساً بمحض تقديره السابق، بصرف النظر عن أعمالهم، وذلك ليرينا مجده! وكما قدَّس كالفن الكنيسة فقد قدّس الدولة، ورأى أنّ الرب خلقهما لتعملا في انسجام كالروح والجسد، لكنه طالب بما دأب على تأكيده أعداؤه البابوات: سيادة الكنيسة على الدولة.

بهذه الأفكار والمعتقدات حكم الرجل مع جماعة واسعة من أشياعه مدينة جنيف، في تراتبية (هيراركية) صارمة، وتحت رئاسته أصبح القساوسة أقوى منهم في أي نظام للقساوسة عُرف منذ عهد إسرائيل القديمة – على حد تعبير ديورانت- وأما القانون الحاكم فهوالكتاب المقدس، ومفسروه الحقيقيون هم القساوسة، وما على الحكومة المدنية إلا الخضوع لهذا القانون ولتفسير رجال الدين له.

لقد بسط رجال الدين سلطان رقابتهم وهيمنتهم على صغير أمور الناس وكبيرها، فقد كانوا يقومون باستفصاءاتٍ أسبوعية عن سلوك الناس ومدى انضباطهم، ومن يثبت عليه أنه يستحق الحرمان يُحرم علناً، وإذا أجمع مجمع الكرادلة على حرمان شخص فلهم أن ينفوه من المدينة، أما الهرطقة فعقابها الإعدام، وقد عُدت الكاثوليكية - التي تعاقب الهراطقة – بدورها هرطقة تُعاقب أشد العقاب. ولم يميز مجمع الكرادلة إلا يسيراً بين الدين والأخلاق، فالسلوك الأخلاقي مثله مثل العقيدة والدين يجب أن يُلتزَم بعناية، وقد حُرِّمَ القمار ولعب الورق والسّكر والتردد على الحانات، وحُرِمَ الرقص والأغاني الماجنة، والإفراط في اللهو، والتبذخ في العيش، والتبذل في اللباس، وقد فصّل القانون أموراً كثيرة تتعلق باللباس، وقد ورد في وصف شاهد عيان بروتستانتي إيطالي للمدينة : إنّ الناس لا يعرفون اللون الأحمر، والكل يرتدي زياً لائقاً.

وقد سُجنت إمرأة لأنها صففت شعرها الى ارتفاع يتنافي مع الأدب، وحُرِمت التمثيليات - حتى الديني منها- وفُرضت الرقابة على المطبوعات. وتراوحت العقوبات بين الزجر والإعدام وبينهما السجن والنفي والضرب والغرامة المالية، فالفسق fornication عقابه النفي أوالموت تغريقاً، والزنا أوالتجديف

blasphemyأوعبادة الأوثان كلها جرائم يُعاقب عليها بالإعدام، وكان من بين من أُدينوا بالزنا صهر كالفن، وإبنة زوجته، وكمثال خارج عن المألوف قُطعت رأس طفل لأنه ضرب والديه ! وتبقى أشنع وصمة لوثت سجل كالفن إعدامه لصديقه اللاهوتي والطبيب وعالم التشريح الإسباني مكتشف الدورة الدموية الرئوية ميكائيل سرفيتوس Michal Servetus (1511-1553) الذي أحب البروتستانتية واعتنقها في الجملة. فقد كان سرفيتوس وضع كتاباً كبيراً بعنوان **إعادة المسيحية**The Restitution of Christianity سنة 1546 أعرب فيه عن إعتقاده بوحدانية الله Unitarianism ورفضه للثالوث، كما رفض فيه – بل سخر من – العقيدة الجبرية التي نادى بها لوثر وكالفن والتي تقضي بأنّ الرب يُدخل النار خلقاً بغض النظر عن أعمالهم، وعدّها تجديفاً، فالله في اعتقاده لا يحكم على أحد لا يُدين نفسه، وأنكر العماد للأطفال، موافقاً الأنابابتستية، إلى جانب هرطقات كثيرة أغضبت كالفن الذي تسلم نسخة من الكتاب مخطوطة أرسلها إليه سرفيتوس ليأخذ رأيه فيها، وبين جماعة من أتباعه توعد كالفن بأنّ سرفيتوس إذا دخل جنيف وصار تحت يده فلن يدعه يخرج منها حياً.

وبالفعل، فقد تم إلقاء القبض على سيرفيتوس في جنيف- مع أنه قدمها من باريس بإذن من كلفن- ووجهت اليه المحكمة قائمة بثماني وثلاثين تهمة - كان كالفن قد أعدّها - فردّ سيرفيتوس بدوره عليها كتابياً، إلا أنّ إجماع أعضاء المحكمة قضى بإعدام العالم الجرئ حرقاً بالنار، فتوسل إليهم أن يقطعوا رأسه قبل حرقه، فأبوا أن يجيبوه الى رجائه، وفي صباح 10/27/ 1553 م تم تنفيذ الحكم الأثيم، ويُروى عن سيرفيتوس أنه قال وهوفي طريقه الى المحرقة: أنا لست مذنباً ولم أكن استحق الموت، ثم ابتهل الى الله أن يغفر لمن اتهموه، ولن يكون سرفيتوس آخر المضطهدين، بل سيتلوه آخرون: الإيطالي جان فالنتان جنتيليه، والقسيس نيكولا أنطوان وآخرون[408].

ومما يؤسف له أن يقف فيليب ميلانكتون P.Melanchthon موقف المؤيد لجريمة إعدام سرفيتوس، فهاهويكتب بعد سنة لكالفن: لقد اطلعت على ردودك على تجديفات سرفيتوس، وأنا أؤيد وأشيد بتقواك وآرائك، وأقرر أن مجلس الشيوخ الجنيفي Genevan Senate قد تصرف بالشكل السليم بوضعه حداً لذلك

---

[408] راجع قصة الحضارة 24/205-248 ولوكليرص 407، 409، 213 وعن جنيف في فترة حكم كالفن انظر:

The Christian Polity Of John Calvin, Harro Höpel. London. New York,(1985).

الرجل العنيد، الذي ماكان يمكن له أن يكف عن التجديف، وإني لأعجب من أولئك الذين عارضوا هذه القسوة. فردّ عليه كالفن يشكره على دعمه في سحق الزنديق (المهرطق)[409].

لكن دعم البروتستانت عموماً - وميلانكتون خصوصاً- لكالفن لن يبيض صفحته، فقد دخل التاريخ كأحد أكبر المتعصبين.وقد كتب باينتون R.H.Bainton – في تقديم لكتاب كاستيلو**حول الهراطقة:** إذا ما اتفق يوماً أن قرأت شيئاً لكلفن عن الحرية الدينية فلا بد ان يكون ذلك خطأً مطبعياً[410].

3.11.8 سباستيان كاستيليو Sebastian Castellio (1515-1563)

ومع ذلك فإننا من زمن النهضة صرنا نحيا في عالم مختلف، أوآخذ في الاختلاف، فالأصوات التي تشجب العنف والقسوة- على الأقل الزائدين- في معاقبة المخالف في الرأي والاعتقاد تزداد يوماً بعد يوم وتتعالى، وبركتها تمسُّ حتى عدداً من كبار رجال الدين – وإن نسبياً- وهكذا لم تمرّ جريمة إعدام سرفيتوس دون اعتراضات واستنكارات سيكون لها شأنها، كان أشهرها وأوسعها تأثيرا الموقف الإحتجاجي لسبستيان كاستيليو الأنسني الفرنسي ، الذي اتصل حبله بحبل كلفن مبكرا في شتراسبورغ فعينه مديرا لمدرسة اللاتينية، في جنيف سنة 1541، لكن ما لبث كالفن أن ضاق به فاتهمه أمام المجلس المشيخي في جنيف بتشويه السمعة calamny فطرد من المدينة عام 1544[411]. ولما أعدم سيرفيتوس وقام كالفن بعد أربعة أشهر من إعدامه بإخراج كتابه القاسي (إعلان الإيمان المستقيم) يدافع عن موقفه من إعدامه بطريقة تحملك على ترجيح أن الكتاب - مقارنة بسائر الكتب التي وضعت لتبرير اضطهاد الهراطقة - هوأكثرها ترهيبا[412]، تصدى كاستيليوبعد ثلاثة أشهر فقط مدافعا عن التسامح ودامغا الإ ضطهاد في كتاب رائد بعنوان (في الهراطقة وهل يجب اضطهادهم Concerning Heretics and Whether They Are to Be Persecuted، وهوعبارة عن مجموعة نصوص مستقاة من كتابات مختلفة لمصلحين عدة من شتى العصور – تبلغ عدتها عشرين نصا- عارضوا فيها عقوبة إعدام الهراطقة، وتبقى المقدمة التي وضعها مارتين بيليوس Martin Bellius - والذي هوفي الحقيقة كاستيليونفسه، تخفي وراءه اتقاءا لسخط كالفن والمتزمتين من شيعته- ذات أهمية استثنائية، وهي في جوهرها تحذير من نعت أحد بالهرطقة، وتذكير بأنّ المسيح نفسه قد تم صلبه بتهمة من هذا القبيل، كما لفتت إلى أن القضاة (العلمانيين) من واجبهم معاقبة اللصوص والقتلة وحماية

[409] Gordon, Bruce,Calvin.London, (2009),P.224.

[410] لوكلير ص 416.

[411] قصة الحضارة 24\250-251.

[412] لوكلير ص418.

المؤمنين، لكن لا يجوز أن تمتد سلطتهم إلى نطاق اللاهوت، فلا يجوز أن يضطهد أحد بسبب مسائل الإيمان. وفي جزئه الأخير يشرح الكتاب خطأ الإستناد إلى سفر التثنية Deuteronomy في تبرير قتل الهراطقة، على أساس أن الأمر بقتل الأنبياء الكذبة لا ينطبق على الهراطقة.

وتعبيرا عن إنزعاجه من الكتاب، وصف كلفن كاستيليووأتباعه بأنهم (الأكاديمية الجديدة) The New Academy وأنهم كأتباع سقراط يسعون إلى الحرية المقدسة للشك بهدف تدمير الدين نهائيا.

وللإيضاح فإنّ كاستيليولم يورط نفسه بالدفاع عن معتقدات سرفيتوس، بل أقرّ بصراحة أنّ الرجل مهرطق، فلم تكن هذه هي قضيته، لكن القضية هي ما إذا كان جائزا للسلطات المدنية معاقبة الهراطقة أم لا؟[413]

ويرى كاستيليوأنّ الغيرة الزائفة على المسيح والتي حملت متعصبي أتباعه على أن يحملوا تعاليمه على غير وجهها قد أحالتهم إلى قتلة وسفاحين، وهوالذي سُفك دمه كي لا تُسفك دماء الآخرين، كما يرى أنهم باستعمالهم السيف إنما يستخدمون أسلحة أرضية في معركة روحية، ومن الأفكار ذات المغزى التي عرضها كاستيليوفي مقدمتي الكتاب أنّ جوهر المسيحية يكمن في صفاء الحياة الأخلاقية أكثر منه في استقامة العقيدة، وأنّ البحث المفرط عن الاستقامة الإيمانية هوالذي يؤلب المسيحيين بعضهم ضد بعض متسبباً في أبشع الإضطهادات، بينما هم في الواقع متفقون على قواعد الأخلاق الأساسية.

ويطرح كاستيليوسؤالاً مهماً عن ماهية الهرطقة بالنسبة الى عامة الشعب؟ وينتهي بعد البحث والتدقيق إلى أننا نعتبر الهراطقة أولئك الذين لا يتفقون معنا في الرأي ويقول: لا نكاد نجد فرقة واحدة بين كل الفرق- التي لم يعد لها في أيامنا حصر ولا عد - إلا وتعتبر الفرق الأخرى هرطوقية. فإذا كنت تعتبر مؤمناً حقيقياً في هذه المدينة أوالمنطقة، فأنت في نظر المدينة والمنطقة المجاورتين هرطوقي، وكأنما فرض على من يريد البقاء في أيامنا على قيد الحياة أن يعتنق من العقائد والديانات ما يساوي عدد المدن والفرق. ويتوجه بسؤاله المألوم الى المسيح: أرجوك باسم أبيك القدوس أن تقول لي: إن كنتَ حقاً تأمر – كما يدعي معلمونا- أن يقضى الذين لا يطيعون أوامرك وإرشاداتك غرقاً ويتعرضوا للضرب المبرِّح؟.... إن كنت تفعل هذه الأشياء وتأمر بفعلها

---

[413] Pp.228-232Gordon, Bruce, Calvin.

فماذا تركت للشيطان أيها المسيح[414]؟ وختم كاستيليوكلامه بالقول: أيّ مأساة في أن نرى مَن حرروا أنفسهم أخيراً من محكمة التفتيش الرهيبة يقلدونها سريعاً في طغيانها[415].

وكان آخر أعمال كاستيليوكتابه **في فن الشك والاقرار والجهل والمعرفة** Concerning the Art of Doubting الذي اعتبره النمساوي ستيفان تسفايغ أحد أهم كتبه، وقد عبَّرَ فيه عن تفهمه لنسبية الحقيقية وتعدد أوجهها، كتبه في عام 1562 قبيل موته وظل مخطوطاً حتى نُشِرَ حديثاً (بالتحديد عام 1937).

وبهذا عدَّه ديورانت سابقاً لديكارت حيث جعل من فن الشك أول خطوة في البحث عن الحقيقة[416]، سعى فيه الى البحث عن طريقة تتيح للبشر الإتفاق حول بعض الحقائق الجوهرية مفسحين في المجال أمام الغموض وغياب اليقين في موضوع المعرفة الدينية، ويرى فيه أنّ الآفات الناجمة عن عدم الشك لاتقل سوءاً عن تلك الناجمة عن عدم الإيمان حيث يجب الإيمان... ولوعرف الإسرائيليون الشك لما قتلوا هذا العدد الكبير من الأنبياء ورجال القديسين... وكذلك المسيحيون الذين قلدوا الإسرائيليين أكثر من تشبههم بالمسيح نفسه، لوعرفوا الشك ماكانوا قتلوا هذا العدد الكبير من الشهداء القديسين على مر العصور.

وكاستيليويرى أن الحرية الدينية لا تنشأ عن حرية عمل الروح القدس في النفوس، بل تأتي نتيجة تطبيق مقتضيات العقل على الكتاب المقدس. والحق أنّه لم يسبق لأحد قبل كاستيليوأن أعلن الحرية الدينية بمثل هذا الوضوح ثمرة (للبحث المطلق). فإذا كان الأنسنيون الإيراسميون قد ركزوا على الحياة المسيحية أكثر من تركيزهم على العقيدة، وشددوا على ضرورة الحد من الإلزامات العقائدية في عالم مسيحي أكثر رحابة وليبرالية، فقد ظلوا يُخضعون المعتقدات لقاعدة الإيمان الموضوعية متمثلة بالكنيسة والكتاب المقدس. أما مع كاستيليوفقد انتقلت السلطة العليا الى العقل الفردي (ابن الله). أفلا نجد أنفسنا هنا على خط الديانة العقلانية أوالمسيحية العقلانية التي ستنادي بها فلسفة عصر الأنوار؟[417].

لم يقتصر الأمر على كاستيليو، فقد أثار إعدام سرفيتوس موجة من السخط والانتقاد بين عدد من الأنسنيين Humanists الإيطاليين اللاجئين الى سويسرا باعتبارهم هراطقة تطاردهم محاكم التفتيش الكاثوليكية، من بينهم بيرناردينوأوكينو (ت 1563) Bernardin Ochin وجاك أوكونتيوس (ت 1565) Jacobus Acontius ومينوشيلسي (ت 1577) Mino Celso Senensi، كلهم دبجوا دفاعات قوية

---

[414] لوكلير ص 424-429.
[415] ديورانت 252/24 .
[416] ديورانت 253/24.
[417] لوكلير ص 448-450.

تؤيد التسامح وتشجب الاضطهاد، شكلت دلاء ماءٍ إضافية تُسكب على نار التعصب والإضطهاد التي لن تتأجج بعد اليوم بمثلما كانت من قبل[418].

3.12 *الإصلاح المضاد* Counter Reformation

كما كان من نتائج الإصلاح البروتستانتي أن اضطرت الكنيسة الكاثوليكية إلى أخذ قضية اصلاحها هذه المرة مأخذ الجد، فقد ارتفعت أصوات تنادي بإصلاحها قبل ظهور الإصلاح البروتستانتي بمدة بعيدة، لكنها لم تجد من يلبيها، وقد عُرف الإصلاح الكاثوليكي بالإصلاح المضاد– وإن كان الكاثوليك يفضلون اسم الإصلاح الكاثوليكي أوالصحوة الكاثوليكية، تحاشياً لما يوحي به إسم الإصلاح المضاد من كون إصلاحهم مجرد ردة فعل على الإصلاح البروتستانتي- وقد تواكب هذا الإصلاح مع تاريخ إنشاء محكمة التفتيش الرومانية سنة 1542 بأمر البابا بولس الثالث، فالإصلاح المضاد في جانب منه يتمثل في منع البروتستانتية من التمدد والانتشار، وقد استمر هذا الإصلاح على مدى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد أدى مجمع ترنت Council of Trent دوراً كبيراً بقراراته المختلفة في تشكيل ودعم مسيرة الإصلاح الكاثوليكي[419].

ساهمت طائفة الجزويت (اليسوعيون) Jesuit في الإصلاح المضاد، وقد أسسها الإسباني أغناتيوس لويولا Ignatius of Loyola (1491-1556) بمباركة البابا بولس الثالث. لقد أحيا اليسوعيون ثقة الكاثوليك في أنفسهم ورسالتهم، كما لعبوا دوراً مهماً في النقاشات التي دارت في مجمع ترنت مرجحين جانب مناهضة ومقاومة أفكار الإصلاح البروتستانتي عوض إلتماس التوفيق أوالوحدة ومن المؤرخين من يقيّم دورها على أنه الدور الرئيس والأكبر في مسيرة الإصلاح المضاد. وفي الجملة أكّد المجمع بنود العقيدة النقوية ـ نسبة الى مجمع نيقية المسكوني سنة 1525 Council of Nicaea- وأعطى سلطة متساوية لتقليد الكنيسة وللكتاب المقدس، وحصر الحق في تفسير الكتاب المقدس في الكنيسة وحدها، وتقرر أنّ القديس توما الإكويني هوالشارح المعتمد للاهوت النقي من الشوائب، ورفع كتابه **الخلاصة اللاهوتية**الى مقام لا يعلوه فيه إلاّ الكتاب المقدس والمراسيم البابوية، ولذا يرى ديورانت أنّ الكاثوليكية بوصفها ديناً ذا سلطان معصوم قد بدأت عملياً من مجمع ترنت[420]. وإذا تجاوزنا المسائل العقدية فإنّ الإصلاح الكاثوليكي تمثل في إصلاح البابوية، فأصبح البابوات أرقى من الأساقفة خلقياً، لا يحابون أقرباءهم، وينجزون مهامهم بجدية دون تسويف أوتعامل

---

[418] حول دفوعات المذكورين راجع لوكلير ص 457- 472.

[419] يمكن الرجوع الى الصفحة الخاصة بالمجمع على الشبكة للإطلاع على جلساته وقراراته www.Thecounciloftrent.com آخر زيارة سبتمبر 2012.

[420] قصة الحضارة 246/27.

بالرشى، وأصبحت إدارة الكنيسة نموذجاً للكفاية والنزاهة، وأدخل إستعمال المقصورة المظلمة في الإعتراف، واختفت ظاهرة بيع صكوك الغفران Indulgence، وسادت روح اليسوعيين الواثقة الإيجابية النشيطة والمدربة على النظام وصارت هي روح الكنيسة المجاهدة[421].

3.13 الإنديكس Index

لقد استغرق مجمع ترنت عشرين عاماً لإنجاز الإصلاحات المذكورة أعلاه، وكان من ضمن الوسائل المتخذة للحفاظ على العقيدة السليمة مما يعكر عليها حظر طباعة وتداول الكتب المخالفة، فظهرفي عام 1559ماعرف **بفهرس الكتب المحظورة** Index auctorum et librorum prohibitorum بأمر البابا بولس الرابع، وقد ورد فيه ثمان وأربعون طبعة مهرطقة للكتاب المقدس، وأوقع الحرم Excummunication على واحد وستين طابعاً وناشراً وبالطبع فقد احتوى الفهرس على أسماء كتب لوثر وكلفن وزفنغلي، وأُحرقت آلاف الكتب في روما وبولونيا ونابلي وميلان وفلورنسا والبندقية، 10000 كتاب في البندقية وحدها في يوم واحد. وقد اعتبر الراهب باولوساربي Paolo Sarpi المعارض للإكليروس الفهرس أبدع سرّ كُشف الى الآن لفرض البلاهة على الناس. يقول ديورانت: ولعلّ الفهرس شارك في إحداث إضمحلال إيطاليا الفكري بعد عام 1600 وإضمحلال إسبانيا بعد عام 1700[422] .

ومن عجب أنّ الفهرس ظل يصدر بعد ذلك بشكل مستمر الى النصف الثاني من القرن العشرين‘ حين توقف صدوره مع آخر إصدار له في عام 1961.

لم تكن الكنيسة الرومانية وحدها هي التي فرضت سلطانها على مايقرأ الناس، فقد سبقها كثيرون ولحقها آخرون، إذ تظل الكتب كما وصفها فولتير هي التي: تشتت الجهل، هذا الحارس الأمين والضامن الحريص للدول ذات الأنظمة البوليسية[423]، لكن الجديد أنّ السابقين كانوا يتوسلون حرق الكتب ليستريحوا من همّها، أما بعد اختراع المطبعة فقد آلت عملية الحرق الى أن تكون عملاً رمزياً، فالحرق لم يعد مجدياً في التخلص من الكتاب، فلا بد من وسيلة أخرى، ولا شك أنّ إجتماع الإنديكس مع محاكم التفتيش سيكون علاجاً ناجعاً، على الأقل للجبناء من الناس ولمن لا يأخذون الشأن الفكري بجد، لكن ليس لأبطال الفكر وشهداء الحرية.

---

[421] ديورانت 253/27.

[422] قصة الحضارة 239/27ويمكن الرجوع الى كتاب: الكتب الممنوعة لماريوأنفليزي Mario Infelise، أبوظبي، 2011 للوقوف على تفاصيل تطور الرقابة على الكتاب وقوائم الكتب الممنوعة.

[423] انظر مانغويل، البرتو، تاريخ القراءة، بيروت 2001،ص 311.

ولأنّ البشر لا يعيشون في جزر معزولة ولأنّ الأفكار ذات طبيعة تسللية إنسيابية كطبيعة الماء والهواء، فإنّه من المستحيل لأي سلطة أن تستصفي شعباً بكامله أومنطقة برمتها لفكرة معينة أولإتجاه محدد، فالبروتستانية انتشرت في جميع أنحاء ألمانيا وسويسرا وهولندا وانجلترا واسكتلندا وممالك اسكندنافيا ولكن أيضا في أجزاء من فرنسا وهنغاريا وبولندا.

3.14 الحروب الدينية

هذا التنازع الديني في البلد الواحد تظاهر في شكل حروب عنيفة، فالعداوة بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا أخذت شكل سلسلة من الحروب الأهلية الضروس امتدت زهاء نصف قرن من 1547-1593، وكذلك في انجلترا، وهل ننسى حرب الثلاثين عاماً الرهيبة، وبخصوص هولندا فقد صدر أمر بابوي بإبادة البروتستانت، وهم أكثرية سكانها.

3.14.1 فرنسا

فأما فرنسا فرغم أنّ فرانسوا الأول لم يكن معنياً بالدين كثيراً إلا أنه أمر بحظر كتب البروتستانت، ثم أحرق عام 1535 عدداً منهم، فاضطر كلفن الى الهروب الى بازل في سويسرا، ثم تمادى اضطهاد فرانسوا فأمر بذبح 3 آلاف من الفلاحين القاطنين في سفوح جبال الألب من المتمسكين بمبادئ الوالدوية. ثم جاء هنري الثاني (1547-1559) Henry II فأصرّ على إبادة البروتستانت عن آخرهم، لكنه لم يعمر طويلاً، ومات مقتولاً، فخلفه أولاده الثلاثة الضعفاء، وقد حكموا البلاد على التوالي لتشهد في عهودهم أسود أيامها بدخان الحروب الأهلية العاتية، وفي هذه الأثناء صار البروتستانت في فرنسا كتلة قوية عُرفت بإسم هيوغنوت Huguenot اتبعت مبادئ ومعتقدات مواطنها كالفن، وذات يوم اعتدى جنود أحد كبار الدوقات الكاثوليك على جماعة هيوغنوت عزّل فقتلوا عددا منهم، فثارت ثائرة الهيوغنوت، واشتعلت نار حرب استمرت أكثر من ثلاثة عقود، أبدى فيها كلا الطرفين قدراً من الوحشية مرعباً[424].

ومن فصول تلك الحرب التي لا تُنسى لقساوتها وعنفها مذبحة يوم عيد القديس بارثلميوBartholomew في 24 أغسطس عام 1572 م وفيها تم ذبح زهاء عشرة آلاف بروتستانتي في فرنسا، وكتب البابا غريغوري الثالث عشر Gregory XIII إلى ملك فرنسا شارل التاسع Charles IX يقول: نبتهج معك أنه بعون الرب قد خلصت العالم من هؤلاء الهراطقة التعساء[425]. وبخصوص عدد الضحايا كتب ديورانت: وأغلب الظن أنّ

---

[424] راجع: بيرون، جفري، تاريخ أوربا الحديثة، عمان 2006، ص 208-210.

[425] Ellerbe P.95.

الأقاليم ساهمت بخمسة آلاف ضحية، وباريس بنحوألف، ولكنّ بعضهم يقدّر جملة الضحايا بعدد يتفاوت من خمسة آلاف الى ثلاثين ألفاً[426]. وقد أمر البابا بصك الأوسمة لتخليد ذكرى المذبحة رُسمت عليها صورته وإلى جانبه ملك يضرب بسيفه أعناق الملحدين وكُتب على الأوسمة (إعدام الملحدين)[427] . وفيما بعد كتب فولتير معلقا: فعمت المجازر في فرنسا التي كابدت من تسع حروب أهلية. ولئن أعلن السلم في النهاية فقد كان أكثر شؤما ونحسا من الحرب، إذ أسفر عن وقوع مجزرة ليلة عيد القديس بارثلميوالتي لا مثيل لها في سجلات الجريمة[428]. ومما يؤسف له أنّ الكاثوليك قد قتلوا في تولوز عام 1562 ثلاثة آلاف من الهيوغنوت، وحكم برلمان تولوز على مئتين آخرين بالتعذيب حتى الموت، وظل كاثوليك تولوز يحيون ذكرى هذه المذبحة كل عام في احتفالات شاكرة ومواكب دينية مهيبة[429].

تسنم سدة السلطة (هنري الرابع)، الذي كان من قبل نصيرا للهيوغنوت، لكنّه رأى أن من المصلحة أن يعتنق دين الأكثرية، فطلب الرجوع الى الكنيسة الكاثوليكية سنة 1593، لكنه لم ينس أصدقاءه القدماء، فأصدر عام 1598 مرسوم نانت Edict of Nantes الذي ضمن به للبروتستانت بعض الحقوق والإمتيازات، لكنه في الوقت نفسه حرم عليهم الالتحاق بالجيش، ولم يأذن لهم بسكنى باريس وبعض المدن والمقاطعات الأخرى، وقد كان هذا القانون مقصوراً على الهيوغنوت وحدهم دون بقية المذاهب والطوائف، وقد حافظ الكاردينالان الكبيران رشيليوRichelien ومازارين Mazarin على نصوص ذلك المرسوم بأمانة، وقد حكما فرنسا في عهد لويس الثالث عشر ولويس الرابع عشر، ولكن هذا الأخير لما استحوذ على السلطة في سنة 1661 بدأ سلسلة من القوانين المعادية للبروتستانت بلغت ذروتها في إلغاء مرسوم التسامح في عام 1676، وفي بداية إضطهاد البروتستانت[430].

3.14.2 إنجلترا

أمّا في إنجلترا فقد كان الإضطهاد الديني سجالاً بين الكاثوليك والبروتستانت، الى أن صارت الكفة في النهاية راجحة لصالح البروتستانت. قد بدأت الحكاية مع هنري الثامن Henry XIII الذي عمل على فصل الكنيسة الإنجليزية عن البابوية بسبب رفض البابا السماح له بطلاق زوجته كاثرين الأرغونية Cathrine Aragon of - لأنها لم تنجب له ولداً ذكراً يرث عرشه - والزواج بآن بولين Anne Boleyn، وصار هنري هورأس

---

[426] قصة الحضارة 29/ 200.

[427] الطويل، توفيق، قصة الاضطهاد الديني، ص98.

[428] فولتير، فرنسوا، رسالة في التسامح، دمشق 2009، ص 27.

[429] قصة الحضارة 38 / 179.

[430] Bury, Pp. 106-107

ولوكلير ص 673-714وتاريخ الحضارات العام 110/4.

الكنيسة الإنجليزية الفعلي، يتمتع بكل الحقوق التي يضمنها هذا اللقب، فيعين رؤساء الدين.ولكن هذا لا يعني أن المللك تحول الى البروتستانتية، بل إنه على العكس من ذلك قد اضطهد أتباع لوثر وكلفن وزفنغلي في بلده. وقد أعدم هنري آن بولين متهماً إياها بأشنع تهمة، ثم تزوج بجين سيمور Jane Seymour التي أنجبت له أدوارد السادس وريثه الذي تسنم سدة السلطة بعد وفاة أبيه سنة 1547، وفي الست السنوات التي حكم فيها إدوارد إزداد نفوذ البروتستانت بإطراد، وصدرت الأوامر بإتلاف جميع الرسوم المقدسة، ولما كان الملك هوالذي يعين الأساقفة فقد حظى البروتستانت بشغل أرفع المناصب الدينية، وقرر البرلمان السماح لرجال السلك الكهنوتي (الإكليروس) بالزواج. ولما مات إدوارد السادس سنة 1553 ولم يكن خلّف وريثاً، آل العرش الى ماري بنت كاثرين الأرغونية (1516-1558)، وهي المعروفة بماري الدموية Bloody Mary، وكانت قد نشأت كاثوليكية فعملت على إعادة البلاد الى الكاثوليكية، لا سيما وأنّ معظم السكان لايزالون على هذا الدين، وقد نجحت ماري في التوفيق بين كنيسة روما وانجلترا. وتزوجت مالري من فيليب الثاني أمير إسبانيا ابن شارل الخامس، وإسبانيا معروفة بتعصبها للكاثوليكية عبر العصور فانعكست حركة دولاب الإضطهاد ودارت الدائرة على البروتستانت، واعتقدت ماري أنّ إحراق الهراطقة - والذين هم في حالتنا هذه البروتستانت- سيقف انتشار دعوتهم، وقد تم في عهدها إحراق أكثر من 300 شخص بتهمة الهرطقة، ومن هنا تلقيبها بماري الدموية، لكن مساعيها باءت بالفشل فازداد عدد المتأثرين بالدين الجديد، وعظم التعاطف مع أولئك الذين نظر إليهم كشهداء ضحوا حياتهم من أجل عقيدتهم.

وتولت اليزابيت بنت آن بولين السلطة بعد موت ماري، وبعد اليزابيت أتى جيمس الأول، وفي عهدهما عاد دولاب الإضطهاد وسيرته الأولى فاصطلى بناره هذه المرّة الكاثوليك، مع أنّ أليزابيت قد خطت لنفسها خطاً وسطاً بين الكاثوليك والبروتستانت، أصبح هوأساس الكنيسة الإنجليزية في قابل أيامها. وقد أصدر البابا في روما قراراً بحرمان اليزابيت، وتحليل رعاياها من واجب طاعتها، فتخلت بدورها شيئاً فشيئاً عن سياستها في معاملة الكاثوليك باعتدال.

ومن طرفه جهز فيليب الثاني ملك إسبانيا أسطولاً كبيراً، (الأرمادا) Armada لغزوانجلترا التي صارت زعيمة الإصلاح البروتستانتي، لكن الأسطول الإنجليزي نجح في تحطيم الأرمادا فلم تنجمنه إلا أربع وعشرون سفينة. وبذا اكتملت وحدة انجلترا القومية ضد المهاجم الأجنبي، فالتفّت جميع طوائف الشعب الإنجليزي حول اليزابيث المظفرة وصارت انجلترا – تقريباً- زعيمة العالم البروتستانتي كله[431].

---

[431] انظر: براون، جفري، تاريخ أوربا الحديث، 194-202.

3.14.3 الأراضي الواطئة

في الأراضي الواطئة/ المنخفضة Netherlands - والتي كانت تضم وقتها ما صار يعرف بعد ذلك بهولندا وبلجيكا- بدأت الثورة الهولندية [432] Dutch Revolt في عام 1568 بانتفاضة 17 مقاطعة ضد حكم العائلة الملكية الإسبانية الهابسبورغ Habsburgs.

ذلك أن البروتستانتية قد نجحت في أن تصبح في عام 1560 ذات شعبية كبيرة في أجزاء من الأراضي الواطئة، لكن إسبانيا كانت حريصة جدا على إعادتها الى الحظيرة الكاثوليكية. وبمجرد نشوب احتكاك يسير بين أنطونيوبيرنوت دي غرانفيل Antoine Perrenot de Granvel- رجل الدولة الفرنسي الذي عيّنه فيليب الثاني في الأراضي المنخفضة - وبين عدد من المواطنين الهولنديين، استحال الأمر الى توتر ديني، وقد كان فيليب عيّن لجنة تتألف من ثلاثة برجوازيين بينهم غرانفيل، أساءت جدا في تصرفها واستغلالها لصلاحياتها، حكمت البلاد بالسوط بين 1567-1573. وفي أغسطس عام 1566 تمّ إقتحام كنيسة كاثوليكية صغيرة ودُمرت تصاوير القديسين التي فيها، وسرعان ما تبع ذلك خطوات مماثلة في أماكن شتى أخرى، فكانت ردّة فعل فيليب الثاني أن أرسل جنوده لقمع هؤلاء المتمردين، وقد كان فيليب الثاني هذا أعظم نصير للبابا والجزويت في محاربة البروتستانتية، وقد أمر محاكم التفتيش باستئناف نشاطها في محاولة للقضاء على الهراطقة.

ولمّا أعدم بعض معارضي فيليب إندلعت الثورة يقودها وليم أمير أورنج William of Orange، وهوسياسي بروتستانتي نشط ومؤثّر وقد صار رمزاً للثورة. وقد كان الإسبان مبدئياً قادرين على سحق الثورة وهذا ما كان، ولكن عندما بدأ المتمردون الثائرون في شنّ حملاتهم ضد البحرية الإسبانية عام 1572 واستولوا على مدينة بريل Brill إحتشد البروتستانت بسرعة لدعم الثورة، فشايعت كثير من المقاطعات الهولندية والإيرلندية في الشمال وليام واتخذته زعيماً. وقد كان فيليب أرسل الى البلاد المنخفضة رجلاً قاسياً فظاً غليظ القلب هودوق ألبا Duke of Alba ليقمع الثورة هناك، فكان إذا استولى على مدينة ثائرة أحلّ بها عقاباً تشيب له الولدان، يذبح الرجال والنساء وحتى الأطفال، لا يستثنيهم. وجرّأه على ذلك أنّ ملكه فيليب الثاني كان قد تلقى أمراً من بابا روما بيوس الخامس بتأديب البروتستانت الهراطقة في الأراضي الواطئة جميعهم، ما يعادل أمراً بإبادة حوالي ثلاثة ملايين نسمة، فأمر فيليب بدوره دوق ألبا بالصدع بالأمر المقدس، واستمرت المذابح بضع سنين، وليس يعرف بدقة عدد الضحايا، إلا أنّ دوق ألبا أعلن مقتل ستة عشرة ألف هولندي خلال ست سنوات، وعلى سبيل المثال فقد كان حاصر مدينة هارلم Haarlem سبعة أشهر، ولما

---

[432] عرفت تلك الثورة أيضاً بحرب الثمانين عاماً، إذ أنها بدأت في سنة 1568 ولم تنته إلا في عام 1648 بمعاهدة ويستفاليا Treaty of Westphalia.

سقطت في يده في يوليوعام 1573 قام هووجنوده المنتصرون بذبح كامل الحامية garrison، وبعد فشله في مهمة الإبادة إستدعيَ الجزار إلى إسبانيا لتسند إليه مهمة مماثلة ينجزها في البرتغال بهدف تطهيرها من معتنقي البروتستانتية.

وقد إتحدت المقاطعات السبع الواقعة شمالي مصب الراين والشلت في سنة 1589 مكونة إتحاد إترخت، وانتخب وليام أمير أورنج حاكماً وراثياً لمقاطعات الإتحاد، فقررت اليزابيت ملكة إنجلترا أن ترسل جنوداً لدعم الثائرين البروتستانت، الأمر الذي أغضب فيليب فأرسل الأرمادا لغزوإنجلترا، في المحاولة الفاشلة التي سبقت الإشارة إليها. واستمرت المعارك والعذابات الى أن اضطرت اسبانيا الى الاعتراف باستقلال الأراضي المنخفضة عام 1648 بعد معاهدة ويستفاليا[433].

3.14.4 حرب الثلاثين عاما

حلقة جديدة من حلقات الصراع الدامي بين الكاثوليك والبروتستانت تمثلت في حرب الثلاثين عاماً (1618-1648) Thirty Years War، وهي سلسلة حروب طاحنة شاركت فيها معظم دول أوروبا الوسطى والغربية ودول شمال أوروبا، ولكن إنجلترا وروسيا لم تتورطا فيها، وكان سبب إشعالها في البداية دينياً لكن لم تلبث الخلافات السياسية والأطماع التقليدية أن داخلتها وامتزجت بها، ما يعني أن الحرب بدأت دينية ولكنها انتهت كصراع سياسي من أجل السيطرة، بين فرنسا والنمسا، ورغم أنّ فرنسا كاثوليكية في معظمها إلا أنها ساندت - تحت حكم الكاردينال ريشيليووخلفه الكاردينال مازار- الجانب البروتستانتي في الحرب، وذلك بغية إضعاف منافسيهم آل هابسبورغ – بفرعيهم في النمسا واسبانيا- الأمر الذي أدى في النهاية الى نشوب حرب مباشرة بين فرنسا وإسبانيا.

لقد كانت الولايات الألمانية هي الأكثر تضرراً، فقد دمَّرَ الجيش السويدي وحده زهاء ألفي قلعة وثماني عشرة ألف قرية وألف وخمسمائة مدينة في ألمانيا، أي ما يعادل ثلث كل المدن الألمانية، وذكر ديورانت أنّ الحرب هبطت بسكان ألمانيا من 30 مليوناً الى 13 مليون ونصف المليون فقط، أي أنّ أكثر من نصف

---

433 Encyclopedia of World History, edited by Marsha E. Ackermann and Others.New York (2008),Vol.3, P.270

وجفري براون، ص204-207وزينب عبد العزيز، الإلحاد ص97-98 وقصة الحضارة 14/30-23.

السكان تمَّ إبادتهم. كما ذكر أنّ الكونت فون لوزوCount Von Lutzow قدَّرَ أنّ عدد سكان بوهيميا[434] هبط من ثلاثة ملايين الى 800 ألف، ومن بين 35 ألف قرية في بوهيميا سنة 1618 هناك نحو29 ألف قرية هجرها أهلوها أثناء الصراع، وهناك في مختلف أنحاء الامبراطورية مئات من القرى لم يبق فيها ساكن واحد، وقد يقطع المرء في بعض الأقاليم ستين ميلاً دون أن يرى قرية أوبيتاً، ويقدر ديورانت أنّ المذبحة والخراب ربما كانا أفظع ما اقترفته أيدي البشر في جيل واحد في أي بلد من قبلُ[435].

ويقدِّر فولتير أنّ ألمانيا ماكانت ستكون اليوم إلا صحراء بلقعا تغطيها بقايا عظام الإنجيليين والبروتستانتيين والكاثوليكيين وأتباع تجديد المعمودية الذين ذبحوا بعضهم بعضاً تباعاً لولم تأتِ معاهدة – وستفاليا في آخر الأمر لتوفر حرية المعتقد[436].

وقد اضطرت الأطراف المتنازعة بعد سنين طويلة من الإحتراب الدامي والتضحيات الضخمة الى القبول بالأمر الواقع وذلك في معاهدة وستفاليا سنة 1648 – وهوأن يُعطى كل حاكم الحق في أن يدين بالمذهب الذي يختاره، وبطبيعة الحال وقتذاك فإنّ الشعب سيكون تبعاً لحاكمه، جرياً على القاعدة المرعية: كل مملكة ودينهاCuius regio, eius religio، وقد تم الإعتراف بشرعية الكلفينية أسوةً باللوثرية. وتلاشت فكرة الحروب الدينية من العالم بعد ذلك[437]. وفي تقدير آرنولد توينبي أنه في حساب حرب الثلاثين سنة كانت فرنسا الرابح الأول، وجاءت بعدها هابسبورغ، وقد أُجهدت السويد في حرب فوق إمكانها وبعيدة عن قاعدتها، وإسبانيا انهارت... وهولندا أفادت في تقوية مركزها المستقل[438]. وحفظ لنا التاريخ أنباء المجازر التي كانت تُرتكب بحق المدنيين الضعاف وبطريقة مروعة من اغتصاب للنساء وذبح لهن وللأطفال والشيوخ ، ثم إشعال النيران فيهم. وكان حق الجندي في اغتصاب النساء أمراً مسلماً به، وإذا طلب والد أن يُحاكمَ جندي اغتصب ابنته وقتلها، أبلغه الضابط المختص بأنه لولم تكن ابنته ضنينة بعذريتها إلى هذا الحد لبقيت على قيد الحياة.

---

[434] كانت بوهيميا وقتذاك داخلة في أراضي ألمانيا الحالية العائدة بدورها إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، وقد ثارت بوهيميا منذ البداية على الإمبراطور الكاثوليكي.

[435] انظر قصة الحضارة 30/212-213 و:

Encyclopedia of World History33 و / 68,Vol.3 Pp.281-283.

[436] رسالة في التسامح،ص 46.

[437] تاريخ الحضارات العام 4/ 340-341.

[438] توينبي، آرنولد، تاريخ البشرية، بيروت 2003، ص603.

3.15 حرق جيوردانوبرونوGiordano Bruno (1548-1600)

جدير بأن نُذكّر بحادثة حرق المفكر الإيطالي جيوردانوبرونوحياً بتهمة الهرطقة عام 1600، بعد أن قضى في السجن ثماني سنوات.

وقد تمثلت خطيئة برونو– كما عرضها في محاوراته الست - في تبنيه للنظام الكوبرنيكي القائل بمركزية الشمس لا الأرض، وفي اعتقاده بلانهائية العالم كما بتعدد العوالم، وأنّ الكتاب المقدس حجة في الجانب الأخلاقي لكن ليس في الجانب الفلكي، الأمر الذي يتنافى مع العقيدة الدينية تماما، فمعنى تعدد العوالم أن المسيح لم ينزل إلا لخلاص أهل الأرض وحدهم، وهذا كفر صراح. في إحدى محاوراته طوّر برونومنظوره الإبنرُشدي Averroistic viewللعلاقة بين الدين والفلسفة، حيث يمثل الدين الوسيلة التي يرشد ويحكم بها الدهماء، وتمثل الفلسفة طريق النخبة التي توجه نفسها وتقود غيرها. كما نسب إلى برونوإتباع الهرمسية القائمة على مستندات يقال إنها تعادل – في اعتقاد أتباعها – الكتاب المقدس، وأن لها علاقة بعبادة الشمس، كونها تنحدر من مصادر مصرية قديمة، وقد عرف عن قدامى المصريين تأليههم للشمس، وفي النهاية أدين برونوبتهمة الآريوسية، وهي البدعة التي تؤكد على أن المسيح مجرد عبد مخلوق لله وليس تجسيدا له، كما نسب برونوإلى تعاطي السحر، ولقي حتفه حرقا بالنار مشدودا إلى خشبة.

وفي مكان إعدامه في حقل الزهور Campo de Fiori بروما، أُقيم في التاسع من يونيوعام 1889 إحتفال كبير نصب فيه تمثال لبرونو، الأمر الذي أحزن البابا ليون الثالث عشر Leo XIII فأمضى يومه في حداد وصوم إعتراضاً على إقامة التمثال[439].

3.16 *فانيني وكامبانيلا Vanini and Campanella*

وفي عام 1619لحق ببرونوشهيد آخر من شهداء الفكر، المفكر والفيلسوف الإيطالي لوتشيليوفانيني (1585-1619) Lucilio Vanini لأنه سخر من التجسيد، وعارض فكرة وجود إله بشري، فكان جزاءه أن شُدَ إلى خازوق وقُطع لسانه ثم شُنق، وأُحرق جسمه، ثم تُرك رماده تذروه الرياح، ويقال إنه حين جيء به من سجنه

---

[439] انظر قصة الحضارة 30/288-300 ومينوا،جورج Georges Minois، الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع، دمشق 2005،ص439-445 و

White,Michael, The Pope and The Heretic; The True story of Giordano Bruno, New York, London, (2002)

وكذلك:

The Britannica Guide to The Hundred Most Influential Scientists, (2008),p.56-59.

صاحَ: دعوني أذهب فرحاً مبتهجاً لأموتَ ميتة فيلسوف[440]. أما توماسوكامبانيللا (1568-1639) Tommaso Campanella فقد نبذ أرسطووسبق فرانسيس بيكين بالدعوة الى دراسة الطبيعة مباشرة، فزجّ به في السجن لمدة سبعة وعشرين عاماً (1599-1626) وعُذِّبَ إثنتي عشرة مرة، واستمرّ التعذيب في إحداها أربعين ساعة، وقد وضع كامبانيللا في سنوات شقائه تلك أهم أعماله **مدينة الشمس** The City Of Sun (Civitas solis) حوالي سنة 1602، وهي مدينته الفاضلة، أعرب فيها عن نزعة شيوعية وردّد فيها صدى أفلاطون، ولعلّها كانت سبباً في استبقائه في السجن فترة إضافية. ولما أُفرجَ عنه قضى زهاء ثلاث عشرة سنة في الحرية، ثم قضى وهوفي صومعته في دير الدومنيكان، وكان يقول: أنا الناقوس - كامبانيللا- الذي يؤذن ببزوغ الفجر الجديد. وقد كتب كامبانيللا دفاعاً عن غاليلوApology for Galileo[441].

3.17 غاليليوغاليليه Galileo Galilei(1564-1642)

إنّ عام 1633 عام لا يُنسى، إنه عام محاكمة غاليليوغاليليه لتبنيه ونصرته للنظرية الكوبرنيكوسية في مركزية الشمس Heliocentric Model بدل نظرية مركزية الأرض Geocentric Model الذي شاد أركانه ودعمه بطليموس الإسكندراني Ptolemy (90-168 م)، ما يعني أنّ غاليليويقرّ بحركة الأرض ودورانها حول الشمس، معارضاً بهذا عقيدة الكنيسة الرومانية، وقد كانت أعمال غاليليوأُدينت وأُدرجت في كشف الممنوعات من عام 1616 وظلت فيه الى سنة 1835، وقد كان حظه خيراً من حظ غيره ممن قضوا حرقاً أوفي غياهب السجون، إذ أنه آثر أن يتنازل عن رأيه أمام محكمة التفتيش : إنني أستنكر أخطائي وألعنها وأمقتها. ومن العجيب أن يكون من بين التهم التي وجهت الى العالم الكبير أنه ألف كتابه **حوار حول نظامي العالم الرئيسين**Dialogues Concerning Two Chief World Systems بالايطالية لا اللاتينية، بقصد تيسير فهم كلامع على العامة ، وجاء الحكم بالسجن مدى الحياة، ورغم صدور الحكم إلاّ أنه بفضل مساعي الكاردينال باربيريني Francesco Barberini بدأ تخفيف شروطه تدريجياً، الى أن انتهى أخيرا الى الإقامة الجبرية في بيت غاليليوبمدينة ارشتري Arcetri. وفي بيته واصل عمله العلمي وأكمل أعظم كتبه **مقالات وبراهين رياضية عن علمين جديدين**، وكفّ بصره مع صدور كتابه هذا في هولندا، فقد

---

[440] قصة الحضارة 30/ 300-302 .
[441] قصة الحضارة 30/302-304.

سرّبه ليُنشر هناك فظهر مطبوعا سنة 1638[442]. وبمناسبة الحديث عن غاليليوموقف الكنيسة الرومانية منه، سنلمّ إلمامة سريعة بموقف الكنيسة من العلم ورجاله.

3.18 *الكنيسة والعلم*

3.18.1 الخلاف حول طبيعة العلاقة

خلافاً لما يعتقد معظم الناس، فليس ثمة إتفاق بين الدارسين على أنّ الكنيسة كانت عبر تاريخها معادية للعلم ومضطهدة للعلماء، وإن كان هذا هوالرأي السائد والأكثر شهرة، لكن في مقابله يقف فريق من الدارسين يؤكدون على أنّ الكنيسة في الجملة لم تكن معادية للعلم، بل على العكس أوجدت ظروفاً ساعدت على تنمية التفكير العلمي، كما اضطلعت هي نفسها بالدور الأكبر في هذا المجال. من هؤلاء كراوثر J.G.Crowther الذي بعد أن فرغ من وصف محاكم التفتيش وصفاً مرعباً أكّد - إستنادا إلى حقيقة القضاء المبرم والسريع على طائفة فرسان بيت المقدس الفقراء The Poor Soldiers of The Temple من قبل تلك المحاكم القروسطية- أنّ كل من وقع بين يدي تلك المحاكم بتهمة الهرطقة أعجز من أن يفلت منها مهما كان مركزه رفيعاً، لكنه عاد فأكّد أنّ العلماء لاقوا عنتاً قليلاً نسبياً على يدها، ونقل عن أشهر مؤرخي محاكم التفتيش الأميريكي هنري تشارلزلي H.C.Lea أنّ ذلك كان بسبب إفتقار العلماء الى التصلّب في الرأي الذي ميّز الفلاحين الذين كانوا يستقبلون بفرح النار التي كانت ترسلهم الى الجنة، فقليل من المفكرين من أبيلارد Abelard وإكهارد Eckhart إلى غاليليوكانوا مستعدين لتحمل العذاب من أجل أفكارهم، ثم إنّ الكنيسة ما كانت تضيق إلاّ بالأفكار التي تستميل عواطف الناس لا بتلك التي كانت تستهوي عقولهم، ويضرب لي مثلاً بروجر بيكن Roger Bacon كعالم اضطهدته السلطة، لكن ثورنديك Thorndike إنتهى الى تزييف حكاية إضطهاده هذه وأيده هنري تشارلز لي في رأيه.

---

[442] أنظر، مينوا، جورج، الكنيسة والعلم ص 485-536 وغريبين،جون John,Grbbin تاريخ العلم، الكويت 2012، الجزء الأول م ص106 - 144 وكراوثر،ج،ج، قصة العلم،القاهرة 1999، ص125-136 وقصة الحضارة 264/30-282و:

Naess,Atle, Galileo Galilei When The World Stood Still,New York (2002)

وله ترجمة إلى الألمانية بعنوان:

Als Die Welt Still StandGalileo Galilei,Berlin.2002.Pp.78-90.

وقد كانت طوائف الرهبان تشجع العلم بنفس الحماس الذي كانت تمدّ به محاكم التفتيش بالمحققين، فأنجب الدومينيكان البرتس ماجنيس Albertus Magnus، وتوماس الأكويني Aquinas، وأنجب الفرانسيسكان روجر بيكن ودنز سكوت Duns Scotus ويقول ثورندريك Thorndike: إنّ غول محاكم التفتيش لا خطر له بالنسبة للعلم، وهل برهن إنسان ما على أنّ تلك المحاكم عاقبت مخترعاً علمياً؟

أما غاليليو– كما يرى هذا الفريق - فلم يكن اضطهاده بسبب إختراعه للتليسكوب، ثم إنّ حالة غاليليولا يُقاس عليها، ولا يستطيع أحد أن يُثبت أنّ كنيسة القرن الثالث عشر إضطهدت العلماء، بل إنّ البابوات وكبار رجال الدين كانوا يعضدونهم. ولقد أدانت جامعة باريس العالمين الكبيرين ويليام الأوكامي William of Ockham وبيوريدان Buridan بالهرطقة، ورغم ذلك لم يلحق بهما أذىً يُذكر. وحُكم على جان دي برسكان Jean de Prescain سنة 1247 بعدم ممارسة مهنة التدريس، لأنّ آراءه في المادة والضوء كانت هرطوقية. وحوكم بيتر من بلدة أبانوPeter Of Abano وسسوداسكولي Cecco d’Ascoli بسبب آرائهما الهرطوقية في الفلك، لكنّ الأول قضى قبل أن تتم إدانته وحُكم على صاحبه بالحرق. لكن ليس في ذلك حجة كافية على اضطهاد العلماء.... وفي القرن الخامس عشر عمّ التسامح.... وقد وضع بيكوديلا ميراندولا Bico Della Mirandola (1494-1463)- وكان في الرابعة والعشرين من عمره، وهوصديق الراهب الدومينيكي الثائر سافونارولا- كتاباً يحوي 900 مسألة متسلسلة، تتناول كل شيء- تقريباً- في اللاهوت والفلسفة والعلم، فحسده الكثيرون واكتفي البابا إنوسنت الثامن Innocent XIII بالتهديد قائلاً: يريد هذا الشاب أن تكون خاتمته سيئة وأن يُحرق في يوم ما وأن يكون مخزياً كغيره إلى الأبد، بعدها قنع ميراندولا بدراسة اللاهوت ومات وهوفي الثانية والثلاثين من عمره.

وفي نهاية القرن 16 تم إحراق برونولاعتناقه مذهب كوبرنيكوس، لكن كان نيقولا من كوزا Nicolas of Cusa في عام 1440 قد سبقه إلى القول : إنّ الأرض لايمكن أن تكون مركز العالم، ومع ذلك تم ترسيمه كاردينالاً. ثم يعقب كراوثر بكلام متناقض إلى حد ما فيقول: ولربما كان الضرر الذي لحق بالعلم على يد محاكم التفتيش ضئيلاً نسبياً، إذ أنه لم يستطع السير الى الأمام بحرية في هذا الجوالذي يبعث الجبن في النفوس. إنها خنقت العلم ولذلك لم يكن هناك سوى تطورات علمية يسيرة كان يمكن الكنيسة القضاء عليها. إلا أنّ المجادلات العنيفة بين علماء القرون الوسطى لا تدل كلية على أنّ الخناق على العقول كان قوياً، والعلاقة بين تقدم العلم وحرية الفكر ومهمة الإعتقاد أكثر بساطة مما يُظنّ عادة، فلم تتعارض محاكم التفتيش على الدوام مع العلم. ولقد ساعد تقدم كثير من العلوم على اكتشاف أميريكا الذي أوحت به الرغبة في التخلص من هيمنة المسلمين على التجارة مع جزر الهند، كالرغبة في مهاجمة المسلمين من الخلف. ولقد كان لكتاب

الجغرافيا لبطليموس Ptolemy الذي قام روجر بيكن بمراجعته خير مشجع لكولومبوس على القيام برحلته...التي اعتمد فيها على مخترعات العصور الوسطى كالدفة والبوصلة البحرية mariners compass rudder والطرق الجديدة لحساب خطوط الطول المبنية على علمي الفلك وحساب المثلثات trigonometry لدى المسلمين[443]. ومن الممثلين للموقف الثاني هذا أولاف بدرسين Olaf Pedersen من جامعة آرهوس Aarhus بالدنمارك الذي خلص في بحث له إلى أن رسالة غاليليوالى مدام كريستينا Letter To Madam Christina[444]، لم يكن علمياً محضاً، بل اقتحم فيه منطقة لا تخصه وهي اللاهوت، وقد كتب عمله بتسرع وبمنهجية دون تلك التي اصطنعها في أعماله الأخرى، وأنه كلاهوتي عرف مايريد عمله، لكنه لم يعرف كيف يعمله. ويرى بدرسين أن غاليليوكان إنتقائيا بشكل واضح في عمله هذا، عوّل على شواهد معينة لبعض آباء الكنيسة، وبالمقابل أغفل ما يعارضها، فعلى سبيل المثال إقتبس غاليليوالقديس أوغسطين والقديس جيروم St. Gerome بطريقة انتقائية، أما ترتوليان Tertullian فقد اقتبسه مرّة يتيمة، فيما اغفل الآباء الأغارقة تماماً.

كما لاحظ بدرسين أن غاليليو- فيما يبدو- لم يكن مدركاً أنّ كلا موضوعي حركة الأرض واستعمال الكتاب المقدس للغة تشبيهية anthropomorphic language قد تمّ التعامل معهما بشكل موسع من طرف نيكول أوريسمNicole Oresme، العمل الذي من شأنه أن يزود غاليليوببراهين غنية. واللافت أكثر أن غاليليو تجنب كلياً كونيات Cosmology الكاردينال نيكولاس الكوزيني Nicholas Cusanus والذي كان من شأن مكانته الكنسية الرفيعة أن تقدم دعما كبيرا لقضية غاليليو، ولعل ما يُفسّر هذا الإغفال من طرف غاليليوأنّ الكوزيني كان له تأثير عميق على برونو، ولذا فمن الأفضل في تقدير غاليليوأن لا يتورط في هذا الإشتباه.

تمثلت الأفكار الرئيسة لرسالة غاليليوإلى مدام كريستينا في التالي:

---

[443] Crowther,J.G, The social Relation of Science, New York, (1941) ,Pp.228-231

وقارن ب:

H.C.Lea,A History of The Inquisition of the Middle Ages, New York, (1901), Vol.3. Pp.550-555 .

[444] وحكاية هذه الرسالة أنه في مارس 1613 أُثيرت مسألة النظرية الفلكية الجديدة (أي الكوبرنيكية) على مائدة العشاء بين أفراد البلاط، من قبل زوجة الدوق الكبير، مدام كريستينا لورين Madam Christina of Lorraine متساءلة عن مدى اتساق النظرية مع الكتاب المقدس، فانبرى الأب كاستيلي Castelli للرد، ولما علم غاليليوبما جرى دبّج رسالة إلى كاستيلي في ديسمبر 1612م أكّد فيها أنّ الكتاب المقدس يستعمل لغة مجازية يجب فهمها على وجهها المجازي كي لا يقع التعارض بين الكتاب المقدس وبين حقائق العلم، وفي سنة 1615 كتب رسالة بهذا الخصوص الى زوجة الدوق الكبير فردنالد الأول Grand Duke FerdinandoI مدام كريستينا من لورين (انظر: .(The essential Galileo,edited by Maurice,A.Finocchiaro,Cambridge (2008) Pp.103-109

1- الحقيقة واحدة

2- والعلم سبيل شرعي للحقيقة بالإعتماد على الوحي، رغم أنهما نطاقان مختلفان

3- لايمكن استخدام النصوص المقدسة ضد المقررات العلمية التي تثبت بالطرق العلمية بعيداً عن الشك

4- إنّ لغة الكتاب المقدس مجازية/تشبيهية، والمعنى الحرفي لا ينقل دائماً المعنى الحقيقي، وقد أتى غاليليوبمثال يشرح مقصوده، وهوما ذكره الكتاب المقدس من أنّ يوشع وقف الشمس في أرض جبعون Gibeon فهذه لغة مجازية تشبيهية، لا يصح أن تأخذ كتقرير لحقيقة عينية، لا لأنها تتعارض مع نظرية كوبرنيكوس بل مع نظام بطليموس أيضاً، الذي يقضي بأنّ الحركة اليومية للأجرام السماوية مدفوعة بأثر الحركة الأولى Premum mobile.

5- وعندما تظهر بعض الصعوبات فلا ينبغي على المرء أن يبقى ملتزماً بآراء آباء الكنيسة بخصوص أسئلة لم يطرحوها أصلاً. وعندما ينبري لاهوتي لشجب حقيقة علمية فإنّه يتوجب عليه أولاً أن يثبت خطأها وبتبريرات علمية. والمعنى أنه في حال ثوران خلاف في الرأي بشأن ظواهر طبيعية، فلا يسوغ عندها الرجوع الى النص المقدس، بل نبدأ بمرجعية التجربة الحسية[445].

إنّ لرسالة غاليلومكانة متميزة ليس فقط في تاريخ العلم - يقول بدرسين - لكن أيضا في تاريخ اللاهوت المابعد ترنتي[446]Post-Tridentine Theology. إنّ عمل غاليليولم يكن علميا بحتا، فتضميناته اللاهوتية واضحة بلا خفاء، ومن هنا إعتراض الكنيسة.

وفي النهاية خلص بدرسين إلى أن افتراض التعارض الجوهري بين المسيحية والعلم لا يثبت أمام الفحص التاريخي، كما يجب التخلي عن فكرة أنّ للكنيسة موقفا عدائيا من العلم غير قابل للتغير[447] .

ومن جهته يؤكد توبي إ.هاف Toby E.Huff أنّ دراسة ومتابعة البحث العلمي زمن كوبرنيكوس قد اندرجتا بعمق في الجامعات، ولقيتا عوناً شديداً من السلطات الدينية، وهويرى أنّ قضية غاليليوقد اكتنفتها

---

[445] غريبين، تاريخ العلم 130/1.
[446] نسبة الى مجمع ترنت، وقد ظهر هذا اللاهوت بعد الجلسة الخامسة للمجمع- في الكنيسة الرومانية.

[447] Pedersen, Olaf, Galileo and the Council of Trent: The Galileo Affair Revisited, Journal oft he History of Astronomy JHA, XIV81983).

أحقاد ودوافع شخصية من أفراد أشرار تضامنوا معاً من خلال اتصالاتهم برجال الكنيسة من أجل إيذاء غاليليوبأي وسيلة يستطيعونها[448] .

وعلى مسافة قريبة من هؤلاء يقف رولاند سترومبرغ Ronland N. Stromberg الذي يرى أن كوبرنيكوس – مثلاً- لم يتردد في نشر نظريته بسبب خوفه من غضب الإكليروس، فالبابا نفسه كان يحثه على نشر نظريته، لكنه تردد خشية أن يصبح محطاً للسخرية، لأنه لم يكن يملك الأجوبة عن الإعتراضات على النظرية[449]. أمابخصوص غاليليوفيرى سترومبرغ أنّ الناس أساؤوا أحياناً فهم موقف الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، فالكنيسة كانت مستعدة للتسامح مع نظرية غاليليولوأنه عرضها كفرضية لا كحقيقة وواقع[450]، ولكن غاليليورغم تدينه وورعه العميق وعدم قصده أبداً مس السلطان الديني للكنيسة أوأن يثبت بطلان الإيمان، قد اتبع في نقاشه أسلوباً شديداً في لهجته، لا، بل نبوياً أيضاً... ودليلنا الواضح على صحة ما ذهبنا إليه ماثل في العالمين الإيطاليين بوريللي وتوريشيللي، والفيلسوفين العالميين الفرنسيين ديكارت وباسكال، فأولئك وافقوا على تقديم بعض نظرياتهم كفرضيات لا كحقائق. لكن سترومبرغ يقرمع ذلك بأنّ سياسة

---

[448]انظر: هاف، توبي. إ،فجر العلم الحديث، الكويت 1997، الجزء الثاني ص 206-208.

[449]قارن بجون غريبين G.Gribbin تاريخ العلم، الكويت 2012، جزء أول ص 32.

[450]يبدوأنّ هذه المعلومة صحيحة، فقد تكررت على ألسنة دارسين كثيرين، فناشر كتاب كوبرنيكوس الشهير

De Revolutionibus وهوتلميذه أندرياس أوسياندر Andreas Osiander والذي يرجّح أن يكون هوالذي كتب مقدمةالكتاب الذينُشِرَ لأول مرة في مارس 1543 – يذكر فيها أنه ليس بالضرورة أن تكون فرضياته صحيحة بل إنها ليست مرجّحة بالضرورة. ويكفي أن تؤدي الى حسابات تتوافق مع المشاهدات/ الأرصاد السماوية.

(انظر:

Bürke, Thomas,Sternstunden der Astronomie Von Kopernikus bis Oppenheimer,Munchen,2001, S.29).

وقارن ب (جون غريبين، تاريخ العلم، الجزء الأول، ص35). وديورانت يرى أن التلكؤ الذي وقع في تقبل فلك كوبرنيكوس كان يمكن تلافيه لوأنه عرض على أنه فرضية قابلة للجدل، لا على أنه حقيقة واضحة (أنظر قصة الحضارة 30/ 256)، وانظر كذلك برتراند راسل، الصراع بين العلم والدين، دمشق 1997، ص12)، ولكن جيمس بركJames Burke –فيما يبدو- يخالف هذا الرأي فتعليقاً على محاكمة غاليليوأشار الى أنّ الكنيسة أصرت على أن تكون النظريات الإفتراضية مرتبطة بالواقع وليست خيالية، ومنذ محاكمة غاليليولم تسمح الكنيسة في إيطاليا بأي نظريات افتراضية ولا في أي بقعة أخرى خاضعة للإمبراطورية الرومانية.

(Burke, James, The Day the Universe Changed, New York.London, (1995), P.149)

الكنيسة في معاملة العلماء والمفكرين واضطهادهم قد أخرت الثورة العلمية وإن لم تدحرها، ولا خلاف أنه كان ثمة شئ من تعصب وتعتيم، ولكنه لا يستوي مقداراً بما هوشائع لدى العامة من الناس.

وفيما يتعلق بحرق جيوردانوبرونويؤكد سترومبرغ أنّ الرجل كان صوفياً هرطيقاً لكنه لم يكن عالماً، ما يعني أنه لم يُحرق لعلمه بل لهرطقته[451].

ومع ريجر هوكاس (1906-1994) Reijer Hooykaas –أستاذ تاريخ العلم في جامعة أوترخت Utrecht بهولندا- نطلع على مرافعة مسهبة تطمح الى قلب التصور السائد عن طبيعة العلاقة بين العلم والدين في السياق الغربي، فقد خصص هوكاس كتاباً كاملاً يثبت من خلاله أنّ أكبر العوامل التي ساهمت في نشوء العلم الحديث تمثلت في الدين، وبالذات الحركة الإصلاحية البروتستانتية، فهويرى أنّ البروتستانت كانوا أكثر تقبلاً لحقائق العلم الحديث من الكاثوليك. ولئن كان ماكس فيبر في أطروحته الشهيرة عن البروتستانتية وروح الرأسمالية قد أكّد على أنّ القيم التي بشّر بها جون كلفن كالزهد والاجتهاد في العمل كان لها دورها الكبير في نشوء الرأسمالية، فإنّ السوسيولوجي الأميريكي روبرت مرتون (1910-2003)Robert K.Merton قد اقترح - كما يبين هوكاس- أنّ تلك القيم نفسها كان لها دورها الخطير في التعجيل بالثورة العلمية. وهكذا فهوكاس في الوقت الذي يخفّض فيه من دور التراث اليوناني في نشوء العلم الحديث، يعظّم من دور الدين المسيحي ممثلاً في البروتستانتية - خصوصاً- في نشوء العلم[452].

جورجيودي سانتيلانا (1902-1974) Giorgio De Santillana في كتابه **جريمة غاليليو** The Crime Of Galileo بعد دراسة مستفيضة لمحاكمة غاليليووالظروف التي أحاطت بها، يرى أنّ البابا أوربان الثامن، ومن إلتف حوله من رجال الدين، لم يكونوا في الحقيقة أعداء للعلم متعصبين، ولربما كان الأصح أنهم كانوا ضحية العلم نفسه ومناخ الفكر العلمي الذي كان طاغياً في عصرهم[453].

في كتابه **آلام العقل الغربي** أكّد ريتشارد تارناس R.Tarnas أنه بينما وفّر الإغريق الأرصدة النظرية المطلوبة بالنسبة الى الثورة العلمية، فقد وفّرت الكنيسة الكاثوليكية – رغم كل أصفادها الدوغمائية - الإطار الذي مكّن العقل الغربي من التطور، وجعل الفهم العلمي قادراً على الإنبثاق، ووضّح أنّ طبيعة إسهام الكنيسة كانت عملية من ناحية، وعقائدية من ناحية ثانية. فمنذ بداية العصور الوسطى كانت الكنيسة قد وفّرت في

---

[451] انظر: سترومبرغ،رولاند، تاريخ الفكر الأوربي الحديث1601-1977، القاهرة 1994، ص61،59،58،55 وقارن بخصوص برونو ب: غريبين ، تاريخ العلم، الجزء الأول، ص 42 ، وتارناس، آلام العقل الغربي، ص 303.

[452] انظر هوكاس، رجر، الدين ونشوء العلم الحديث، القاهرة 2008 .

[453] انظر العمر، عبد الله، ظاهرة العلم الحديث، الكويت 1983، ص 53-82.

أديرتها الملاذ الوحيد في الغرب الذي مكّن إنجازات الثقافة الكلاسيكية من البقاء وروحها من الاستمرار. ومنذ انعطافة الألفية الأولى كانت الكنيسة قد دأبت رسمياً على دعم وتشجيع المشروع المدرسي الكبير للبحث والتعليم، ذلك المشروع الذي لولاه لكان من الممكن ألاّ تقوم للفكر الحديث أي قيامة الى الأبد[454].

وفي تعليقه على عمل كوبرنيكوس أشار تارناس الى أنّ الإعتراض في البداية لم يأت من طرف الكنيسة الكاثوليكية، فكوبرنيكوس نفسه كان كاهناً ذا موقع في إحدى الكاتدرائيات الكاثوليكية ومستشاراً محترماً لكنيسة روما وكان ثمة مطران وكاردينال بين أصدقائه المطالبين بإلحاح بنشر عمله، وبعد موته لم تنأ الجامعات الكاثوليكية بنفسها عن استخدام كتاب الدي ريفوليوسيونيبوس في دروس الفلك. يضاف إلى ذلك أنّ التقويم الغريغوري الجديد الذي اعتمدته الكنيسة استند الى حسابات مطابقة لنظام كوبرنيك، ومثل هذه المرونة الواضحة لم تكن بعيدة كلياً عما هومألوف، لأنّ كاثوليكية روما كانت على امتداد الجزء الأكبر من العصور الوسطى والنهضة قد أتاحت هامشاً ذا شأن للتأمل الفكري. وبالفعل فإنّ هذا الهامش كان أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الإنتقاد البروتستانتي للكنيسة. فبرأي البروتستانت كانت الكنيسة عبر اتساع صدرها بل وحتى تشجيعها باستكشاف ما لدى الإغريق من فلسفة وعلوم وتفكير علماني بما في ذلك التفسير المجازي للكتاب المقدس قد سمحت بتلويث المسيحية الطاهرة والحقيقة الحرفية للإنجيل... لكن مع حلول عصر غاليليوأوائل القرن السابع عشر- بعد زهاء ثمانين سنة على نشر كتاب كوبرنيكوس إذ أنّ الكتاب أدرج في الإنديكس سنة 1616 ولم يرفع منه إلا في سنة 1835 – أحسّت الكنيسة الكاثوليكية مدفوعة بشعور متجدد بالحاجة الى أصولية (أرثدوكسية) عقدية بضرورة إتخاذ موقف محدد ضد الفرضية الكوبرنيكية...كانت الحرفية المتزمتة المتشددة لدى لوثر وأتباعه قد سارعت الى تفعيل موقف مشابه في الكنيسة الكاثوليكية. طرفا الصراع باتا راغبين في ضمان ثبات ورسوخ لا يعرف معنى المساومة فيما يخص الوحي الانجيلي. كما أشار تارناس إلى أنّ إعدام برونوعام 1600 لم يكن بسبب تعاليمه القائلة بمركزية الشمس- في الواقع كان برونوقد تبنى نظرية كوبرنيكوس- بل بسبب ماعدّ هرطقة دينية تمسّ بشكل مباشر موضوعات دينية خالصة[455].

ملاحظة تارناس حول جنوح الفريقين المتخاصمين، الكاثوليك والبروتستانت، إلى التشدد كان قد سجلها من قبل المؤرخ الكبير آرنولد توينبي Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) فقد رأى أنّ الانقسام

[454] تارناس، ريتشارد، آلام العقل الغربي، أبوظبي، الرياض 2010، ص355.
[455] تارناس،ص 301-303.

الذيحدث في صميم المسيحية الغربية حمل الفريقين المتنازعين على تصرف أكثر تعصباً مما كانت عليه الحال في زمن أسلافهم الكاثوليك المتفقين[456].

على كلّ حال يبقى هذا الرأي حول طبيعة وحقيقة موقف الكنيسة من العلم والعلماء رأيا جديداً، يعود الى الثلاثين السنة الأخيرة من القرن العشرين، حيث تنامى هجوم متواصل من عدد كبير من مؤرخي العلم على الأطروحة التقليدية التي كانت تصور العلاقة على أنها علاقة عداء مستمر غير قابل للتبدل من طرف الكنيسة إزاء العلم، وبالتالي من طرف العلم إزاء الدين، وهي الأطروحة التي سادت لمدة قرن تقريباً، وغلبت على الكتابة العلمية الشعبية، وعبر الإعلام، وفي جملة من أقدم الكتب التي تؤرخ للعلم الحديث. وبفضل النظرة الجديدة بدء- بشكل تدريجي- جمهور أوسع يتعرفون على أوجه القصور والضعف في النظرية القديمة[457].

أما النظرة القديمة فقد هيمنت بشكل شبه مطلق فارضة حضورها في كتب تاريخ العلم وتاريخ الأفكار وتاريخ الكنيسة وتاريخ الحضارة...الخ. وتحاشياً للتورط في يم الشواهد والإقتباسات الفائضة، قد يكون من المناسب أن نركّز على أكثر الأعمال التقليدية شهرة في هذا الصدد، والتي ألقت بظلالها القوية على مجمل ماكتب حول الموضوع بعد ذلك، أعني كتاب جون وليام دريبر (1811-1882) John William Draper العالم الطبيعي والفيلسوف والمؤرخ الأميريكي وهو**تاريخ الصراع بين الدين والعلم** History of The Conflict Between Religion and Science المنشور عام 1874 وكتاب المؤرخ والمربي والدبلوماسي الأميريكي أندروديكسون وايت (1832-1918) Andrew Dickson White بعنوان **تاريخ الحرب بين العلم واللاهوت في المسيحية** A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom المنشور سنة 1896 وهوكتاب كبير في مجلدين يضمان عشرين فصلاً. من المهم ملاحظة أنّ كلا من الرجلين كانت لديه أسبابه الخاصة لتصفية الحساب القديم مع الدين في شكله الممأسس. فجون دريبر- أستاذ الكيماء والفيزياء في كلية طب نيويورك - كان خائفاً من القوة التي تمارسها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، كما كان قلقاً من صدور عقيدة العصمة البابوية Papal Infallibility سنة 1870. وأما وايت - وهوأستاذ التاريخ في جامعة ميتشيغان، ولاحقاً رئيس جامعة كورنيل، أول جامعة خاصة غير مذهبية في الولايات المتحدة، ومن ثم فليس مستغرباً أن يتصادم مع اللاهوت المذهبي (الطائفي) Sectarian

---

[456] توينبي، آرنولد، تاريخ البشرية، بيروت 2003، ص598.

[457] انظر دراسة كولين رسل Colin A.Russell بعنوان: The Conflict Of Science and Religion في كتاب:

The History Of Science and Religion In The Western Tradition, edited by Gary B.Ferngren,New York and London (2000), Pp.12-17.

Theology. وقد صار كتابه في طبعته الأخيرة مانيفستو أو إعلاناً عاماًموجهاً لا ضد الدين بحد ذاته بل ضد اللاهوت العقدي dogmatic theology[458].

وبالفعل فهذه الإشارة الأخيرة تنجح في التمييز بين موقفي الكاتبين: دريبر ووايت، ففي حين يرى وايت أنّ المشكلة ليست مع ولا في الدين نفسه، لكنها في اللاهوت العقديالمتعسف الذي أحرج موقف الدين، وجعل قضيته تخسر شيئاً فشيئاً مع الزمن، بل على العكس فإنّ وايت أعرب عن أمله في أن يساعد عمله هذا بتخليص الدين من كل ذلك الكم المهول من اللامعقول، كيما يتيسر لتيار الدين الخالص غير المدنس أن يتدفق بسهولة، نعمة وبركة للإنسانية[459].

يرى جون دريبر أنّ المشكلة غير قابلة للحل، فالإعتقاد الديني بطبيعته غير قابل للتغير والدين بطبيعته غير متسامح، بل على العكس إنه نابذ لكل تقدم بما هو، من حيث أتى، ولكل رأي ناشئ عن تقدم الإنسان الفكري، أما العلم - في رأيه - فهوبطبيعته تقدمي، ولذا فالتعارض بينهما واقع لامحالة ومحال إنهاؤه. فالمشكلة في نظر دريبر ليست في رجال الدين ولا في تفسيراتهم اللاهوتية الخاصة بل في الدين من حيث هو. على أنّ دريبر بواقعية عاقلة يدرك أنّ الدين لا يزال عاملاً مهماً وحيوياً في حياة البشر، فيقر بأنّ استقرار المجتمع وهدوءه يتوقفان على استقرار قناعاته الدينية، والتي لا عذر لأي أحد في إزعاجها بطريقة تعسفية. فما الحلّ إذن؟ يقترح دريبر أنّ الواجب يملي علينا أن نتعايش مع كلا الأسلوبين في التفكير : الديني والعلمي، لكن في الوقت ذاته أن يتم – بتواضع ولكن بحزم - عرض كلتا وجهتي النظر لمقارنة مبررات ومسوّغات كل منهما بنزاهة وبهدوء وبطريقة فلسفية. ويستتلي محذراً من أنّ هذا إن لم يحصل فإنّ النتيجة – كما يعلمنا التاريخ – ستكون مصائب إجتماعية كارثية ودائمة![460]. وفيما عدا ذلك فالكتابان عرض – موثق بالشواهد- لوقائع النزاع بين الكنيسة والعلم في موضوعات شتى : جغرافية وفلكية وطبية وبيولوجية وتاريخية... الخ[461]، لكن كتاب وايت أوسع، ولعله يبلغ ثلاثة أضعاف كتاب دريبر.

أمّا أشهر الشواهد التي تُستدعى في هذا الصدد فهوذاك المتعلق بالنظرية الهليوسنترية Heliocentric theory، أي نظرية مركزية الشمس، والتي تعارض نظرية مركزية الأرض أوالجيوسنترية Geocentric

---

[458] انظر مقالة Colin A.Russell ص12.

[459] White, Andrew Dickson,A History of The Warfare, New York (1996) Vol. 1,P.V1.

[460] Draper, John William, History of The Conflict Between Religion and Science, New York , (1875), Pp.V1-V11.

[461] لا يخرج كتاب برتراند رسل**الصراع بين العلم والدين**في مجمله عن هذه الخطة :ضرب شواهد مختلفة للنزاع الذي وقع بين الكنيسة والعلم في ميادين علوم مختلفة. وهوفي يعتمد في جملة ما يورده من شواهد على كتاب وايت. والكتاب بلغته الأصلية تحت عنوان Religion and Science.

theory. ورغم أنّ هناك – حتى من كبار رجال الكنيسة - من جنح الى نظرية مركزية الشمس كالكاردينال دي كوزا (1464-1401) Nicholas of Cusa أسقف بريكسن Brixenالذي اكتشف جملة أخطاء في النظام البطلمي، وإن كان لم يعرض لمركزية الشمس على أنها حقيقة من حقائق الطبيعة الكبرى، لكن كفرضية قابلة للتدقيق والتفحص[462] إلا أنّ موقف رجال الدين من كوبرنيكوس - مع كونه راهباً ومستشاراً دينياً الى جانب كونه عالم فلك ورياضيات - كان متجهما منذ البداية، ولئن مات قبل أن يرى كتابه النور – وقد قيل إنه تلقى أول نسخة مطبوعة منه قبل وفاته بساعات - فإنّ رجال الدين انتقموا منه ميتاً، إذ لم ينالهُ أذاهم حياً، فمنعوا أن يذكّر شئ مكتوب على شاهد قبره بجهوده العظيمة، أوأن يشار ولوبحرف واحد إلى نظريته المشؤومة تلك، بل نجحوا في أن ينحت على قبره دعاء يقول: اللهم إني لا أسألك أن تُنعم عليّ كما أنعمت على بولس أوعلى بطرس، ولكني أسألك أن تنعم عليّ كما أنعمت على اللص وهومعلق على الصليب، يشير الى اللص التائب الذي كان مصلوباً الى جانب المسيح[463].

واللافت أن البروتستانت لم يكونوا أقل حماسة في التنديد بكوبرنيكوس، فكل فروع الكنيسة البروتستانتية من لوثريين وكلفنيين وانجيليكانيين تعاضدوا على مقاومة النظرية الكوبرنيكية، وأخيرا انضمّ إليهم البيوروريتانيون، بل إنّ لوثر تطوع بمهاجمة كوبرنيكوس - حتى قبل أن يرى كتابه النور - فكتب يقول: يصغي الناس الى منجم أحمق مأفون يحاول أن يُظهر أنّ الأرض تدور، لا السماوات أوالأفلاك، ولا الشمس والقمر، إنّ كل من يرغب في أن يبدوحاذقاً يسعى أن يأتي بنظرية جديدة يزعم أنها – بالطبع - أفضل من سائر النظريات، وهذا الأحمق - يقصد كوبرنيكوس - يريد أن يقلب قواعد علم الفلك جملةً، في حين أنّ الكتاب المقدس يخبرنا أن يوشع Joshua أمر الشمس أن تقف ولم يأمر الأرض. أما صديق لوثر المعتدل وتلميذه فيليب ميلانكتون Melanchthon فهووإن لم يشايع لوثر في إدانة كوبرنيكوس إلا أنه في أطروحته عن **عناصر الطبيعة**Elements of Physics - والذي طبع بعد وفاة كوبرنيكوس بست سنوات- قال: إنّ عيوننا لتشهد بدوران السماوات على مدار الأربعة والعشرين ساعة، لكن بعض الرجال إما بدافع حب الابتداع، أوللإستعراض، قد أذاعوا أنّ الأرض هي التي تتحرك لا الفلك الثامن ولا الشمس. وإنّ إشاعة هذه الأمور بين الناس ليست من النزاهة ولا اللياقة في شئ... إنّ من مقتضيات العقل التام أن نوطّن أنفسنا على قبول الحقيقة كما أتى بها الوحي وأن نذعن لها. ثم راح ميلانكتون يستشهد بآيات من المزامير ومن سفر الجامعة Psalms and Ecclesiastes تؤكد ثبات الأرض وعدم تحركها وأنّ الشمس هي التي تتحرك حولها... ثم اقترح ميلانكتون – رغم أنه من أكثر المصلحين وداعة - فرض عقوبات رادعة بحق أولئك الذين

[462] White, A History Of The Warfare,Vol.1,p. 121.
[463] Ibid., Pp.123-142.

يبشرون بتعاليم كوبرنيكوس. أما جون كلفن في **تعليقاته على سفر التكوين**Commentary on Genesis فقد صرّح بإدانة كل من أنكر حقيقة توسط الأرض في مركز الكون...ثم تساءل: من يجرؤ على أن يضع سلطة كوبرنيكوس فوق سلطة الروح القدس؟[464] وقد وهم سترونبرغ فزعم أن كلفن لم يكن مطلعاً على نظرية كوبرنيكوس[465].

قد يُظنّ أنّ ملف النظرية الهليوسنترية أغلق بكسبها القضية على الأقل في عصر نيوتن – المولود في عام وفاة غاليليو- لكن الواقع يؤكّد أنّ أصداء تلك الهجمة الشرسة على النظرية لم تنته بل ظلت تتجاوب حتى انتهت مع البروتستانتية الحديثة في الولايات المتحدة الى طرد السلطات المشيخية Presbyterian authorities في جنوب كارولاينا للدكتور وودروWoodrow وطرد السلطات الأسقفية المثيودية Methodist Episcopalauth في تينيسي للبروفسور وينشل Winchell، وكذلك طرد السلطات المعمودية Baptist authority للبروفيسور توي Toy في كنتاكي، كل ذلك كان لأنّ هؤلاء الأساتذة الكبار أصروا على التمسك بمبادئ العلم الحديث، ومتى كان هذا؟ في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر[466]. ولذا يرى وايت أنّ الكنيسة البروتستانتية تستحق من اللوم أكثر مما تستحق الكاثوليكية، وذلك أنّ اضطهاد هذه الأخيرة لغاليليووأنصاره قد وقع في أوائل القرن السابع عشر، أما اضطهاد السلطات البروتستانتية لمن ذكر من الأساتذة فقد كان في نهاية القرن التاسع عشر. كما يرى أن من مجافاة العدل أن تلوم البروتستانتية عدوتها الكاثوليكية لأنها حظرت تعليم حقائق علم الفلك في جامعات أوروبا الكاثوليكية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، في حين أنّ المعرفة الحقيقية بحقائق الجغرافيا وعلم الأحياء وعلم الأناسة (الأنثروبولوجيا) قد تم التنكر لها في جامعات أميريكا البروتستانتية وكلياتها في القرن التاسع عشر[467].

وبين كوبرنيكوس من جهة والأساتذة المطرودين من الجهة الأخرى وقعت محنة غاليليو، الذي لم يفلح لا ببراهينه النظرية ولا بحساباته الرياضية ولا حتى بوسائله الإمبيريقية/ التجريبية - التي تمكّن من رؤية الحقيقة بالعين الباصرة - من تغيير قناعات رجال الدين حول مسألة علمية - وإن تكن لها تضميناتها اللاهوتية –فعندما كشف تيلسكوب غاليليوعن وديان القمر وجباله، وبرهن على استمداده لنوره من إنعكاس ضوء الشمس على سطحه، ثار رؤوس الكنيسة معلنين أنّ ذلك مناقضة صارخة لما ورد في سفر التكوين من أنّ القمر عبارة عن ضوء عظيم. ولما كشف تليسكوبه عن أقمار المشتري هالهم ذلك، لأنه لايمكن وجود أكثر

---

[464] Ibid., Pp.126-127وBurke, James, The Day the Universe Changed, Pp.135-136.

[465] انظر تاريخ الفكر الأوربي الحديث ص 54.

[466] White,Ibid., Vol.1, p.129.

[467] Ibid., p. 169.

من سيارات سبع، بدليل ماورد في سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي في إصحاحه الأول من الحديث عن المنائر السبع. ولذلك انتهى الأب كاشيني Father Caccini إلى أنّ علم الهندسة من وحي الشيطان، أما علماء الرياضيات فيجب نفيهم من البلاد تماماً كما ينفى الهراطقة. أما الأب لوريني Father Lorini فقد ذهب الى مدى أبعد، فقرر أنّ تعاليم غاليليوليست فقط هرطوقية، بل إلحادية atheistic، داعياً محكمة التفتيش إلى التدخل[468]. وبالفعل لم تقف المحكمة مكتوفة الأيدي، بل تدخلت ونطق تقريرها بأنّ فكرة ثبات الشمس ومركزيتها فكرة هرطوقية، وفكرة دوران الأرض مناقضة للإعتقاد الصحيح. وأُرغم غاليليوعلى التنازل والتخلي عن رأيه فانصاع بهوان، وبعد ذلك بأسبوعين وبإيعاز من البابا بولس الخامس PaulV أُدرجت في الفهرس Index الكتابات التي تدعوإلى هذه النظرية وتدافع عنها[469].

وفي تصريح –هوأشبه بالمزايدة - أعلن اليسوعى الأب ميلخيور إنخوفر Father Melchior Inchofer في عام 1631 : إنّ القول بحركة الأرض هو– من بين سائر الهرطقات – أبغضها، وأعظمها ضرراً، وأكثرها فضائحية، إنّ ثبات الأرض وعدم تحركها مقدس ثلاث مرات، وأنّ البرهنة على فناء الروح وعدم خلودها، وعلى عدم وجود الذات الإلهية، وعلى عدم التجسّد، كلها ينبغى التسامح معها قبل التسامح مع البرهنة على حركة الأرض[470]. وهكذا فمحاكمة غاليليولم تكن معزولة، بل تظاهرت بفيض عارم من الإستنكار والغضب اللذين أوحى بهما تعصّب عنيد وجمود مخيف، أشاع جواً من الخوف عاق حركة الفكر ومسيرة العلم أن تمضى على هينتها، كما أضعف آمال العلماء في أن ينعموا بثمار عبقرياتهم بإستقبال الناس لها بالترحاب الغامر والتكريم اللائق بالقرائح التي جادت بها، فها هوالفلكى الكبير كبلر يكتب : قد ينتظر الكتاب قارءه مئة عام، مثلما مكث الرب أيضا ستة آلاف سنة في انتظار متأمل ما[471]. وهى عبارة تنضح بالقنوط شبه التام من تفاعل المجتمع مع عباقرة الفكر والعلم فيه. وجدير بالذكر أن كبلر هوالآخر قد تمّ تحذيره رسمياً من قبل المجمع البروتستانتى في شتوتغارت بألاّ يرمى مملكة المسيح في الفوضى بسبب خيالاته السخيفة، كما أمر رسمياً بأن يوائم بين نظريته وبين الكتاب المقدس. ولقد أسيئ إليه أحيانا ، كما تعرض للسخرية وللسجن. لقد ضغط عليه البروتستانت في شتيريا Styria وفورتمبرغ Wurtembergوالكاثوليك في النمسا وبوهيميا[472]. وها هورينيه ديكارت لما سمع بإدانة غاليليو(يونيه 1633) طرح جانباً مؤلفه الضخم **العالم**Le Monde الذى كان قد اعتزم أن يضم فيه شتات أبحاثه العلمية

[468] Ibid., Pp.132-134 .
[469] Ibid., Pp.134-138.
[470] Ibid., P. 139.

[471] انظر: كراوثر، قصة العلم، القاهرة 1999، ص 122.
[472] انظر White, Ibid., P.154.

والنتائج التي توصل إليها، وكتب وقلبه يقطر أسى وحزناً إلى مرسن Mersenne : لقد كان لهذا النبأأعمق الأثر في نفسى، حتى كدت أعقد العزم على أن أحرق كل مخططوطاتى أوعلى الأقل أن أخفيها عن الانظار... وإذا كانت حركة الأرض غير صحيحة، فإنّ كل مبادئ فلسفتي عن ميكانيكية العالم خاطئة، لأنها مترابطة يؤيد بعضها بعضاً، ولكني على أية حال، لن أنشر شيئاً يتضمن كلمة واحدة تغضب الكنيسة. وقد كان ديكارت إتخذ لنفسه شعاراً، هو: يعيش سعيداً من يتوارى عن الأنظار ويتكتم كثيراً. ومع أنّ الجزويت كانوا في البداية متسامحين مع ديكارت تلميذهم النجيب إلا أنهم بعد سنة 1640 لم يعودوا يظلونه بحمايتهم، وكان لهم في عام 1663 ضلع في إدراج مؤلفاته في قائمة الكتب المحظورة[473].

ورغم أنّ البروتستانت – كما رأينا- لم يكونوا خيراً من الكاثوليك، لكن كون هؤلاء الأخيرين كانوا يتوفرون على سلطة نافذة بإمكانها أن تحاكم وتعاقب مادياً وأدبياً، أوجد رهبة خاصة لهم في النفوس، وعاق مسيرة الفكر الحر أكثر مما فعل خصومهم من البروتستانت. وقد علّق ديورانت على محنة غاليليوبالقول: ولكن العلماء الإيطاليين الذين علقت بأذهانهم قصة غاليليواجتنبوا التورطات الفلسفية في العلم، وبعد إعدام برونوحرقاً وتخويف ديكارت وتهديده بمصير غاليليوباتت الفلسفة في أوروبا إحتكاراً بروتستانتياً[474]. وقد لاحظ غير واحد من الدارسين أنّ توفّر قوة عقدية ما على سلطة زمنية هوالذي يغريها بإضطهاد خصومها ومخالفيها في الرأي والإعتقاد، وقد لخّص توفيق الطويل القول في شرط قيام الإضطهاد بقوله : على أنّ قيام الاضطهاد والتنكيل بأحرار الفكر لا يستقيم إلاّ مع توافر شرطين يدور إجتماعهما مع الإضطهاد وجوداً وعدماً، أولهما: أن تتهيأ لرجال الدين سلطة زمنية تمكنهم من اضطهاد العقل وإيذاء رواده، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة! أولاذوا بالعقل وجاروا خصومهم في الإعتصام بشريعته، فلا يلبث منطقه حتى يثير الشقاق في معسكرهم، ويفتّ في عضد دعوتهم. وثانيهما : أن يوجد عقل قوي يقوى على اقتحام (منطقة الحرام) وارتياد آفاقها، والإنتهاء منها إلى كشف مجهول أوإنكار مألوف، وعندئذ يصبح بفضل جرأته ويقظته أهلاً لإضطهاد خصومه. وبغير هذين العاملين مجتمعين لا يستقيم إضطهاد[475].

وهنا يثور سؤال له مغزاه : ما الذى حمل الكنيسة بفرعيها الرومانى والبروتستانتى على اصطناع هذا الموقف العدائي الضيق إزاء نظرية علمية محض، كان بالإمكان الغض عنها دون إثارة عجاج كثير أدّى سريعاً إلى تفاقم الوضع لغير صالح الدين بل لصالح العلم؟ فمعظم مؤرخى العلم الحديث يرون في لحظة غاليليوتلك الخط الفاصل بين عصرين وعقليتيين ومنهجين، فتارناس يرى أنه مع النظرية الكوبرنيكية كان

---

[473] قصة الحضارة، ج 30، ص 331-334.

[474] المصدر نفسه 282/30.

[475] الطويل، توفيق، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة 1979، ص 285.

التوتر الذى طال أمده بين العقل والإيمان في العقيدة الكاثوليكية قد تفجّر أخيراً[476] وجون ديزموند برنال J.D. Bernal في كتابه المثير**العلم في التاريخ** يرى أنّ واقعة محاكمة غاليليوتميز عصراً جديداً لأنها حولت الصراع بين العلم والعقائد الدينية إلى مسرحية درامية... وأعطت الكثير من الإحترام للعلوم التجريبية الثورية الجديدة وخاصة في الدول التي استقلت عن بابوات روما[477]. وقضية غاليليوغدت منذ أمد بعيد رمزاً إلى التعارض بين الكنيسة والعلم، قضية دمغت بسمتها القطيعة الرسمية ما بين الإيمان والعقل - حسبما يرى جورج مينوا[478] - وإجمالا فهناك اتفاق على أنّ الثورة العلمية كانت من نصيب القرن السابع عشر، قرن تلك المحاكمة الشهيرة.

في محاولة منه للجواب عن هذا السؤال يبدأ برتراند رسل بالمصادقة الماكرة – كعادته - على كلمة قالها ويزلى Wesley في القرن الـ 18 : إنّ العقائد الجديدة في علم الفلك تميل نحوالكفر. ويشرح رسل وجهة النظر هذه مبيناً أنّ أهمية الإنسان جزء جوهرى في تعاليم الكتاب المقدّس بعهديه، فالكون كله مسخّر من أجل البشر، ولن تكون عقائد التجسد والتكفير ممكنة لولم يكن الإنسان هوالمخلوق الأكثر أهمية بين الكائنات، ومع أنه لا يوجد في فلك كوبرنيكوس ما يبرهن على أننا أقل أهمية مما نفترض، إلا أنّ إزاحة كوكبنا من موقعه المركزى توحي للخيال بإزاحة مشابهة لسكانه، فكوننا لسنا في المركز والكل يدور من حولنا، بل نحن من يدور محمولين على كوكب صغير جداً مقارنة بكون شاسع جداً يحوي عدداً مهولاً من الأجرام السماوية، جعل من الصعب جداً الاستمرار في الإعتقاد بالأهمية الاستثنائية لنا، تلك الأهمية التي أضفاها علينا علم اللاهوت التقليدى، وبالتالى فليس غريباً أنّ الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء حاربت علم الفلك الجديد، وبحثت عن أرضيات لدمغه بالهرطقة[479].

وليس ينكر أنّ تضمينات النظرية الكوبرنيكية بما كشفته من هامشية لا الإنسان وحده بل كوكبه الأرضي كله قد أحدثت زلزالاً مدوياً في عالم الفكر والتصور آنذاك، فمن ذا يجهل عبارة بليزباسكال Blaise Pascal(1623-1662) -التي تختزن أكبر قدر ممكن من الحيرة والعجز وربما الشك المستخفي أيضاً -: يخيفنى هذا الصمت الأبدي الذى يلف هذا الفضاء اللانهائى.إنها الجملة – ربما - الأكثر شهرة في **خواطره**Pensees - التي لم تنشر كاملة إلا في القرن التاسع عشر -.ويقترح بعض الدارسين أنّ ثورة كوبرنيكوس هي التي أوحت بتلك الجملة ، ولنتذكر أنّ باسكال إستنكر إدانة عصريّه غاليليو، فقد كتب يقول :

---

[476] تارناس، آلام العقل الغربى ص 304.
[477] برنال.ج.د. العلم في التاريخ، بيروت 1982، المجلد 2 ص 77.
[478] مينوا.جورج، الكنيسة والعلم ص 485.
[479] رسل، برتراند، الصراع بين العلم والدين، دمشق ص 10-11.

ليتأمل الإنسان الطبيعة كلها في جلالها الكامل السامى، ليقص عن بصره الأشياء الوضيعة التي تحيط به، ولينظر إلى ذلك النور المتوهج الذى وضع كأنه مصباح أبدي ينير العالم، ولتبد له الأرض مجرد نقطة داخل الدائرة الشاسعة التي يرسمها ذلك النجم، وليأخذه العجب من أنّ هذا المحيط الهائل إنما هونقطة ضئيلة من زاوية النجوم التي تتحرك في قبة السماء، فإذا توقف بصرنا عند هذا الحد، فليجاوزه الخيال: فإنها لتهن في الإستيعاب ولا تهن الطبيعة في العطاء. وما كان هذا العالم المنظور جميعه إلا خطا يمر لمحا في رحائب الطبيعة التي لا يدانيها فكر من الأفكار. ومهما ضخمنا مداركنا إلى ما وراء الفلوات التخيلية، فلسنا نلد إلا ذرات مقابل حقيقة الأشياء، وإنها لكرة لا متناهية مركزها في كل مكان ولا يعي دائرتها مكان. ومن أعظم صفات الجبروت المحسوسة في الله عز وجل أن تكون مخيلتنا من هذه الفكرة في تيه. وليتأمل الإنسان وقد ثاب إلى نفسه في ما هو، تجاه ما هوكائن، لينظر إلى نفسه ضالاً في هذه الزاوية المنعزلة عن الطبيعة ومن هذا الكوخ الحقير الذى وجد ثاوياً فيه، وأعني الكون، فليتعلم أن يقدر الأرض والممالك ونفسه بالقدر الحقيقى. وأي شئ هوالإنسان في اللانهاية؟[480] إنّ الروح الكوبرنيكية متبرجة في هذا النص المنسحق الذي أثار غضب فولتير فصاح بدوره: لقد جعلنا (أى باسكال) نرتعد من كينونتنا، وإنى لأجرؤ أن أتشيع للإنسانية ضد هذا المتسامى المتنكر للناس[481].

أياً ما كان فإنّ الموجز الذى قدّمه رسل مختصراً فيه الموضوع الكبير يبدوصحيحاً تماماً، فقد سبق إليه الفيلسوف الامريكي جون إيلوف بودين John Elof Boodin[482]، وأكّده ريتشارد تارناس الذي رأى أنّ مجمل النظرة المسيحية إلى العالم - والتي توثق ارتباطها بالنظام البطلمى، كوزمولوجيا ودينيا - باتت مع كوبرنيكوس عرضة للمساءلة، ومرشحة للتدمير، ولذا بدا إعتناق الكوبرنيكية موازياً للإلحاد، وبنظر مستشاري البابا في ذاك العهد فإنّ كتاب غاليليوالذى يؤيد النظرية الكوبرنيكية ينطوي على تأثيرات أسوأ من لوثر وكلفن مجتمعين في العقول المسيحية[483].

من جهته يقدّم الفيلسوف الإنجليزى والتر ستيس Walter Stace (1886-1967) مقاربة طريفة تتلخص في أنّ النظام الكوبرنيكى وإن تصادم مع صورة الكون والإنسان في اللاهوت المسيحى وقتها، لكن ذلك تمّ لا بمقضى عقلي ضروري، بل كتداع نفساني محض، هذا من جهة، ومن جهة أخرى رأى أنّ التعارض الذي وقع لم يمسّ المرتكزات الرئيسة للإعتقاد، والتي لخصها في ثلاثة هي : 1- الله خالق الكون. 2- هناك غرض

[480] باسكال، بليز، خواطر، بيروت 1972 ص 27.

[481] المصدر نفسه ص 4.

[482] انظر: العقاد، عباس محمود، عقائد المفكرين في القرن العشرين، القاهرة 1984، ص 31 نقلاً عن بودين في كتابه **دين الغد** Religion of Tomorrow.

[483] تارناس، آلام العقل الغربى، ص304-303.

كونى. 3- والعالم يمثل نظاماً أخلاقياً. بل انحصر بين النظرية وبين المعتقدات الجزئية والتي يمكن التكيف مع حقائق العلم بالتخلي عنها دون أن يمسّ ذلك جوهر الدين[484].

3.18.2 نماذج وصور من النزاع

سنمرّ الآن على عجل ببعض الصدامات الطريفة بين الكنيسة وبين العلم

3.18.2.1 صورة العالم

لقد احتقر كثير من رجال الدين المسيحي عبر العصور كل إهتمام بهذه المباحث إعتقاداً منهم – وفق ما ورد في الكتاب المقدس – أنّ العالم مرشح للفناء قريباً جداً، ففيم الإشتغال إذن بالبحث في حقيقة أمر سيؤول إلى الدثور والفناء عما قريب؟ من هؤلاء يوسبيوس القيصري (263-339) Eusebius of Caesarea فقد قال: "إننا لا ينبغى أن نفكر في مثل هذه الأشياء، لا لأننا نجهلها، بل لأننا نزدري عملاً تذهب نتائجه سدى، ولذا ينبغي علينا أن نعنى بسبل أكثر نفعاً وأسرع أثراً"، ومثله القديس باسيل Basil وهومن قيصرية أيضاً، وهوالأعظم في القرن الرابع الميلادى[485]. حتى القديس أوغسطين قال: "أي شأن لي في أن أعرف إذا كانت السماء مثل كرة تشتمل على الأرض، معلقة في وسط الكون، أم أنها تشرف مرتكزة على الأرض من كلا الجانبين؟[486]".

لكن رغم ذلك فإنّ رجال دين آخرين لهم وزنهم بلوروا تصوراً متكاملاً للهيئة الكونية مؤسسا على نصوص كتابية، كذلك الذى قدّمه بتفصيل الراهب المصري كوزماس إنديكوبليوسيتس Cosmas Indicopleustes في القرن السادس ميلادي، وتتموقع - وفقه - جهنم في قعر الأرض، وجرى الإعتقاد بعد ذلك على أنها تقع في عرض المحيط الأطلنطي، على مسافة غير معروفة من شاطئ أوروبا، وقد كان البحارة يفزعون من فكرة أن تبتلع سفنهم فوهة من فوهات جهنم، وهذا ما أثار فزع كولمبوس في بداية شروعه في رحلته الكبرى. وقد وجد في كتاب يعود إلى القرون الوسطى: لماذا تكون الشمس شديدة الإحمرار عند المساء؟ والجواب: لأنها تكون في مواجهة جهنم[487]. ولما تجرأ كاليكست Calixt - عند تفسيره المزامير – على مناقشة الإعتقاد

---

[484] انظر: ستيس، والتر، الدين والعقل الحديث، القاهرة 1998م، الفصل الخامس.

[485] White, Pp.91-92.

[486] Ibid., P.114.

[487] Ibid., P.93.

الثابت في حقيقة أنّ المياه الكائنة فوق السماء يحويها وعاء عظيم تسنده قبة صلبة، هوجم بشراسة كمهرطق[488].

ثمة فكرة حازت شهرة أوسع، وهي فكرة الـ Antipodesوتعني الجهة المقابلة لنا على الأرض والتي ظلت الكنيسة مصرة على خلوها من البشر وسائر الخلائق، بدليل أنّ الكتاب المقدس لم يذكرها، وبدليل أنها لووجدت لقصدها المسيح والرسل من بعده، لكن ذلك لم يحصل، إذن فلا وجود لها، لكنّ القائلين بالانتيبود يؤكدون أنّ تلك الجهة عامرة ومسكونة، وهى فكرة أنعشها عود فكرة كروية الأرض إلى الظهور مرة أخرى. وقد كان شيشرون Ciceron وبلينى Pliny شايَعَا فكرة الانتيبود، لكن إبيقور Epicurus ولوكريتيوس Lucretius وبلوتارك Plutarch عارضوها.

ورغم ميل القديس أوغسطين إلى فكرة كروية الأرض إلا أنه عارض فكرة الأنتيبود إستناداً إلى الكتاب المقدس الذي يخلومن ذكر أحفاد سلالة لآدم كهذه السلالة التي يزعم أنها تعمر تلك الجهة، وإنّ الله لا يسمح بوجود أمثال هؤلاء لأنهم لا يستطعيون رؤية المسيح عند عودته إلى الأرض ثانية هابطاً من جوالسماء، لكن أقوى ما استند إليه أوغسطين هوالمزمور التاسع عشر- وتأكيده في رسالة بولس إلى أهل رومية - : في كل الأرض خرج منطقهم، وإلى أقاصي المسكونة كلماتهم. وهكذا فما دام المبشرون لم يبلغوا تلك النواحي فهى إذن غير موجودة.

وقد ساد رأي أوغسطين هذا على الكنيسة ألف سنة، وتطابقت عليه شتى مدارس التفسير الديني على اختلافها، أتباع مدرسة الإسكندرية، على ماعرف عنهم من جنوح إلى المجاز والتأويل. وأتباع منهج التفسير الحرفي في سوريا، واللاهوتيون الإنتقائيون eclectic theologians في الغرب[489].

بل إنّ البابا القديس زاخارى St.Zachary (741-752) أعلن عن أنّ مذهب الأنتيبود ضلالة بينة، وأنه مفسد لروح فرجيل نفسه[490].

وقد جنح رجال الكنيسة في إيطاليا في أوائل القرن الرابع عشر إلى استخدام العنف لإستئصال هذه الهرطقة الجغرافية، وبالمخلعة والسندان rack and fagot. وهكذا لم يفلح بطرس البانوى Peter of Abano عام

---

488 Ibid., P.98.

489 Ibid., Pp.102-104.

490 وفرجيل هذا هوالسالسبورجى Virgil of Salzburg أسقف إقتنع بفكرةالانتيبود ودعا إليها، فتصدى له قديس ألمانى مشهور هوبونيفاس St.Boniface فهاجمه وحذّر الناس منه، ودعا البابا زخارى إلى معاونته في التصدي لفرجيل. (Ibid. PP. 105-106).

1316 في النجاة من قبضة محكمة التفتيش - وكان طبيباً معروفاً- إلا بأن سبق إليه الموت. وفي سنة 1327 تمّ طرد شيكوداسكولى Cecco d’Ascoli وكان فلكياً مشهوراً وعالماً من جامعة كولونيا، ماجرّ إليه شبهة الإشتغال بالشعوذة، ثم كان مصير البائس أن أحرق حياً في فلورنسا. ولا تزال إلى اليوم على جدران كامبوسانت Campo Santo في بيزا Pisa صورة خلّد بها الرسام أوركاغنا Orcagna ذكرى حريق داسكولى بصورة مروعة، إذ صوره في جهنم تلتهمه ألسنة نيرانها المتلظية[491].

لكن الحقيقة انتصرت في نهاية المطاف للعلم المثخن بالجراح، ففي عام 1519 أتمّ ماجلان (1480-1521) Ferdinand Magellan رحلته البحرية حول الأرض، مبرهناً على أنها بالفعل كروية لا مسطحة كبساط ، وفي الوقت عينه مبرهناً على صحة الأنتيبود، فقد رأى هوورفقاؤه في الرحلة بأم أعينهم أولئك الخلائق الذين دئب على إنكارهم ونفي وجودهم بمجرد أقيسة منطقية مبنية على مفهوم لنصوص مجردة في الكتاب المقدس[492].

3.18.2.2 الكنيسة ولينيوس

أشتهر كارل لينيوس Carl Linnaeus (1707-1778) السويدى كواحد من كبار علماء الأحياء خاصة بتصنيفه النباتات بفضل طريقته في التسمية الثنائية Binomial nomenclature. يخبرنا أندروديكسين وايت أنّ لينيوس روّع الكنيسة عندما برهن على حقيقة النظام التناسلى في النباتات، حتى لقد تم حظر نشر كتاباته في الولايات الباباوية لسنوات عديدة، كما تمّ ذلك في بقاع أخرى من أوروبا كانت لا تزال فيها سلطة الكهنوت قوية. فهل كان ذلك – ليت شعري- خوفا على خيال الشباب أن يؤثر عليه هذا الكلام العلمي في الجنس (النباتي) تأثيرا خطرا؟[493]

ولم يكن البروتستانت أرفق بالعالم الكبير، ففي خطاب إلى الوويس Elowis شكا لينيوس ما لقيه علمه من إحتقار على يد الأسقف سفيدبرغ Svedberg أحد دعاة الكنيسة اللوثرية الكبار.وقد وصل إلى أكادمية العلوم الملكية Royal Academy of Science عدة تقارير من أنحاء شتى في أوروبا مؤداها أنّ المياه قد استحالت دما أحمر قانيا، فرأي رجال الدين في ذلك علامة صريحة على غضب الرب من الناس في تلك البقاع، وربما في أرجاء الأرض كلها. لكن لينيوس تطوع بتقديم تعليل علمي لهذه الظاهرة الغريبة فحواه أنها مسبّبة عن تكاثر نوع من الحشرات الدقيقة minute insects بصورة كبيرة، الأمر الذي أغضب رجال

---

[491] Ibid., Pp.106-107.

[492] Ibid., P.109.

[493] قارن ب: قصة الحضارة 234/37.

الدين، فانبرى الأسقف واصفا تعليل لينيوس ذاك بأنه سقطة شيطانية abyssum Satana، وأعلن أنّ احمرار الماء لا يعزى إلى سبب طبيعي، وإنّ الله تعالى عندما يأذن بظهور مثل هذه المعجزة فإنّ الشيطان – بمعاونة أوليائه البعيدين من الله المغترين بعقولهم- يحاول إظهار تلك المعجزة وكأنها شيئ عادي تماما، وقد اضطر لينيوس أمام هذه الحملة الشرسة إلى التراجع والتنازل، متواريا خلف القول: إنها لمعجزة أن تنشأ ملايين كثيرة من هذه الحشرات الدقيقة فجأة وفي وقت وجيز جدا[494].

3.18.2.3 بوفون يتراجع

وهوالفرنسي عالم التاريخ الطبيعي الكبير والرياضي والكوزمولوجي، جورج دي بوفون (1707-1788) Georges de Buffon، وكان قدّم في كتابه **التاريخ الطبيعي** فرضيات علمية، تنصّ إحداها على أنّ تضاريس الأرض الجيولوجية لم تكن منذ البداية كما هي عليه اليوم، فالجبال والأودية والهضاب كلها ناجمة عن علل ثانوية، وفي المستقبل بتأثير هذه العلل سوف تتغير هذه التضاريس مجددا وهكذا. وهي فرضية تتنافى مع الإعتقاد الديني بثبات مظاهر الخلق كلها، لأنها أوجدت بكلمة: كن فيكون، فغضبت عليه مجموعات لاهوتية في السربون كونه لايلتزم بالحقيقة كما بينها الكتاب المقدس وفتحوا عليه النار – كما يقال – فاضطر الرجل إلى التراجع معلنا: أصرّح بأنني لا أملك أيّ نية لمعارضة الكتاب المقدس، وأؤمن بقوة بكل ما ورد فيه مما يتعلق بالخلق... وأتخلى عن كل شيئ ورد في كتابي بخصوص تشكل الأرض formation of the earth ، بل وعموما عن كل ما يمكن أن يتعارض مع رواية موسى[495].

3.18.2.4 مأساة فيزاليوس

وهوالبلجيكى الفلمنكي أندرياس فيزاليوس (1514-1564) Andreas Vesalius الطبيب وعالم التشريح المشهور، الذى نجح في أن يكون أول من جعل التشريح علماً دقيقاً ممنهجاً، وذلك في كتابه **سبعة كتب حول بنية الجسم الإنسانى**والذى عُرف ب Fabrica والمطبوع في عام 1543 والذي ليس له مثيل في أناقته وتنظيمه إلى يومنا هذا. آمنت الكنيسة أنه يوجد في الجسم البشرى عظم واحد غير قابل للتلف، والذي هونواة الجسد الذى سيبعث يوم القيامة، لكن فيزاليوس حين سُئِل عن هذا العظم أفاد بأنه لم يعثر عليه قط واكتفي بالقول أنه يترك جواب هذا السؤال لعلماء الدين، وأنه ليس في وارد الصراع مع محاكم التفتيش، فاغتنم الأطباء الجالينوسيون galenic – الذين أصبحوا عائقاً كبيراً امام تقدم الطب، تماماً كما فعل أشياع أرسطوفي الفيزياء – فطاردوه بعداء لا يُكبَح جماحه، وأخيراً لفقوا له تهمة قتل أحد النبلاء الإسبانيين، فأحيل إلى محكمة

---

[494] Ibid., Pp. 60-61.

[495] Ibid., Pp. 61 – 62

ورسل، الصراع بين الدين والعلم، ص 33.

التفتيش، وبسبب نفوذ الملك ـ ملك إسبانيا ـ لم يحكم عليه بالإعدام، لكن سمح له بالتوبة من خلال الحج إلى الأرض المقدسة ـ وكان هذا أحد أساليب العقاب التي تصطنعها محاكم التفتيش- وفي طريق عودته إلى بلاده تحطمت السفينة، ورغم أنّ فيزاليوس وصل إلى اليابسة إلا أنه قضى من الإعياء[496].

3.18.2.5 المعركة ضد التلقيح والتطعيم والتخدير

خصص وايت الفقرة العاشرة من الفصل التاسع لمعارضة اللاهوتيين في الغرب للتطعيم والتلقيح والتخدير، في فصل من أطرف فصول الصراع بين العلم والدين:

تبدأ الحكاية في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، حيث عرض بوير Boyer التطعيم ضد مرض الجدرى Inoculation against Smallpox كإجراء وقائي مفيد، وكذا فعل مجموعة من الأطباء في إنجلترا. فرعب الأطباء المحافظون الجامدون على كلا جانبى القناة (المانش)، أما اللاهوتيون فعثروا بسرعة فائقة على مبررات مناهضة هذه الممارسة المستحدثة. وهكذا أدان اللاهوتيون الفرنسيون في السوربون التطعيم رسمياً ومثلهم لاهوتيوالإنجليز – وإن بصوت أرفع – ممثلين في القس إدوارد ماسى –Edward Massey الذى نشر في عام 1772 موعظة له بعنوان **ممارسة التطعيم الخطيرة والآثمة** The Dangerous and Sinful Practice of Inoculation أعلن فيها أنَّ هذا المرض إنما هوعقاب من الله تعالى للناس على ذنوبهم، وعليه فإنّ أي محاولة لمنعه وصده إنما هى في حقيقتها عملية شيطانية a diablolical operation. وفي عام 1753 وقف عميد كانتربرى يدين هذه الممارسة، وتابعه في مسعاه العديد من إخوانه.

المعارضة القوية نفسها نلقاها في اسكتلندا البروتستانتية، فقد انضم عدد غفير من الوزراء إلى جوقة شجب التطعيم وإدانته على أساس أنه يناكف العناية الإلهية Providence ويسعى إلى ردّ القضاء الإلهى. أما في الولايات المتحدة، فقد قام الدكتور زبديل بويلستن Zabdiel Boylston بإجراء تجربة تطعيم على إبنته في عام 1721، فشُنّ عليه هجوم مرير، وحذّره صفوة القوم من محاولة تكرار تجربته، وكان من بين أخصامه طبيب إسكتلندى يدعى الدكتور دغلاس Douglas يدعمه أعضاء المؤسسة الطبية والصحافة، الذين أصرّوا على أنّ التطعيم إن هوإلا تسميم للإنسان poisoning، لكن الأسوأ هوأنهم قاموا بحث السلطات المسؤولة على محاولة قتل الدكتور بويلستن. وقد قيل للناس: إنّ من التجديف أن تُصاب عائلة المرء في الصباح

---

[496] White,Vol.2, Pp.50-54

ورسل، الصراع ص54 – 55 و:

The Britannica Guide to the 100 Most Influential Scientists, Pp. 51 – 53.

بالجدرى ثم يقف في المساء يبتهل إلى الله في رفع هذا البلاء، فما الجدري إلا عقاب من الله للناس على خطاياهم، وإنّ محاولة تفادي ذلك تستفز الرب مزيد استفزاز، لأنَّ التطعيم في النهاية تعدٍ على صلاحيات يهوه الذي يتمتع بكامل الحق في أن يضرب وأن يجرح![497]

ومن الغريب أنّه في أواخر سنة 1885 حين انتشر الجدرى في مونتريال Montreal رفض الجزء الكاثوليكى من السكان التطعيم بدعم من كهنتهم، وصرَّح كاهن كنيسة القديس جيمس: إذا كنا مبتلين بالجدري فإنَّ ذلك يرجع إلى ما مارسناه من عربدة في الشتاء الماضى، فقد انغمسنا في شهوات الجسد إلى درجة أثارت غضب الله تعالى. في حين نجا البروتستانت كلهم تقريباً بفضل تلقيهم التطعيمات، التي رفض الكاثوليك تلقيها وهددوا بالمقاومة حتى الموت إن هم أجبروا عليها[498].

ثم انتقل وايت ليحكى لنا واقعة نموذجية من وقائع الصراع بين الدين والعلم من أيامه. ففي عام1874 دعا الطبيب جيمس يونغ سمبسون J. Young Simpson – وهوطبيب إسكتلندى بلغ بعد ذلك أعلى ذرى مهنته - إلى استخدام التخدير في عمليات توليد النساء، فووجه على الفور بعاصفة من المعارضة، والسبب ببساطة أنَّ الحامل إذا أُعطيت الكلورفورم chloroformتخدرت فلم تعد تشعر بآلام الوضع، وفي ذلك تكذيب للكتاب المقدس الذي ورد فيه أنّ الله قال لحواء بعد ارتكاب الخطيئة بالأكل من الشجرة المحرمة: تكثيراً أكثر أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولاداً[499]. ولكن سيمبسون لم يستسلم، وظن أنه عثر على سلاح ماضٍ يقاوم به الهجمة عليه، ذلك أنّ الرب حين شاء أن يخلق حواء من ضلع آدم (أوقع سباتاً على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً. وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم إمرأة وأحضرها إلى آدم)[500] فتلك كانت أول عملية جراحية تمّت بغير ألم، لأنّ الرب أوقع السبات على آدم، وعليه فلا بأس في تخدير المريض تخفيفاً من معاناته، إنها ضربة مذهلة، لكنها مع ذلك لم تُنه المعارضة بالكلية، فقد حاجج رجال الدين بأنَّ السبات الذي ألقي على آدم قد وقع قبل ظهور الألم أصلاً في العالم، لقد وقع في حالة الطهر والبراءة innocence.

في النهاية دخل حلبة الصراع بطل جديد وهوتوماس تشالمرز Thomas Chalmers (1780 – 1874) كاهن اسكتلندى، رياضى وعالم بالاقتصاد السياسي، وهومؤسس كنيسة اسكتلندا الحرة Free church of

---

[497] White, Vol. II, Pp. 55-56.
[498] White, Vol. II, P. 60

ورسل، ص 56.
[499] سفر التكوين 3 / 16 .
[500] التكوين 2 / 21 – 22 .

Scotland وأدلى بمجموعة من الحجج حطمت الخصوم مرة وإلى الأبد، ليفوز العلم في جهاده ضد الألم والمعاناة، وكان هذا النصر مكسباً للدين بالقدر نفسه[501].

3.18.3 رأي الباحث في مسألة النزاع بين العلم و الدين

يمكن أن يستطرد المرء باستدعاء المزيد من الشواهد على النزاع الذى وقع بين الدين والعلم في العصر الحديث، فكتاب وايت بفصوله العشرين المسهبة غني جداً بها، لكن هذا يخرج بنا عن المقصود من البحث، فلنعد إلى مسألتنا الرئيسة، ولنقابل بين المقاربتين: التقليدية والحديثة لموضوع طبيعة علاقة الكنيسة بالعلم في العصر الحديث.

بات من الواضح أنّ العلم الحديث - كما نعرفه اليوم - لم يكن مسعى مألوفاً أومعروفاً منذ البداية، كلاّ، فالعلم الذي كان مألوفاً كان مندمجاً في أمه الفلسفه داخلاً تحت سلطانها، وبالنسبة للكنيسة فالمنهج الأكثر تبجيلاً ووقاراً هوالمنهج الصوري الأرسطى الذى ارتضته منذ القرن الثالث عشر بمساعى ألبرت الكبير Albert Magnus والقديس توماس الاكوينى - وكلاهما ينتميان إلى الطائفة الدومينيكانية - وعملت السوربون على تعزيز ودعم هذا الاتجاه. فتم دمج الفلسفة المشائية في نظام اللاهوت المدرسي، بعد أن كان طابع اللاهوت أفلاطونياً بتأثير القديس أوغسطين كما هومعلوم. ومن المعروف أنّ أرسطوبشكل عام ليس متعاطفاً مع التجربة والتي ستصير هى روح العلم الحديث ووسيلته الفضلى، ومن هنا موقف الكنيسة المتنكر لجهود روجر بيكن المتمثلة في سخطه على المنهج الأرسطي الجدلي الصورى ونزوعه إلى اعتماد التجربة، ومن هنا نجاحه في إبداع عدد من المخترعات، وبوفاته سنة 1292 لم يُسمع صوت آخر يعادله يدعوإلى التجريب إلى أن انبلج فجر عصر النهضة، أي زهاء مئة سنة على الأقل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنَّ اللاهوت المدرسى الوسيط Scholasticism في خطوطه الرئيسة أشبه شيء بعلم الكلام الإسلامى فكلاهما يعتمد خطة تقديم المعتقد ثم السعي وراء التماس الأدلة والبراهين عليه ، وهى خطة تعاكس على طول الخط الخطة التي يعتمدها الفلاسفة من غير المتدينين، كما تلك المعتمدة بعد ذلك في العلم الحديث. أما مبرّر إعتمادها من وجهة نظر أنصارها فهوإعتقادهم الأصيل بصحة الكتاب المقدس جملة وتفصيلاً.

إلى هنا كان يمكن للدين أن يمضي في سبيله تاراكاً العلم الوليد يمضي هوالآخر في سبيله آمناً موفوراً، لكن هذا لم يتهيأ لجملة أسباب، منها ما ذكر أعلاه أنَّ اللاهوت لم يبق مقتصراً على النصوص الكتابية المقدسة وما

[501] White, Ibid., Pp. 62-63.

تُوحى به – بشكل مباشر – من معانٍ ودلالات، بل تمَّ إدماج الفلسفة الأرسطية – بأقسامها المعروفة العلمية النظرية والعملية، أي الميتافيزيقيا والفيزيقيا والفلك والنبات والحيوان، فضلاً عن الأخلاق والاقتصاد وسياسة المدن، وإن كانت الميتفيزيقيا أهمها جميعاً وأعظمها قيمة – تم إدماجها باللاهوت، فصار لها من القداسة ما يضاهي ما للنص المقدس من قداسة! وقد أضرَّ هذا بقضية الدين أكبر الضرر وأفدحه، إذ كلما تبرهن بطلان شيء مما أتى به أرسطوعرَّض هذا ثقة الناس بدينهم إلى الإرتياب والتحير، حتى إذا توالت النقود والإستدراكات، غلب على أحرار الفكر ومستقلي الرأي أنَّ الدين لا صدقيه له ولا حقية فيه، إذ لوكان في ذاته حقاً، لما تعارض مع ما تبرهنت حقيته.

ولكون اللاهوتيين المدرسيين أفلحوا في دمج أرسطوفي لاهوتهم الجديد، فقد أغراهم هذا – أوعلى الأقل بعضهم – بادّعاء أنَّ الكتاب المقدس يحوى كلَّ العلوم والمعارف، بالتالى فلا معرفة حقة خارج الكتاب، وهوادعاء متقدم بخطوة فسيحة على ما قرره من مئات السنين القديس أوغسطين حين قال في تمهيده لكتابه **تعليقات على سفر التكوين**Commentary of the Book of Genesis : لا يمكننا قبول أي شيء ما لم يكن مستنداً إلى سلطة الكتاب المقدس، ذلك أن هذه السلطة أقوى من سلطة العقل نفسه[502]. فوفق أوغسطين لابد من شاهد من الكتاب المقدس يسمح لأي معرفة جديدة بالجواز والمرور، لكن ادعاء بعض المدرسيين أنّ الكتاب هومنبع كل المعارف يقطع الطريق على التماس أي معرفة معتبرة خارج الكتاب، مع أنَّ توماس الاكوينى لم يتورط في ادعاء هش مهلهل كهذا الادعاء، وكان بهذا الخصوص كالمردّد لما سبق إليه إبن رشد ومن قبله خصمه الغزالى من إشتراط ألا تتناقض المعرفة المختبرة – بغض النظر عن طبيعتها، وبما فيها فلسفة أرسطو– مع ما جاء في النص المقدس، الأمر الذى يترك هامشاً وسيعاً يتحرك فيه العقل الساعى إلى معرفة جديدة، لكنه ضيّق – للأسف – من هذا الهامش حين اشترط في صحة أي معرفة وراء ما أتى به أرسطوألا تتناقض – ليس فقط مع ما في الكتاب المقدس بل أيضاً مع ما أتى به أرسطو، فجعل أرسطوسلطة معرفية تعادل – تقريباً - سلطة الكتاب لمقدس[503].

مارتن لوثر نكص خطوة إلى الوراء عما أنجزه الأكوينى، ولا جرم، فقد كان لوثر يحتقر ويشمئز مما صنعه الأكوينى وأمثاله، فلوثر في معاكسته لكنيسة عصر النهضة المتهمة بالرجوع إلى الوثنية لم يعد إلى أوغسطين وحده بل تجاوزه إلى ترتوليان Tertullian(حوالى 160- حوالى 225): الإيمان بما لا يصدق، وأعلن: أنت لا تستطيع أن تقبل كلاً من الإنجيل والعقل، فأحدهما يجب أن يفسح الطريق للآخر، كما أعلن: أنّ العقل

---

[502] White, Vol. I, Pp. 25.

[503] قارن على سبيل المثال ب سعيدان، أحمد سليم، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، الكويت 1988، ص 63 – 64 وب برهييه، إميل، موسوعة تاريخ الفلسفة، بيروت 1988، المجلد 3 / 172 – 175.

هوأكبر عدوللإيمان، إنه أفجر صنائع الشيطان، كبغي فتك بها الجرب والجذام، ويجب أن توطأ بالأقدام ويقضى عليها هي وحكمتها... فاقذفها بالروث في وجهها، ومن هنا إدانته للفلاسفة المدرسيين الذين سلموا للعقل بكثير من الأمور، لأنهم حاولوا أن يثبتوا العقائد المسيحية بالخضوع لمقتضى العقل، ولأنهم حاولوا أن يوفقوا بين المسيحية وبين فلسفة أرسطوذلك الوثني الداهية المغرور اللعين[504].

لوثر الذي اعتمد الكتاب المقدس وحده دون سواه مصدراً لاستمداد عقائد الإيمان منه، لم يقف عند هذا الحد بل تجاوزه مدعياً أنّ الكتاب المقدس المصدر الأوحد لكل العلوم الطبيعية! رافضاً كل التأويلات المجازية والصوفية التي قال بها اللاهوتيون المتقدمون فكتب يقول: لماذا يلجأ موسى إلى المجاز بينما هولا يتكلم في مخلوقات مجازية أوعالم مجازي، إنه يتكلم في مخلوقات حقيقية وعالم منظور مما يُرى ويُلمس ويُدرك، إنَّ موسى إنما سمى الأشياء بأسمائها الحقيقية، وهكذا علينا أن نفعل، وأنا أعتقد أنّ الحيوانات قد وجدت دفعة واحدة بكلمة الله، كما وجدت الأسماك في عالم البحار. ولم يكن تشبث كلفن بالفهم الحرفي لرواية الخلق - مثلاً – في سفر التكوين بأقل من تشبث لوثر[505]. ولذا قد لا يكون مستغربا أن نعلم بأنّ من بين التهم التي وجهت إلى سرفيتوس الذي قضى حرقاً بالنار أنه صدَّق وصف أحد الجغرافيين الأغارقة لليهودية Judea (في فلسطين القديمة) بأنها أرض قاحلة بائسة، في حين أنّ الكتاب المقدس يصفها بأنها تفيض لبناً وعسلاً[506].

إنَّ الإعتداد بالكتاب المقدس مصدراً وحيداً للعلوم والمعارف يلزم منه:

1- أن يسدّ الطريق أمام البحث الحر في مسائل العلوم المختلفة، فليس ثمة إلا إمكانية واحدة للبحث، وهي التأمل في النص المقدس والإستعانة بما قاله كبار الشراح المعتمدين، فإن جمحت بإمرىء رغبته في البحث والتحقيق إلى استقصاء الموضوع في الخارج فعليه أن يُوطّن نفسه منذ البداية على أن يصل إلى حيث يبرهن على تطابق الخارج مع ما في الكتاب، وإلاّ فهى الهرطقة بعينها. ومن شواهد هذا المنهج في البحث ذهاب غير واحد من كبار رجال الدين إلى تعليل الأمراض بأسباب غيبية وروحية، وهكذا رأينا القديس أوغسطين يزعم أنّ الأدواء التي تعتري المسيحيين إنما هي بفعل العفاريت demons، وأما لوثر فسار في النهج ذاته فعزاها إلى الشيطان Satan. وهنا يعلق بيورى قائلاً: ولقد كان من المنطقي أنّ ما نتج عن عوامل خارقة للطبيعة أن يعالج بأسباب هي الأخرى خارقة للطبيعة، ومن ثم راجت تجارة الأحجبة والتعاويذ ذات المفعول المعجز، والتي كانت تدر دخولاً طائلة على

---

[504] قصة الحضارة 24 / 55 – 56 و64 .

[505] White, Vol. I, P. 26.

[506] Bury, p.64.

الكنيسة، في الوقت الذي كان يرمى الأطباء بتهمة الشعوذة Sorcery والكفر.. ولعل إعتراض القساوسة في القرن 18 على التطعيم كان منشؤه إعتقاد القرون الوسطى بصلة الشياطين بما يعتري الناس من أمراض[507].

2- أن لا يُلقي بال إلى أيّ علم أومعرفة لا ذكر لها في الكتاب المقدس، ومن هنا إحتقار رجال الدين لكثير من العلوم والمعارف، فمن نجا من حملتها من تهمة الهرطقة والعقاب عليها، لم ينج من مرارة الإزدراء والتحقير.

3- حَصْرُ الغاية من العلم والمعرفة في تأييد الكتاب المقدس، والتّدليل على أصله السماوى، فكل علم لا يخدم في هذا الإتجاه لا قيمة له ولا جدوى منه. ومن هنا ذلك الإهتمام الخاص بعلم الفلك مثلاً، حيث تردد في الكتاب المقدس – خاصة في سفر التكوين منه – ما يمتُّ إلى هذا العلم بصلة، ولذا كان ينظر إلى هذا العلم على أنه علم متمم للاهوت[508].

4- هذه الخطة في التعاطي مع العلوم والمعارف تضمن هيمنة شبه مطلقة ومن أكثر من وجه للكنيسة على العلماء والمفكرين. وقد كتب باسكال مرة: إنّ البابا يبغض ويخشى العلماء الذين ليسوا خاضعين له، ومعلوم أنّ باسكال قد كتب آثاره بعد إدانة غاليليوببضع سنين، تلك الإدانة التي كرست طوال قرون تلت التناقض الكبير بين العلم والكنيسة[509]. وقد لاحظ جيمس بيرك أنّ محاكمة غاليليوقد أدّت إلى تغيير طبيعة البحث العلمى في إيطاليا، فقد أمرت الكنيسة هناك على أن تكون الافتراضات (العلمية) مرتبطة بالواقع لا بالخيالات. وأن تكون أيضا متوافقة ومطابقة لمبادئ الفيزياء – والتي لم تكن إلا فيزياء أرسطوبالطبع- وفي الوقت نفسه ألا تتناقض مع الكتاب المقدس بأيّ شكل من الأشكال. ولقد ألزم العلماء بمراعاة هذين الشرطين في أي فرضية ينطلقون بها :1- ألا تكون غالطة من وجهة نظر فلسفية falsa in philosophia. 2- وألا تكون غالطة من ناحية عقدية erronea in fide.

ولما كان عمل غاليليولا يستوفي أياّ من هذين الشرطين، فقد عدّ هرطوقيا، ومنذ ذلك التاريخ لم تأذن الكنيسة بأيّ فرضيات علمية في إيطاليا أوفي أي مكان يقع تحت سلطة الإمبراطورية الرومانية[510].

---

[507] Bury, Pp.64-65.

[508] لاحظ سترومبرغ، تاريخ الفكر الأوروبى الحديث، ص 54.

[509] مينوا، جورج، الكنيسة والعلم، ص 7.

[510] Burke, James, The Day The Universe Changed, P. 149.

إذا كان العلم يبغي الحقيقة لأجل الحقيقة ومن أجل أن نفهم وأن نعرف، فإنّ الكنيسة لا أرب لها إلا في الحقائق التي تؤيد الكتاب المقدس، والبون بعيد بين المسلكين، ومن المثير أن تظل الكنيسة الكاثوليكية تراوح في هذه المساحة وتتوسل لهذه الغاية حتى عصرنا هذا، ففي رسالة وجهها إلى الأب المحترم كوين اليسوعي مدير مرصد الفاتيكان أعلن البابا الراحل يوحنا بولس الثانى - الذي أكّد عدة مرّات أنّ الكنيسة قد أسفت على مواقفها الماضية، ولا سيما على إدانة غاليليو– : المشكلة ملحة، فإنّ تطورات العلم المعاصرة تواجه علم اللاهوت بتحد أعظم بكثير من تحدي إدخال أرسطوفي أوروبا الغربية خلال القرن 13. غير أنّ هذه التطورات تزوّد أيضا علم اللاهوت بموارد هامة على نحوممكن الوجود. وعن طريق خدمة بعض كبار المعلمين مثل القديس توما الإكوينى، وكما أنّ فلسفة أرسطوقد صاغت في نهاية الأمر بضعة أعمق التعابير من العقيدة اللاهوتية، فلماذا يا ترى لا نستطيع التشبث بأملنا أنّ العلوم الراهنة، مع جميع الأساليب الأخرى للمعرفة الإنسانية، تعزز وتخبر هذا المضمار من علم اللاهوت الذى يتناول العلاقات ما بين الطبيعة والإنسانية والله؟[511]

وفي هذا بالذات يكمن جوهر إشكالية العلاقة بين الكنيسة والعلم، فالكنيسة منذ البداية كانت تستخدم العلوم لتكون رديفا وردءا للاهوت، فقد قال البابا غريغورى التاسع في عام 1228: لزام على العقل اللاهوتي أن يمارس سلطانه على كل ملكة، مثلما يمارس الروح سلطانه على الجسد، وأن يوجهها في الصراط المستقيم حتى لا تضل. وقد كان البابا إينوسنت الثالث من قبل في عام 1219 صرّح بوجوب العمل على منع الأساتذة المحدثين في الفنون الحرة من الإشتغال بالموضوعات اللاهوتية[512]. ما يعني أن اللاهوت هوصاحب السلطة المطلقة، فله أن يوظف من العلوم والفنون ما يشاء، لكن العكس غير صحيح، وقد رأى برهييه Emile Brehier في ذلك أساس النزاع الذى نشب جرّاء تشبث الكنيسة باختزال كل التعليم العقلي العالي إلى اللاهوت وإلى العلوم التي تعد العدة له[513].

ولكن ما حصل هوأنّ الفلسفة ذاتها – كما العلوم – ظلت تنزع وتناضل من أجل إستقلالها لتنفرد بميدان خاص بها، تصول فيه وتجول بحرية بمنأى عن هيمنة اللاهوت المفروضة عليها بالقوة[514]. وبالفعل هذا ما

---

[511] مينوا، جورج، الكنيسة والعلم، ص8.

[512] برهييه، إميل، موسوعة تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث: العصر الوسيط والنهضة، بيروت 1988م، ص 146-147.

[513] برهييه، ص 148.

[514] ولنلفت إلى أنّ غاليليو أدرك بذكاء لامع أنه لا سبيل إلى إستقلال العلم عن اللاهوت إلا بمعارضة المبدأ الذي أسست عليه الكنيسة إستلحاق العلم واستتباعه للاهوت، أعني مبدأ أنّ الكتاب المقدس منبع كل علم، ففي رسالة إلى الأب كاستيللى Castelli - والذى لقي في النهاية مصيرا تاعسا بسبب مساندته لغاليليوبإخلاص – أقرّبتسليمه

حصل، فانطلاقا من القرن 17 – لخطة غاليليو– حصل العلم على استقلاله تقريبا، وبالتالى صارت الكنيسة ترى فيه منافسا خطيرا أكثر من حليفا ورديفا[515].

هذه بإختصار معالم دراما النزاع بين الكنيسة والعلم وتطوره عبر القرون، ومهما حاولنا أن نلتزم الموضوعية – إن كان هذا ممكنا أصلا – رأينا الكنيسة قد تعاطت مع العلم وفق مبدأين اثنين: إما أن يكون العلم خادما للاهوت، وفق معايير يفرضها اللاهوتيون لا العلماء، وهذا له إعتبار بقدر ما يؤدي هذا الغرض. وإما أن يكون محايدا لا يخدم اللاهوت لكن لا يعارضه، وهذا يسمح له بالحياة لكن بإهمال قد يصل إلى حد الإزراء والإحتقار، والمثال النموذجى الذى يضربه رجال الكنيسة على هذه الحالة هوباسكال فقد كان مؤمنا ورعا لم يتورط في هرطقات تجلب عليه سخط الكنيسة، وفي الوقت نفسه كان عالما عبقريا ومخترعا لم تتعرض له الكنيسة بسوء. ومع ذلك فهذه الحالة ليست نقية بالقدر الذى يمكن أن نأمله، فقد يبدولك أنك تعمل في ميدان علمى بحت بعيد عن اللاهوت وأطروحاته، ثم لا تلبث أن ترى نفسك متورطا باتهامات بسوء النية وإرادة زعزعة الإيمان بتحرير هرطقات خفية في شكل طروحات علمية، وذلك إذا بدا للمسؤولين من رجال الدين أنّ لعملك العلمى تضمينات أو نتائج و توالي implications لاهوتية مضادة لأرثوذكسيتهم، أوحتى توهموا هذا مجرد توهم من وراء وراء، ومن ضمن الأمثلة على هذا موقف الكنيسة من العالم بورتا John Baptist Porta (1535 – 1615) وهوكاتب مسرحي، عاش في نابولي، وعلى الرغم أنّ البحث العلمى في وقته كان مختلطا بالعلم الزائف pseudo-science فإن بورتا لم يثبت أنه تعاطى السحر الأسود، لكن الأبيض المتمثل في دراسة الطبيعة للإستفادة من قوانينها في تطبيقات عملية، وقد كان كتابه الذى وضعه عن الأرصاد الجوية meteorology الأول من نوعه باشتماله على مقررات علمية سليمة، كما قدمت أبحاثه في البصريات للعالم فكرة إنعكاس الصورة على شاشة الكاميرا، أوما عرف بالغرفة المظلمة camera obscura وربما دعمت أيضا التليسكوب، أما في الكيمياء فيبدوأنه أول من اكتشف طريقة تحويل الأكاسيد

بعصمة الكتاب المقدس من الكذب أوالخطأ، لكن ليس كذلك ما يقدم لآياته من شروح وتفسيرات، حيث أنّ الكتاب المقدس يتطلب تفسيرا يختلف عن المعنى المباشر للألفاظ – مثلما يحدث عند تحدثه عن غضب الله وبغضه وتأنيبه ويديه وقدميه – ثم قال : فإنه يبدولى أن ليس للكتاب المقدس كبير شأن في حال الجدل والمناظرات الرياضية... وأعتقد أن العمليات الطبيعية التي ندركها بالرصد الدقيق أوالملاحظة الدقيقة أونستنتجها بالدليل المقنع لا يمكن دحضها أوتفنيدها بآيات من الكتاب المقدس (انظر:

Galileo Galile : The Essential Galileo P.103

وقارن بما في قصة الحضارة 30\273).

ومن المقولات اللطيفة التي جادت بها قريحة غاليليوقوله: لقد كتب الكتاب القدس ليعلمنا كيف نصل إلى السماء لا كيف تتحرك السماء

The Bible was written to show us how to go to heavens, not how the heavens go. :انظر) Atlenaess, Galileo Galilei, Berlin, (200), P.92).

[515] قارن ب: مينوا، الكنيسة والعلم، ص 19.

المعدنية metal oxides reduction، واضعا بذلك الأساس لكثير من الصناعات المهمة. لقد قدم بورتا الكثير في سبيل تحويل الفلسفة الطبيعية – وهي المقابل لما صرنا ندعوه بعد ذلك بالعلوم الطبيعية – من كونها فنا أسود black art إلى علوم واضحة متينة، لكنه اصطدم بالسياسات الكنسية القديمة التي قامت بحل جمعيته المدعوة Academia Secretorum Naturae (Accademia Segreti) للبحوث الطبيعية، ثم استدعي إلى روما من طرف البابا بولس الثالث وحظر عليه مواصلة أبحاثه العلمية. مثل هذا تكرر في فرنسا عام 1624، حين نشط مجموعة من الكيميائيين الشباب في باريس في أبحاثهم معتمدين المنهج التجريبى قاطعين مع منهج أرسطوالصورى التأملى، فقامت كلية اللاهوت بتحريض البرلمان عليهم، فاستجاب بحظر هذه الأبحاث الجديدة تحت طائلة أقسى العقوبات.

الحرب نفسها تواصلت في إيطاليا، حتى بعد أن ذوى الإيمان بالسحر إلى حد بعيد، لكن تخوف اللاهوتيين القديم ونفورهم من العلوم الطبيعية قد استمر، ففي عام 1657 إلتأمت الجلسة الأولى لأكاديمية دل شيمنتوDel Cimento في فلورنسا برئاسة الأمير ليوبولد دى ميديتشي Leopold de Medici، والتي كانت بالنسبة للعلوم أكاديمية واعدة جدا، فقد كانت أبوابها مفتوحة لشتى الموهوبين، وكان قانونها الرئيس ينص على: تفنيد كل نظرية أومذهب فلسفي مهما كان مفضلا لديك، وضرورة البحث في الطبيعة في ضوء التجربة الخالصة. وكان من ثمار هذه الجمعية الطموحة العالم بوريللى Borelli في الرياضيات، وريدى Redi في التاريخ الطبيعى، وآخرون غيرهم ساهموا في البحث العلمى السليم في ميادين الحرارة والضوء والمغناطيسية والكهرباء.... إلخ. لقد كانت الأكاديمية قلعة للعلم، لكن للأسف قام رجال الدين بمحاصرتها سريعا، فقد ندّد أنصار الفلسفة المدرسية بها على أنها تغذّى الخلافات والمشاجرات الدينية، فاستدعي رئيسها الى روما للتحقيق معه بعد أن تمت رشوته بمنحه رتبة الكاردينالية على أن يخذل الأكاديمية ويخون مبادأها، وظلت الأكاديمية تقاوم طوال عشر سنين، سقطت بعدها قلعة العلم تلك، ليؤول أمر بوريللى إلى أن يصير متسولا ، وأما أوليفا Oliva فقد قتل نفسه منتحرا يأسا وقنوطا[516].

في هذه الحالات كلّها أين هى الهرطقة؟ بل أين هي شبهة الهرطقة؟ لا شئ من هذه ولا تلك البتة، لكنها السلطة التي يزعجها ألا تبسط نفوذها على كل شئ، متوسلة حجة السلطة لا سلطة الحجة، فبالحري كانت سلطة الحجة من نصيب العلماء الذين جعلوا وكدهم فهم الطبيعة كما هي بقدر الوسع لا خدمة غايات مرسومة سلفا.

---

[516] White, lbid., Vol.1, Pp.392-393.

ما هي علاقة الحقائق الفلكية بالإيمان بالتثليث ؟ لا علاقة، لكن رجال الدين في أكسفورد وكيمبريدج في عام 1772 حالوا دون مصاحبة بريستلى Priestly للبعثة العلمية المشهورة بقيادة كابتن كوك Cook للإستفادة من علمه، بحجة أن بريستلي لم يكن راسخ اليقين في حقيقة التثليث، الأمر الذى قد يؤثر على بحوثه الفلكية فيفسدها، ففات بعملهم هذا خير كثير كان ينتظر أن يجنى من مرافقة بريستلي للبعثة[517].

وكم هناك من حالات مأساوية رأت فيها الكنيسة هرطقة تستحق العقاب الأليم، مع أنها لا تمس جوهر الإعتقاد، منها حالة دى دومينيس Marco Antonio de Dominis (1560-1624) مطران/ رئيس أساقفة سبليت split في كرواتيا الحالية، والذى تترجم له التواريخ الدينية كمرتد ، وذلك أنّ دى دومينيس بدأ بالعمل - الذي أكمله نيوتن من بعد- في تفسير ظاهرة قوس قزح، مبينا أنّه ليس سلاحا يحارب به الرب، ولكن مجرد انكسار وتحلل لأشعة الشمس خلال قطرات الماء، فتم استدعاء المطران إلى روما من خلال الإغراء بالوعد بالمطرانية وقبعة الكاردينالية، واحتجز في محل إقامة لائق لكن تحت رقابة مشددة، وبإتفاق بين روما وانجلترا تم حبسه في قلعة القديس أنغيلوSt.Angelo حيث وافته منيته سجينا هناك. وقد أحضر جثمانه في تابوت أمام المحكمة الكنسية ليدان بتهمة الهرطقة، وليلقى بجثمانه مع كتبه الهرطوقية طعمة للنيران[518].

وبمثل هذه الروحية في فهم نصوص الكتاب المقدس بعيدا عن كل مجازيات ورمزيات تمّت صياغة تصور لهيئة الكون يدعوإلى الرثاء كما السخرية، وإستنادا إلى ذاك التصور ، جرت محاكمة العلماء والمفكرين، وأدينوا بتهمة المروق والهرطقة، فاستشهادا بالتوراة التي تقول بأنّ السماء قبة صلبة القوام، مركبة فوق الأرض، وما الأجرام السماوية إلا أضواء معلقة فيها، أعلن القديس فيلاسطريوس (ت 397م) St.Philastrius في مقاله عن الهرطقة أنّ إنكار الإعتقاد بأنّ الله يخرج الأجرام السماوية من خزائنه كل ليلة ليعلقها في السماء، يعدّ هرطقة بينة، وصرّح بأنّ كل قول يخالف كلامه هذا إنما هوإنكار للمعتقد الكاثوليكى[519].

وبكلمة فقد كان خيرا للعلم - وباللزوم للدين أيضا – أن استقل العلم عن الدين وصار مقتدرا على ممارسة نشاطه بحرية بعيدا عن كل تشريط وتقييد يشل حركته ويعوق إبداعه.

ويبقى التحدى في جواب سؤال من نوع : ولكن هل العلم وحده قادر على أن يبلور معايير قيمية ترشّد مساره وتهدى مساعيه، كيلا ينقلب نقمة على الإنسانية في حال إذا ما تمّ توظيفه من قبل سلطات سياسية تفتقر

---

517 White, Vol. 1, P. 92.
518 Draper, John, History of the Conflict, Pp. 319-320.
519 White, Vol1, P.115 .

بدورها إلى التزام المعايير الملائمة التي تحول دون خلق معاناة مريرة للآخرين الواقعين في نطاق هيمنة هكذا سلطات؟ سؤال لا يزال الجدل محتدما من جهات شتى حول الجواب عنه، أما الإنحياز إلى خيار العلم المتحرر من القيم Wertfreie Wissenschaft فيشكل هروبا من السؤال برمته يقودنا إلى سؤال أكثر إشتباكا وخلافية.

3.19 *إنفساح أفق التسامح*

لا شك في أنّ عصر النهضة قد بذر بذور التسامح وحرية الرأي التي أنبت أكثرها نباتا حسنا، تفاوت من مكان إلى آخر، ومن حقبة إلى أخرى، لكنّ الخط العام سيظل في اتجاه متقدم رغم التلكؤات والعقبات التي تبرز هنا وهناك. أما الإصلاح الديني فمعركته الأصلية لم تكن من أجل الإنسانية، ولا من أجل العالم المسيحي كله، بل من أجل حرية أولئك الذين ضاقوا ذرعا بهيمنة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية عليهم، دينيا وسياسيا، فالجانب القومي - إن جاز التعبير – كان حاضرا بشكل لافت في مسيرة الإصلاح، وكانت النتيجة - كما لاحظ غير دارس – أنّ الإصلاح استبدل سلطة الكتاب المقدس بسلطة الكنيسة الرومانية، ولما كان الكتاب لا يحكم بنفسه بل من خلال من يفسره ويشرحه عدنا مرّة أخرى إلى سلطة دينية، لكن من نوع أخر. لكن يجب الأعتراف بأن مما عضد مسيرة التسامح والحرية أنّ البروتستانت عملوا على فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية، فلم يكن لهم كرجال دين سلطة زمنية كتلك التي تهيأت للكاثوليك، ومن هنا ظلّ الإضطهاد الذي يمارسونه بحق مخالفيهم من أحرار الفكر أخف من نظيره في النطاق الكاثوليكى، هذا فضلا عن أنّ تعدد السلطات الدينية – نتيجة حركة الاصلاح – بعد أن كانت متوحدة في الكنيسةالكاثوليكية أضعف من سلطة رجال الدين على الناس، وخفّف من إحكام قبضتهم على جمهورهم، فقد صار مستحيلاً مواصلة الإعتقاد بحق السلطة في إكراه الناس على مذهب بعينه في دولة توزعتها مذاهب شتى، وكان تحول السلطة في الدول البروتستانتية إلى يد الحكام خيرا لقضية الحرية والتسامح، بسبب أنه كان للحكام مصالحهم المختلفة عن مصالح الكنيسة ورجالها، فربما اضطروا في بعض الأحيان إلى التخفيف من غلواء التعصب الكنسي تحت ضغط ظروف سياسية، وقد اضطرت الدول الكاثوليكية لنفس الأسباب إلى التخلى عن مهمة إبادة الهراطقة، وهكذا انتهت الحروب الدينية في فرنسا بمنح البروتستانت نصيباً من التسامح الدينى محدوداً. وإنّ سياسة الكاردينال ريشيليوRichelieu التي قضت بدعم قضية البروتستانت في ألمانيا، لتصور لنا كيف تعترض المصالح الدنيوية قضية الدين[520].

---

[520] Bury, P.81.

3.19.1 دور المطبعة

إتاحة الكتاب المقدس مترجماً إلى اللغات المحلية للشعوب الأوروبية كانت خطوة فسيحة على درب الحرية، إذ هيّأ ذلك للناس ومكنّنهم من أن يكوّنوا آراءهم الخاصة حول موضوعات دينية شتى، بعيداً عن القولبة والتنميط. الطباعة الميكانيكية بالحروف المنفصلة والتي تم اختراعها في منتصف القرن الخامس عشر على يد غوتنبرغ Johannes Gutenberg (1400 – 1468) كسرت الطوق المضاعف المضروب على المعارف، مرّةً بإخفاء الكتب غير المرغوبة، وتلك عملية كانت ميسورة بسبب ندرة نسخها المكتوبة باليد، وأخرى لتعذر نيل الجمهور لها لارتفاع أثمانها، فقد كانت شبه متاحة للأثرياء وعلية القوم فقط، أما بعد المطبعة فقد نزلت أثمانها وكثرت نسخها، وما هوإلا نصف قرن حتى انتشرت المطابع في أنحاء القارة تفيض على طلاب المعرفة بصنوف الكتب من كل جنس ولون، وعبثاً حاولت الكنيسة بآلية الإنديكس Index المشهورة أن تصدَّ التيار الهادر، بل إنها على عكس مرادها قد خدمت ما حاربت، فقد كان لأصحاب المطابع في أوروبا وكلاء يقيمون في روما مقر الإنديكس يترقبون نزول أسماء الكتب المحظورة فيه ليرسلوا بها إلى مطابعهم التي تُسرُّ بها كثيراً، إذ كان تحريمها خير دعاية لها، فأحبُ شيء إلى المرء ما مُنعا.

ولعلّ ديورانت خير من لخّص الكلام عن ثورة الطباعة بشكل ممتاز نلخصه نحن بدورنا، فمن بين تسعة أسباب وضعت نهاية للعصور الوسطى لتفتح الباب للعصر الحديث كانت الطباعة تاسعتها، ولقد كان التعليم كله تقريباً قبل غوتنبرغ في يد الكنيسة، ولذا ارتاب رجال الدين والسياسة معاً في المطبعة لاحتمال أن تصبح الطباعة مركبة سهلة للآراء الهدامة، لكنها انتشرت وبسرعة وسرعان ما أصبح نصف سكان أوروبا يحسنون القراءة، كما لم يحدث ذلك من قبل، وإذا أردنا أن نصف نتائجها جميعاً كان لزاماً علينا أن نسجل تاريخ العقل الإنساني الحديث. لقد وصف إرازموس الطباعة بأنها أعظم المكتشفات. وقد ساهمت الطباعة في التوحيد بين المشتغلين بالعلم، حتى إنّ الدارسين في بلاد شتى يستطيعون أن يعمل أحدهم مع الآخر بوساطة الرجوع إلى صفحات محددة من طبعات معينة.والطباعة إن لم تثمر عصر النهضة - فقد كانت هي من ثماره – لكنها مهدت الطريق للتنوير، وللثورتين الأميريكية والفرنسية، وللديموقراطية، وجعلت الكتاب المقدس ملكاً شائعاً، وهيأت الناس لدعوة لوثر بالتحول من الإحتكام إلى البابوات إلى الإحتكام إلى الإنجيل، وسمحت بعد ذلك ببروز دعوة العقليين إلى الإحتكام إلى العقل بدل الأناجيل، كما قضت الطباعة على الإحتكار الكهنوتي للتعليم وسيطرة القساوسة على التربية، ويسرت الإتصال والتعاون الدوليين بين العلماء[521].

[521] قصة الحضارة 22 / 276 – 282.

3.19.2 ملتونJohn Milton (1674- 1608)

وإدراكاً منه للأهمية البالغة للطباعة فقد انحاز جون ميلتون إلى حريتها فكتب يشجب الرقابة عليها مؤكداً أنها تعمل على وقف حركة المعارف وتعويق الإكتشاف، ويلفت إلى إيطاليا وإسبانيا - حيث الرقابة والحظر على أشدهما- ويتساءل عما إذا كانتا أكثر ورعاً ونزاهة وأعظم حكمةً بفضل صرامة محاكم التفتيش التي اجتهدت في إعدام الكتب[522].

جون ملتون هوأحد الشواهد على أنّ الأفكار الكبرى لا تولد دفعة واحدة مكتملة لتكون من نصيب جيل واحد فضلاً عن أن تكون من نصيب رجل واحد، وأنّ الإنسان لا يستطيع أن يفلت بالكلية من تأثير شروطه وظروفه، فرغم كلفه الكبير بالحرية وتبشيره بها ودفاعه عنها، فهوصاحب شعار الحرية قبل كل شيء، وقد قال في الآريوباجيتيكا: أعطني حرية أن أعرف وأن أعبّر وأن أناقش كما يملي عليّ ضميرى قبل أن تعطينى أيّ حرية أخرى[523]. ولكنه - من أسف - في الآريوباجيتيكا نفسها صادر حريات الكاثوليك واصفاً إياهم ب (أنصار البابا) popery متهماً إياهم بأنهم يريدون القضاء على السلطات الدينية والمدنية، ولذا يجب القضاء عليهم، بشرط أن تستخدم معهم قبل كل ذلك وسائل الإحسان والرحمة ابتغاء كسب الضعفاء والضالين منهم[524]. من المؤكد سيُقال: ولكن ميلتون كتب هذا وفي ذهنه في الحرب الأهلية لعام 1641 وقد طبع هوالأريوباجينيكا سنة 1644 لأول مرة – وكيف كان أنصار الملك من الكاثوليك في الطرف المعادى للبرلمان الخاضع للبروتستانت.. إلخ ما هناك، وبالضبط هذا ما نؤكد عليه أنّ المرء يظل محكوما بظروفه، ولوضمن حدود دنيا.

3.19.3 إنجلترا

وقد عملت المطبعة على إيصال أدبيات الجدل الدائر حول التسامح – والذي بدأ مع حركة الإصلاح الدينى كالذى مرَّ بنا من مجادلات سباستيان كاستيليومع جون كالفن فضلاً عن كتابات الأنسنيين، وفي رأسهم إيرازموس، وقد حتَّم تعدد المذاهب والإتجاهات - بعد حركة الإصلاح – في الدولة الواحدة إبتكار صيغة تسمح بتعايش الجميع، لا سيما بعد أن اصطلت أوروبا بنيران الحروب الدينية التي كادت تأتي على سكانها ومدنيتها من الأساس، وهكذا صار القرن السابع عشر يثور بالأصوات الذكية الجريئة الداعية إلى التسامح الديني، وفازت إنجلترا بالسهم الأوفر في هذا الباب بسبب المناخ الذى وفَّرته ثورة المطهرين Puritans والنقاشات التي سبقتها، ويقال: إنَّ أول بحث في التسامح الدينى قد كتبه المعمدانى توماس هلويس Thomas

[522] Milton, Areopagitica, P. 28.
[523] “Give me the liberty to know, to utter and to argue freely according to conscience, above all liberties”, Ibid., P. 50.
[524] Ibid., P. 54 .

Helwys (1575 – 1616م) في عام 1612م. وقد ظهرت في إنجلترا مجموعة من الإنجليكانيين عرفت ب (المتساهلين)[525]Permissive وكنيستهم بكنيسة المتساهلين permissive church من رؤوسهم الكبار جون هاليس J.Hales (1584 – 1656) أما أكبرهم قدراً وأعظمهم أثراً فهوالمطران ويليام تشيلينغوورث W. Chillingworth (1602 – 1644) صاحب الكتاب الشهير **الديانة البروتستانتية طريق أكيد للخلاص**The Religion of Protestants a Safe Way to Salvation الصادر سنة 1638، وقد كان المتساهلون معنيين بتخفيض قواعد الإيمان إلى أقل عدد ممكن – الطموح نفسه الذى شغل إرازموس وكاستيليووغيرهما– كما كانوا يشددون على الدين كسلوك في المقام الأول أما اللاهوت فيأتي بعد ذلك، وقد عُرفوا فيما بعد كأتباع لكنيسة Low، الكنيسة المقللة من شأن رجال الكهنوت (الإكليروس Clergy) داخل الكنيسة الإنجليكانية، وقد أشادوا بالعقل بوصفه ترياقاً للدوغماتية. وقد أثنى جون لوك على تشيلينغوورث لا سيما في مسألة التربية، كما تأثر لوك بالتساهلية عموما حتى انتهى إلى اختزال الدين في قاعدتين فقط وهما: 1- الله موجود، 2- والمسيح عاش وكرّز.

وفي تناوله لمسألة التسامح أكَّد تشيلينغوورث أنها تجد حلها تلقائياً في كنيسة منفتحة تتسع لجميع أنواع الاختلافات الدينية، وكبروتستانتى أكّد على أنَّ مصدره الأوحد هوالكتاب المقدس، والذى يتسم في عمومه بالوضوح، ولا يضيره أن تتخلله بعض المقاطع الغامضة، فلا أهمية لذلك، إذ لا يتوقف خلاصنا على هذه المقاطع، فلا ضير أن نقع في الخطأ عندما يكون الكتاب المقدس ملتبساً، لأننا بذلنا كل جهدنا في الإتجاه الذي يقود إلى الحقيقة، وإن كان الخلاص متاحا للذين يضلون والذين لا يضلون، ما يقودنا إلى الإستنتاج بأنّ المقاطع المتضمنة أموراً أساسية يكون الضلال فيها مجلبة للأذى لا تحتاج إلى مفسرين معصومين، لأنها واضحة في ذاتها، أما تلك الغامضة فهى لا تحتاج إلى تفسير، لعدم تضمنها أموراً سياسية. وبتفاؤل الأنسنية الجبار – يقول لوكلير – يعي تشيلينغوورث أنَّ الحرية الشاملة هي شرط ضرورى لتحقيق الوحدة في الحقيقة: أبطلوا طريقة الإضطهاد، هذه التي تحرق البشر وتلعنهم لأنهم لا يقبلون الكلمات البشرية كما يقبلون الكلمات الإلهية... وأبطلوا الطغيان الذي هوأداة بيد الشيطان لتشجيع الخطأ والأباطيل والتجديف... أعيدوا المسيحيين إلى الحرية الحقيقية الكاملة التي تجعلهم يخضعون عقلهم لنير الكتاب المقدس وحده، وكما تتسارع السواقي عندما لا يعترض مجراها أيّ عائق إلى المحيط، كذلك نأمل ببركة الله، أن تعود الحرية الشاملة بالمسيحية إلى الحقيقة والوحدة، إذا ما سلكت الإتجاه الصحيح. لكن كشأن البروتستانت عامة الذين ظلوا يؤكدون سلطة الحاكم على الديانة، فإنّ تشيلينغوورث سوغ للدولة أن تعاقب على الكفر كما يجوز لها أن

[525] يؤثر بعضهم ترجمتها بالميوعيين.

تعاقب على السرقة أوالتمرد، وهوبهذا يفتح سبيلاً للدولة تتخلص به من كل من لا ترغب في وجودهم بتهمة الكفر كما تفعل دائماً لكن بتهمة الخيانة[526].

وقد نشبت الحرب الأهلية الإنجليزية الأولى بين 1642 – 1646 والثانية بين 1684 – 1649 أعلنهما مؤيدوالملك تشارلز الأول ضد البرلمان، أما الثالثة بين 1649 – 1651 فدار القتال فيها بين مؤيدى الملك تشارلز الثانى وأنصار البرلمان، وانتهت بنصر البرلمانيين وإعدام تشارلز الأول ونفي إبنه تشارلز الثانى، واستبدل العهد الملكي بمحمية (1653 – 1659) تحت القيادة الشخصية لأوليفر كرومويل.

وفي أثناء الحرب الأهلية اشتطت كل طائفة في اضطهاد الأخرى، ولكن في عهد كرومويل برز قدر من التسامح بدافع ترسيخ الأمن والإستقرار، لكن بعودة تشارلز الثانى بعد وفاة كرومويل شهدت البلاد شيئاً من العنف والإضطهاد بحق من أيدوا إعدام الملك. وخلال الفترة بين 1685 – 1688 حقق التسامح نصره النهائى، وذلك حينما حاول جيمس الثانى أن يفرض الكاثوليكية على إنجلترا، فتحالف الإنجليكانيون مع مخالفيهم ووقفوا صفاً واحداً ضد الكاثوليكية، ومن ثمّ جاءت الثورة المجيدة Glorious Revolution ضد طغيان الملكية وقد حققت نجاحها بعزل الملك جيمس الثانى وتنصيب إبنته ماري وزوجها وليام أورانج ملكين على إنجلترا، فزادت من تماسك البروتستانت وردم الهوة بين المطهرين والإنجليكانيين، وجاء (إعلان الحقوق) Bill of Rights عام 1689 وهى وثيقة أصدرها البرلمان كقانون يضمن حرية الرأي والتعبير في البرلمان، ومع ذلك فإنّ الطريق أمام الحريات الدينية كان لا يزال طويلاً[527]. وقد ضمن إعلان الحقوق - الذى يعرف أيضاً بمرسوم التسامح Act of Toleration - للمهتدين أوالمشيخيين (البريسبيتاريين) Presbyterians والمحفليين Congregationlists والمعمدانيين Baptists والصاحبيين (الكويكرز) Quakers ممارسة عباداتهم دون اعتراض، لكنه استثنى من حرية العبادة Freedom of worship الكاثوليك Catholic والموحدين Unitarians، وذلك مزيج من التسامح والتعصب ولكنه ملائم للظروف وحالة الرأي العام في ذلك العهد، ولذا عدَّ بيوري مرسوم التسامح ذاك من منح الثورة، فانجلترا تستمدّ منه حريتها الدينية الحالية[528].

---

[526] انظر: سترومبرغ، تاريخ الفكر الأوروبى الحديث، ص 106 – 107، ولوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح 1042 – 1048، وعن تشيلينغوورث انظر:
Des Maizeaux, Pierre, The Life of William Chillingworth, London (1863).

[527] انظر: سترومبرغ، ص 108 – 109، والجمل، شوقي وعبد الرازق، عبد الله، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، القاهرة 2000، ص 68 – 78.

[528] Bury, Pp. 100 – 101.

ومن المثير أن يصدر الفيلسوف الإنجليزي المعروف جون لوك John Lock (1632 - 1704) رسالته في التسامح في عام الثورة ذاته 1689، لوك ذاك الذي نعته صديقه إسحاق نيوتن ب (الفيلسوف) والذي قال فيه أوزفالد شبينجلر Oswald Spengler: إنّ الاستنارة الغربية من أصل إنجليزى، وقد نبعت كل عقلانية القارة من لوك، وهوفي تقدير ديورانت: أعظم فلاسفة العصر أثراً[529]. أما سترومبرغ فيرى أنّ عصر التنوير الذى شهده القرن 18 كان عصر نيوتن ولوك[530].

ومن رأي بيوري أنّ أوروبا تدين بنظرية التسامح الحديثة إلى طائفة السوسينيين Socinians (المذهب Socinianism) - نسبةً إلى مؤسسها فاوستوسوزينى Fausto Sozzini - وهى طائفة إيطالية رفضت عقيدة الثالوث وأخذت بمبدأ وحدانية الله، ولما نجحت الكنيسة في سحق أتباعها في إيطاليا فروا إلى سويسرا،ولكنهم أمام تعصب كلفن أضطروا إلى الهروب إلى ترانسلفانيا Transylvania برومانيا، وإلى بولندا.

وفي محاوراتها حرمت هذه الطائفة ـ التي ظهرت إلى الوجود سنة 1574- الإضطهاد ، وقد برز استنكار العنف في شؤون الدين كنتيجة لمبادىء السوسينيين. وقد كانت الروح السوسينية هي التي دفعت كاستيليوCatellion إلى نشر رسالته في التسامح إحتجاجاً على حرق ميشيل سرفيتوس، وكان كاستيليويدافع عن الخطأ البرئ Innocence of error ساخراً من عناية الكنيسة بالمشاكل الغامضة كالقضاء والقدر والثالوث المقدس. وقد ظل السوسينيون وأتباعهم زمناً طويلاً بعد طردهم من بولندا وانتقالهم إلى ألمانيا وهولندا وهم الوحيدين الذين يدعون إلى التسامح الدينى، وقد أخذ ذلك عنهم منكروالتعميد (الأنابابتسيون) والجماعة الأرمينية في كنيسة هولندا الإصلاحية، كما اعتنق مبدأهم هذا في حرية الضمير في هولندا مؤسس طائفة المحفليين الإنجليز Congregationalists التي قامت تحت اسم (المستقلين) Independents بنصيب فعال في الحرب الأهلية[531].

3.19.4 لوك John Locke (1632 -1704)

ولئن تقدمت وفاة لوك فقد مات في سنة 1704 أي مستهل القرن الثامن عشر، فإنّ تأثيره وإلهامه سيمتدان عبر القرن كله بقوة. وقد عرف هذا الفيلسوف الكبير بطروحاته المثيرة في نظرية المعرفة، كما في السياسة

---

[529] قصة الحضارة 34 / 42 و63 .

[530] سترومبرغ، ص 98 .

[531] Bury, Pp. 93 – 95

وعن السوسنية انظر: لوكلير من 514 – 523 و

Robertson, John M, A Short History of Freethought, London,(1906), Vol. 2, Pp. 1-5.

والتسامح الدينى، وقد كان جيمس ماديسون J. Madison وتوماس جيفرسون Thomas Jefferson يؤمنان بأنّ لوك قال كلمة الفصل في شؤون الحكومة[532] وذلك عبر سالته في الحكومة المدنية. وما يهمنا هوإسهامه في موضوعة التسامح، والمقصود هنا التسامح الدينى، وهوالموضوع الذى خصَّه لوك بأكثر من رسالة، وقد بيّن عبد الرحمن بدوى – في مقدمة ترجمته لكتاب لوك**رسالة في التسامح** – أنّ هذه الرسالة تُعتبر المرحلة الأخيرة في تطور لوك فيما يتعلّق بموضوع التسامح، فقد كان له مواقف مختلفة عبَّر عنها في عدد من الرسائل[533]. وقد وضع لوك رسالته هذه أولاً باللاتينية غفلا من إسمه لما كان فارّاً في هولندا مع شافتسبري Shaftesbury سنة ،1689 واضطر أن يدبّج رسالة ثانية سنة 1690 بسبب الهجوم على رسالته الأولى ، وثالثة سنة 1692. وزبدة آرائه حول التسامح في رسالته هذه تتلخص في :1- التسامح فضيلة مسيحية حقة. 2- إنما كانت الدولة للمحافظة على الخيرات المدنية وهي: الحياة والحرية والصحة والملكية، فلا شأن للحاكم المدني بالعناية بالروح، فالروح لم يكلها الله إليه، والقوة ليست طريقة للإقناع، وهى دعوة إلى الفصل بين الدولة والكنيسة. 3- العقائد نظرية وعملية، فالنظرية لا يمكن فرضها بالقانون، والعملية يمكن أن تحدث نوعاً من النزاع، لأنّ السلوك الطيب أمر يهم الدولة كما يهم الضمير، والحل هوأن تلتزم كل من الدولة والكنيسة حدودهما الخاصة بهما. 4- لكن لوك استثنى من التسامح: الملاحدة والكاثوليك والعقائد التي تتنافي مع الأخلاق الطيبة االمفروضة للمحافظة على المجتمع. فالكاثوليك - وينعتهم بالبابويين - يدينون بالولاء لحاكم أجنبى يشير إلى البابا وإلى ملك فرنسا.

وهذا تبرير بسبب سياسى - يبقى له شيء من وجاهة – لا بسبب دينى محض، وهوشبيه - كما لاحظ دكتور بدوي – بموقف الدول الأوروبية المعاصرة من وجود الأحزاب الشيوعية والفاشية والنازية فيها على أساس أن ولاءها الأول ليس لأوطانها[534]. وأما عدم التسامح مع الملاحدة فلأنه لا وازع باطنياً لهم، فمن ينكر وجود الإله يتنكر أيضاً للوعود والعقود والقسم وحسن النية[535]. وحجة لوك هنا أضعف من حجته في استثناء الكاثوليك، وإن تكن كلتاهما ضعيفتين. وقد تجاوز بيير بايل Pierre Bayle الفرنسى - معاصر لوك، واسع الشهرة على مستوى القارة، والذى دافع عن التسامح بلهجة أكثر صراحة وجرأة، ولقبه ديورانت بأبي التنوير[536] – هذه الحجة بمفارقته الشهيرة المنسوبة إليه Bayles Paradox والقائلة بأنّ الملحد يمكن أن

---

[532] سترومبرغ ، ص 129.
[533] لوك، جون، رسالة في التسامح، بيروت 1988، ص 41 – 49.
[534] المصر نفسه ص 59 .
[535] انظر لوك، جون، رسالة في التسامح، ص 52 – 60 ثم ص 105 وص 113 – 114 عن المستثنين من التسامح.
[536] قصة الحضارة 34 / 83.

يكون مواطناً صالحاً، فليس ثمة ملازمة بين الفضائل المدنية وبين الدين، وكان يصرّ على أنه لا يوجد إلا عدد منزور جداً من المسيحيين الحقيقيين[537] .

وهكذا فليس جون ميلتون هووحده من نادى بتسامح قاصر يستثني طوائف بأعيانها لمبررات يراها وجيهة، فها هوجون لوك يسير في الطريق عينه، كذلك فعل جون أوون John Owen الذى رغم مطالبته بالتسامح في مقاله **في التسامح وواجب الحاكم تجاه الدين** سنة 1649 إلا أنّه حثّ الحاكم على أن يحطم الصلبان وصور القديسين والهياكل البابوية لأنها كلها في خدمة عبادة مزيفة تماماً ومن نسج الخيال[538]، وسوف نرى بيير بايل أيضا يستثني الكاثوليك من المتسامح معهم.

وفي كتبه عرض بيير بايل جرائم داود مبيناً أنّ حبيب الله هذا favourite of the Almighty كان شخصاً ترفض أن تمد يدك إليه لتصافحه، ولما انتقد قاموسه النقدى والتاريخى للكتاب المقدس بأنه أشاد بفضائل الملحدين اعتذر بايل بأنه لوكان قادرا على أن يجد أيّ مفكر ملحد سيئ الأخلاق لذكر رذائله، ولكن لا علم له بأي واحد على هذه الصفة! في الوقت الذى ترى فيه عبر التاريخ مجرمين ترتعد فرقاً من بشاعة جرائمهم ممن يبرهن فجورهم وتجديفاتهم على أنهم يعتقدون بالله، وهذه هى النتيجة الطبعية للعقيدة الدينية التي تقضي بأنّ الشيطان - والذى هوغير ملحد بل مؤمن بالله - هوالذي يغوي البشر ويضللهم. والظاهر أن فولتير كان متأثراً بحجة بايل في مسرحيته **شاول**Saul عام 1763 حيث عرض فيها أيضا لحياة داود حبيب الله، والتي عدّ فيها صموئيل Samuel عفوشاول عن أحد الملوك ذنباً يستحق التأنيب والعقاب، بل نطق صموئيل بتأثيم شاول وتكفيره، فقط لأنه اعتقد أنّ الله رحيم وأنه يبارك القلب الرحيم لا القاسي[539].

ويلاحظ ديورانت أنّ قانون التسامح الذى صدر في عام 1689 – يعنى إعلان الحقوق- لم يحقق من مقترحات لوك إلا قليلاً جداً، ذلك أنّ القانون استبعد الكاثوليك والموحدين واليهود والوثنيين وحظر تولي الشؤون العامة على المخالفين، أما موقف لوك من التسامح مع الموحدين Unitarians = Socinians فلم يتجاسر على التصريح به، ولوأنَّ شافتسبرى الأول the first earl of Shaftesbury الذي قضى نحبه في أمستردام 1683 كان قد ذكر أنه قد استقى مذهب الأريانيين Arianism والموحدين من سكرتيره لوك. وقد واصل لوك حملته من أجل التسامح حتى غابت شمس حياته، وكان منهمكاً في كتابة رسالة رابعة في نفس الموضوع حين وافته المنية[540]. فلوك لم يتجاوز ضغط العصر والظروف بأكثر مما فعل ملتون، ولعله على طريقته في

---

[537] سترومبرغ، ص 14.

[538] لوكلير ص 1074، وبدوي ص 27 .

[539] Bury, Pp.135-136, 155-156.

[540] قصة الحضارة 34 / 62 – 63.

وزن الأمور كان سيرفض في دولته معاصره العظيم سبينوزا – يقول بيورى -[541] ومع ذلك فلا يُنكر فضله الكبير في دعم مسيرة التسامح ومعاضدتها، لاسيما ونحن لا نزال في عصر لا يعدم فيه التعصب واللاتسامح أنصاراً لهم أصوات مسموعة وأقلام مشحوذة مثل صمويل باركر Samuel Parker ووليام سنكروفت Sancroft وجون نلسون J. Nalson ولورنس هايد Laurence Hyde وإن كان باركر – أسقف اكسفورد – أهمهم[542].

فلولا مساهمات أمثال جون لوك الجريئة والمتنورة لطال عمر الإضطهاد ولتأخر امتداد التسامح طويلاً، ومن الطريف أنّ الأديب الكبير دانييل ديفوD. Defoe – صاحب **روبنسون كروزو**– قد غُرِّم مبلغاً مالياً ورُبط إلى وتد التشهير Pilory ثلاث مرات، وأدخل السجن، وكانت جريمته نشره لكراسة ساخرة كتبها بعنوان**أقصر طريق للتعامل مع المنشقين**The Shortest Way with the Dissenters سنة 1702- وكان هوأحد المنشقين - هاجم فيها بأسلوبه الكاريكاتورى الساخر إضطهاد الإنجليكانيين للمنشقين، مقترحاً إعدام كل منشق يقوم بالوعظ، أما الذين يستمعون إلى مواعظه فيستحسن نفيهم من إنجلترا. فلم تهدأ ثائرة رجال الدين الإنجليكانيين حتى أنزلوا به العقاب المذكور[543].

في القرن الثامن عشر خفت غلواء التعصب الدينى، في القرن التاسع عشر صدر قانون التسامح 1813 الذي شمل الموحدين لكنهم لم ينالوا الحرية فعلياً إلا في عام 1840، أما اليهود فلم ينالوا حقوق المواطنة الكاملة إلا في عام 1858.

3.19.5 فرنسا

في فرنسا سار الأمر بطريقة قلقة، يتقدم التسامح ثم لا يلبث أن يتراجع ثم يعود ليتقدم. فبعد أن نعم الهيوغنوت بالتسامح حتى عام 1676 أصبحوا محرومين من حماية القانون لقرنٍ كامل، وبدأ إضطهادهم. وفي هذه الظروف كتب بيير بايل – وكان بروتستانتياً – من منفاه أومهاجره بهولندا كتابه الذى لا يقل أهمية عن رسالة جون لوك بعنوان (تعليقات فلسفية على آية أجبروهم على الدخول في حظيرتكم) A Philosophical Commentary on the Text “Compel them to come in” في سنة 1686 وهوسابق بنحو3 سنين على رسالة جون لوك.

---

[541] Bury, p. 104.

[542] انظر: مقدمة بدوي على لوك، ص 24، ولوكلير، ص 1058.

[543] قصة الحضارة 32 / 251 و Bury, pp. 104 -105.

ومن الغريب أن يتفق بايل مع جون لوك وملتون وآخرين في عدم التسامح مع الكاثوليك، وإن كان خالفه في التسامح مع الملاحدة كما سبقت الإشارة.

أضطر كثير من البروتستانت إلى الهجرة من فرنسا، فقد حثّ متطرفوا الكاثوليك لويس 14 الملك الشمس Louis XIV – الذي وصل إلى السلطة في عام 1661- على ذبح البروتستانت وطردهم من فرنسا، فأصدر في عام 1685مرسوم فونتينبلوFontainebleau الذي الغى به مرسوم نانت، وصار لزاما على رجال الدين البروتستانت أن يتكثلكوا أويغادروا التراب الفرنسي في ظرف اربعة عشر يوما، وبدأ اضطهاد عموم الهيوغونت الذين كان عددهم زهاء مليونين، فتعرضوا لامتهان وتعذيب وحشي [544]. فلما جاء لويس الخامس عشر تحسن وضع البروتستانت قليلاً، وفي منتصف القرن 18 قامت محاولات يقودها في معظم الأحيان العقليون وأيّدها بعد ذلك متنوروالكاثوليك تدعوإلى رفع الأذى عن البروتستانت، ما أدّى إلى صدور قانون التسامح Edict of Toleration سنة 1787 الذي رفع به الظلم عن البروتستانت وإن حرمهم من بعض الوظائف.

3.19.6 فولتير Voltaire (1694 – 1778)

وكان نجم المدافعين عن التسامح فرانسوا فولتير - أشهر كُتَّاب عصره ومن الأشهر بين كتّاب العالم عبر التاريخ [545]- الشخصية المركزية في التنوير الفرنسى، إن لم يكن الأوروبى بعامة، " ونادراً ما نجد كُتّاباً سخَّروا مثله نشاطهم الأدبي في شتى الميادين لخدمة أهداف ذات طبيعة اجتماعية، فآثار فولتير الأدبية تكاد تكون برمتها مساهمة في النضال الاجتماعي"[546]. ولا يكاد يوجد مثقف في أربعة أصقاع المعمورة يجهل مقولة فولتير - التي يمكن الزعم أنها روح التسامح جُسدت في كلمات- : قد أختلف معك في الرأي ولكني

[544]صالح، هاشم، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، بيروت 2010، ص 61. وقد وصف المؤرخ يعقوب بوركهاردت Jakob Burckhardt حدث طرد البروتستانت من فرنسا في عام 1685 م بأنه أعظم قربان قرّب في التاريخ على مذبح مولوخ Moloch (إله إسرائيلي كان الإسرائيليون يضحون الأطفال على مذبحه) أنظر: سترومبرغ، تاريخ الفكر الأوروبى، ص 145. وللوقوف على بعض ماجريات عواقب مرسوم فونتينبلوأنظر ص 127 .

[545]وإن كان ديورانت يجعله ألمع كاتب على الإطلاق وبلانزاع، وقد لا يكون هذه مستغرباً من ديورانت بعد أن شهد غوته لفولتير بأنه أعظم رجل في أدب العصور الجديد، بل ربما في جميع العصور. أنظر: قصة الحضارة 217/38 و362/42.

[546] فولغين، ف، فلسفة الأنوار، بيروت 2006، ص 24 – 25.

مستعد أن أدافع – حتى الموت – عن حقك في أن تعبِّر عن رأيك. فلا عجب أن يهديه نيتشه كتابه **إنساني، إنساني جداً**، Menschliches Allzumenschliches 1878 ففي أولى صحائفه: إلى ذكرى فولتير... إلى أحد أعظم محرري الروح الإنسانية.

وكيف لا يكون فولتير عاصفة في فرنسا وأوروبا وهوالذي وطَّد نفسه للعمل من أجل البشرية قاطبة، فالبشرية كما كان يقول هي مبدأ سائر أفكاره[547]، وهذه – بالمناسبة- سمة عامة في فكر كل تنويريي أوروبا، فمن المعتاد جداً أن تتواتر في كتاباتهم ألفاظ (الإنسان) و(البشر) و(الناس)، حتى في عناوين كتبهم، فمونتسكيوهوالقائل: أنا إنسان بالضرورة وفرنسى عن طريق الصدفة[548]. ويبدوأنّ تأثرفولتير بربوبيي الإنجليز deists of England : تولاند Toland وولستن Woolston وتندال Tindal وتشب Chubb وكولنز Collins ومدلتن Middleton وبولنبروك Bolingbroke [549] - والذى سيصاحبه في فهمه للدين حتى الممات - حرَّره من كل أشكال التعصب الدينى، هذا إلى كونه تنقل بين بلدان عدة: انجلترا وسويسرا وألمانيا، واطّلع على ثقافاتها، وخصوصاً انجلترا – رائدة التنوير الأوروبى – التي لم يلمس فيها – كما يقول- تعصباً دينياً أعمى، ورأى مقدار ما فيها من حريات وضمانات، حملته على أن يهتف بحبه البالغ إلى درجة الوله بهذا الشعب العظيم[550] رغم ثقافته الموسوعية اللافتة، كل أولئك جعله مفكراً كوزموبوليتانيا لا مفكرا محليا ضيق الأفق، محدود النظرة، متواضع الطموح، قريب الأهداف. في ترجمته له كتب ج لانسون G. Lanson: إنّ فولتير بتجرعه القهوة العربية في فنجان صينى، رأى أفقه التاريخى يزداد سعة ورحابة[551]، وقد تجلى ذلك في أحب مسرحياته إليه مأساة **زائير**[552] Zaire سنة 1732 التي عبّر فيها بثقوب مضئ عن مدى إدراكه لمشروطية الإنسان في كونه ما هوعليه اعتقادا وديانة و سلوكا ومفاهيم. وزائير طفلة مسيحية أسرها المسلمون في الحروب الصليبية ، فنشأت بينهم مسلمة، واستهام بها السلطان أوروسمان Orosmane وكادت تصبح زوجة له. أسيرة مسيحية أخرى اسمها فاطمة Fatima تؤنب زائير على نسيانها كونها مسيحية، فترد زائير: إنّ أفكارنا وعاداتنا وعقيدتنا الدينية إنّما تشكلها الأعراف والتقاليد والنزعة القومية

---

[547] فولغين، ص 48.

[548] صالح، هاشم، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا ص 28 – 31 وأنظر النص الكامل لعبارته في هذا البحث ص 9 .

[549] قصة الحضارة، 35 / 355.

[550] المرجع نفسه، 356 – 355.

[551] فولغين، ص 42.

[552] Voltaire, Oeuvres completes de Voltaire, Vol 2, Kehl 1784.

السائدة في أيامنا الأولى. فلورأيت النور على ضفاف نهر الكانغ لعبدت أوثان الهند، ولوولدت في باريس لكنت مسيحية، وأنا الآن مسلمة سعيدة...[553]

ويصور فولتير أوروسمان رجلا يتحلى بكل الفضائل بشكل واضح ما عدا الصبر. إنّ المسيحيين ليصعقون ويذهلون إذ يرون مسلما وقورا مهذبا مثل المسيحين، ويرفض ان يحتفظ بحريم، ويعد بالاقتصار على زوجة واحدة، وتستولي الدهشة على السلطان اذ يرى مسيحية فاضلة [554] . ولا شك أننا إذا جمعنا الى ما ذكر حقيقة أنّ فولتير ولد ونشأ في بلد لا يزال يمور بعدد غير قليل من تيارات الإنغلاق والتعصب، أدركنا لم كانت الحريات والتسامح معركة فولتير الكبرى التي لم يرفع فيها راية بيضاء، ولم يترك سيفه من يده ساعة، اعني قلمه.

ففي فرنسا سننة 1762 يحتفل الكاثوليك مبتهجين بذكرى مرور مئتي عام على مجزرة 1562 في تولوز، في حق البروتستانت.[555]

حرق الكتب لا يزال سنة متّبعة، فإميل لروسويجرى إحراقه في 11 / يونيو/ 1762 في باريس، وأيضا في جنيف في التاسع عشر من يونيو[556]. كانديد لفلوتير رغم أنه نشر على أنه مترجم عن الألمانية عن كتاب دكتور رالف، يتم حرقه في 5 مارس 1759 [557]. القاموس الفلسفي أيضا لقي المصير نفسه في سنة 1765 وكان سبق حرقه سنة 1763 في جنيف، رغم تأكيد فولتير لسلطات جنيف أنّ القاموس من عمل مجموعة من الكتاب مجهولة تماما لديه[558]، وقصة **الرجل ذوالأربعين إيكو**The Man with Forty Crowns لفولتير The Man of Forty Crowns لفولتير أيضا، والتي طبعت عشر طبعات في سنتها الأولى، أحرقها برلمان باريس وزج بالطابع في سفن تشغيل العبيد[559]. لاحقا في 1781 بعد موت فولتير بثلاث سنين تقريبا، ستحرق الطبعة الثانية من كتاب رينال Ranyal **التاريخ الفلسفي لجزر الهند الشرقية والغربية** بأمر من برلمان باريس، وسينفى المؤلف من فرنسا. السوربون تهاجم بوفون Buffon لأنه وصف تطورا طبيعيا

---

[553] قارن بعبارة مونتسكيوفي ص 9 لترى مدى إتفاق التنويريين على الأفكار ذات الطابع المتحرر من سجن القومية والدين واللغة.

[554] قصة الحضارة، 36 / 180 – 181.

[555] ديورانت، 38 / 179.

[556] المصدر نفسه،ص 194.

[557] المصدر السابق،ص 174.

[558] المصدر نفسه،ص201.

[559] قصة الحضارة، 39 / 236.

للحياة، وفي سنة 1785 طالب الاكليروس بالحكم بالسجن المؤبد على الأشخاص الذين يدانون بالإلحاد ثلاث مرات[560].

كان من عادة فولتير أن يخفي منشوراته تحت أسماء مستعارة، لكنه كان يفشل في إخفاء أسلوبه، فيعرف أنّه هوالمؤلف لكن دون أن يثبت أحد ذلك، يقول ديورانت: وباتت هذه اللعبة المثيرة حديث باريس وجنيف، وتردد صداها في لندن وأمستردام وبرلين وفيينا، ولم يحدث في التاريخ أن لعب كاتب لعبة الاختفاء hide- and seek مع أعداء أقوياء مثل هؤلاء، وبمثل هذا النجاح[561]. وبحسب ديورانت فقد استخدم فولتير أكثر من مئة من مختلف الأسماء المستعارة[562]. ولعل ألطف تعليق على براعة فولتير هذه ما كتبه فردريك الكبير Frederick the Great ملك بروسيا وصديق فولتير: إني لا أتصور أنه في مكان ما في فرنسا نخبة منتقاه من ذوي العبقرية الرفيعة المتساوية ممن يكتبون معا وينشرون كتاباتهم تحت إسم فولتير... فإذا كان هذا الافتراض صحيحا فلسوف أصبح مؤمنا بالتثليث وأبدأ في رؤية ضوء النهار في هذا السر الذي آمن به المسيحيون حتى الآن دون أن يفهموه[563].

في فرنسا فولتير ثمة قانون سنّ في عهد لويس الرابع عشر يسمح للسلطات الكاثوليكية بانتزاع الولد فوق سن السابعة من بين أحضان والديه ولوبالقوة عند الإقتضاء اذا طلب التحول الى المذهب الكاثوليكي[564]. في سنة 1759 ينجح رجال الدين بإستصدار قانون ينص على أنّ مهاجمة الكنيسة جريمة عقوبتها الإعدام.[565] والبروتستانت في فرنسا فولتير – بحكم القانون – مستبعدون من الوظائف العامة، ولا يسوغ لهم أن يشتغلوا محامين أوأطباء أوصيادلة أوقابلات أوباعة كتب أوصائغين أوبقالين، وإذا لم يكن قد سبق تعميدهم فليس لهم أيّ حقوق مدنية، وإذا لم يكن قد تمّ زواجهم على يد قسيس كاثوليكي فزواجهم باطل، وأبناؤهم غير شرعيين. والخدمات والقداسات البروتستانية محظورة ومن يشارك فيها يرسل إلى التجديف في البحار مدى الحياة، أما النساء فيسجنّ مدى الحياة، وعقاب الكهنة الذين يقومون مثل هذه القداسات هوالإعدام[566]. ليس غريبا إذن أن ترهف حساسية فولتير الى الغاية تجاه الحرية والتسامح. وقد كتب الفيلسوف المعاصر لفولتير وصديقه والإسم الألمع في **الموسوعة** دينيس ديدروDenis Diderot (1713 – 1784) في كتابه **إبن شقيق رامو**

---

[560] ديورانت، 42 / 396.
[561] المصدر نفسه،ص 203.
[562] المصدر نفسه،ص 198.
[563] المصدر نفسه،ص 198.
[564] المصدر نفسه،ص 187.
[565] المصدر نفسه،ص 193.
[566] المصدر نفسه،ص 178 – 179.

هناك أشياء بعينها أود أن أكون أنا من أنجزها ولوبذلت كلّ ما لديّ، وقد بلغ فولتير بمأساته (محمد) الذروة، ولكني كنت أفضل أن أكون أنا من أعاد الإعتبار إلى كالاس[567]. فما هي حكاية كالاس هذا؟

(رواية موجزة لمصرع جان كالاس) ذلك هوعنوان الفصل الأول من رسالة فولتير في التسامح، كتبه من وحي مأساة آل كالاس، وبدوري سأوجز الحكاية المأساة.

جان كالاس واحد من بروتستانت فرنسا (الهيوغنوت)، يقطن في تولوز في الجنوب الفرنسي حيث ظل الصراع بين البروتستانت والكاثوليك على أشده. من بين أبنائه شاب يدعى مارك أنطوان، تخرّج من كلية القانون لكنه فشل في الحصول على وظيفة كونه بروتستانيا، فراودته فكرة التحول إلى الكاثوليكية، واعتراه الإكتئابوانغمس في السكر ومعاقرة الخمر، ثم أنهى حياته منتحرا بحبل علقه في المخزن أسفل المنزل، فاتهم والده بقتله بدافع الحيلولة بينه وبين التحول إلى الكاثوليكية، وشهد عدد غفير من شهود الزور الكاثوليك على ذلك، تمّ تعذيب جان البالغ من العمر أربعة وستين عاما بوحشية، لكنّه ظلّ مصرّا على إنكار التهمة الباطلة، فصدر الحكم بإعدامه، فتمّ وضعه على صليب وبإحدى عشرة ضربة من قضيب حديدي هشّم الجلاد أطرافه في موضعين، وبعد ساعتين من الآلام المبرحة شنق، ثمّ شدّوا جثمانه إلى خازوق وأحرق، وذلك في العاشر من مارس عام 1762 م، وصادرت الدولة ممتلكاته، واختفت زوجته وابنه الصغير وأرسلت ابنتاه الى ديرين مختلفين، وفرّ ابنه الثاني دونات الى جنيف طلبا للنجاة.

استفزت المأساة ضمير فولتير بعد أن أيقن أنّ كالاس قتل مظلوماً، فنشر كتيبا بعنوان **الوثائق الأصلية في وفاة السيد كالاس**وأهاب بالكتّاب أن يسخّروا أقلامهم لايقاظ ضمير أوروبا وإثارة شعورها، وحثّ على التبرع بالأموال لسد نفقات الحملة التي اضطلع هوبالجزء الأكبر منها، فانهالت عليه التبرعات من كل جانب، خاصة من ملكة انجلترا وامبراطورة روسيا وملك بولندا.وفي أثناء ذلك كتب ونشر **رسالة في التسامح**مخفيا إسمه. ويتساءل ديورانت عن مدى تأثير الرسالة وإسهامها في مرسوم التسامح الذي أصدره لويس السادس عشر Louis XVI سنة 1787.

كانت نتيجة حملة فولتير أن نطق مجلس الملك King’s Council في 1765/3/9 ببراءة كالاس، وأقرّ بأنّ اتهامه باطل، وعوّض الملك أرملته وأبناءه بثلاثين ألفا من الجنيهات كتعويض عن فقدهم لممتلكاتهم. ولمّا وصلت أنباء هذا الحكم الى فولتير بكى فرحاً[568].

[567] The Cambridge Companion to Voltaire, edited by Nicholas Cronk, Cambridge (2009), Pp. 5-6.

وفي الوقت نفسه من سنة 1764 وقعت مأساة مشابهة لآل سيرفن Sirven، فاضطر فولتير أن يخوض معركة أخرى، كسبها في النهاية بنقض برلمان تولوز حكم محكمة سابق، وقضى ببراءة أسرة سيرفن وأعاد إليها أملاكها، ويومها كتب فولتير: لقد استغرق صدور الحكم بإعدام هذا الرجل ساعتين واستغرق النطق ببراءته تسع سنوات[569].

وهناك مأساة ثالثة وقعت في يوليو1766 حيث أدين شاب في العشرين من عمره يدعى شيفاليه دي لابار Chevalier Le Febvre La Barre بتهمة البصق على صور القديسين وبإنشاد إبتهال بذئ إسمه لامادين La Madeleine وحكم عليه بالاعدام، وهكذا لقي مصيره بأن فصل الجلاد رأسه عن جسده بضربه بارعة جدا![570] وكاد فولتير أن يتورّط في هذه القضية بسبب قاموسه الفلسفي الذي كان لدى الشاب المجرّم وكان أعاره لأصدقائه، فآثر فولتير أن يذهب إلى سويسرا واقترح على دالمبير d'Alembert وديدرو– محرري الموسوعة الفلسفية – أن يبرحا هم وسائر الفلاسفة تحت جنح الظلام ويقيموا تحت حماية فريدريك الكبير، لكنهما لم يستجيبا له[571].

وفي غمرة ذلك الصراع المحموم العنيد أطلق فولتير شعاره المعروف: إسحقوا العار Ecrasez L'infame - والذي يعني به الدين الدوغمائي dogmatic المفضوح في أسوأ مظاهره[572]- وقد لاحظ بيورى أنّ دفاع فولتير العملي الخالي من الغرض ضدّ الإضطهاد كان أبعد أثرا وأعظم قدرا من رسالته عن التسامح التي كتبها بمناسبة قضية كالاس، فهى عمل فقير لا يقاس بما كتبه جون لوك وبييربايل، فالتسامح الذي يدافع عنه من نوع محدود، لأنه يقصر الوظائف العامة والمناصب الرفيعة على معتنقي الدين الرسمى للدولة أي الكاثوليكية[573]. ومن جهته يسجل فولغين أنّ فولتير كان بطلا من أبطال البرجوازية الفرنسية في القرن ال 18، وأننا نلمس في ميراثه الفكرى العديد من السمات التي تعكس ضيق الأفق المحتوم لأيديولوجيا هذه

---

[568] انظر فولتير، رسالة في التسامح، ص 9 – 19، وقصة الحضارة 38 / 187 – 178.

[569] ديورانت، 38 / 189 – 187 و
The Cambridge Companion to Voltaire, P. 28, Pp. 188-189.

[570] ديورانت،191-189/38 . و
The Cambridge Companion to Voltaire, p. 28.

[571] ديورانت، 191/38.

[572] The Cambridge Companion to Voltaire, P. 179.

[573] Bury, P.110.

الطبقة، فعلى الرغم من مواهبه الخارقة كان محتوما عليه أن يظلّ أسير الحدود التي فرضها عصره وطبقته على فكره[574].

وكملاحظة على الملاحظة، ليس يعاب أن يتحرك المفكر بوتيرة أبطأ من غيره من مفكري عصره مادام سائرا في النهج الصحيح والذي هوفي حالتنا هذه نهج الحرية والتسامح، نعم ربما يكون لوك – الذي أعرب فولتير عن شديد إعجابه به وخصص الفصل 13 كله من رسائله الانجليزية له- أوبايل أسرع من فولتير خطوا وأفسح، لكن فولتير لا يسير في النهج المضاد ليكون رجعيا، فكل خطوة خطاها كانت تصبّ في صالح التسامح، ولنتذكر أنّ لوك إستثنى الكاثوليك من تسامحه كما فعل بايل الشيئ نفسه، لكن فولتير الكاثوليكي أبا عن جد، الناشئ في أحضان اليسوعيين - والذين لم ينس يوما فضلهم عليه – هومن تصدى ببسالة وإنسانية فائقة في كلتا مأساتي كالاس وآل سيرفن البروتستانت، يدافع عن المخالفين في الدين، معرّضا نفسه لغضب الكهنة وغضب العامة من ابناء طائفته. و عند كلامه عن (تأثير فولتير) ختم ديورانت بالقول ونحن مدينون لفولتير أكثر من أي إنسان آخر بذلك التسامح الديني الذى يسود الآن أوروبا وأميريكا الشمالية سيادة قاطعة... ولم تجرؤ محكمة في أوروبا بعده على تحطيم جسد رجل على دولاب التعذيب لتهم وأدلة كتلك التي أدانت جان كالاس.. إذا اضطر أبناؤنا يوما ما إلى خوض معركة تحرير الفكر من جديد – وهوأمر يبدوجائزا – فليلتمسواالإلهام والتشجيع في كتب فولتير التسعة والتسعين، ولن يجدوا فيها صفحة واحدة تبعث على الملل[575]. كما يرى أنّه بفضلهوفضل شركائه تجاوزت فرنسا الإصلاح الديني منتقلة من النهضة إلى التنوير رأسا- بمعنى أن فرنسا لم تشهد حركة إصلاحية يقودها زعماء كبار على شاكلة لوثر وكلفن وزفنغلي - وربما كان هذا أحد أسباب العنف الشديد الذي رافق التغيير، إذ لم يكن هناك فترة توقف عند البروتستانتية[576].

3.19.7 روسوJean- Jacques Rousseau (1712- 1778)

معاصر فولتير الكاثوليكي، جان جاك روسو كان بروتستانيا سويسريا، لكنه كان بورجوازيا مثله، بدّل دينه إلى الكاثوليكية، مفكر مستقل ربوبي، شأن فولتير، وهوفي نظريتة المعروفة **العقد الاجتماعى** The Social Contractيرى أنّ الناس وبالأحرى الإنسان الفرد يخسر من جراء هذا العقد حريته الطبيعية، لكنّه يكسب في المقابل الحرية المدنية كما الحرية الأخلاقية بالإنصياع للقانون الذي ألزم نفسه به في الجماعة، إذ الخضوع للشهوة عبودية. وفي دولته يقترح روسودينا مدنيا، يقوم على مبادىء أساسية: الإيمان بالله، وبالجنة والنار في الآخرة، وبوجوب التسامح مع كل من يستوفي هذه المبادئ الأساسية. واضح أنّ هذا الدين المدنى دين

[574] فولغين، فلسفة الأنوار، ص 47 – 48.
[575] قصة الحضارة، 42 / 361 – 362.
[576] قصة الحضارة،42 / 362 - 361.

ربوبي، إذ لا شريعة وواجبات ومحرمات. وروسولا يترك الخيار للفرد بصدد الموقف من هذا الدين بل يرى لزاما عل كل مواطن أن يدين به وعلى الدولة أن تعاقب بالإعدام من يخرج عليه، كما أن روسودعا إلى استبعاد كل من يكفر الناس بشكل مسبق، ويقصد بذلك الكاثوليك، الأمر الذي حمل أعداءه في القرن 20 على اعتباره الأنموذج الأولي للفاشية. ولعلّ تأثّر روسوبجمهورية أفلاطون ألقى بظلاله العميقة على طروحته هذه، أمّا هل كان لميلاده ولنشأته في جنيف الكلفينية دخالة في أفكاره هذه؟ أمر لا يستبعد[577].

وعلى سبيل المقارنة بين الرجلين، فقد كان فولتير أكثر تسامحا من روسو، ولكن روسوكان أقرب إلى الجمهور كونه أكّد أكثر من فولتير على المساواة، فهووإن كان من أصول بورجوازية كفولتير لكنه عاش حياة أقرب إلى حياة متسول شقي، في حين قضى فولتير حياته في معية الكبار من الملوك والنبلاء والأثرياء. ولعل في هذا ما يشرح لماذا كان كتاب روسوإنجيل الثورة في بدايتها، فروسو- باختصار - داعية المساواة والإشتراكية والبساطة والديموقراطية.

وقد توفي فولتير وروسوفي سنة واحدة 1778 والثورة على الأبواب، يكاد يكون هديرها مسموعا على بعد إحدى عشرة سنة فقط. وقبل الثورة بنحوسنتين سيوقّع لويس السادس عشر مرسوم التسامح، وتحديدا في سنة 1787 الذي سيأتي كإلغاء لمرسوم فونتينبلوFontainebleau الصادر في عهد لويس الرابع عشر سنة 1685، وهوالمرسوم الذي ألغى مرسوم نانت، فقد ترجم مرسوم فونتينبلوبتدمير جميع المعابد البروتستانية دون استثناء وبمنع شتى صور العبادة البروتستانية سرا وعلنا، كما خيّر القسوس البروتستانت بين الإرتداد إلى الكاثوليكية أوترك البلاد في ظرف 14 يوما، فاضطر ما يزيد عن نصف مليون بروتستانتى إلى الإنضمام إلى الكنيسة الكاثوليكية، وفرّ آخرون من البلاد، ومارس البقية دينهم سرّا واستخفاءً، إذ حرّم المرسوم على عوام البروتستانت الهجرة، ولذا لما صدر مرسوم التسامح سنة 1787 أعلن عشرات الألوف من الفرنسيين المتكثلكين ظاهريا أنهم بروتستانت أومن سلالة أولئك الذين أجبروا على التكثلك. لكن مرسوم سنة 1787 أبقى على حرمان غير الكاثوليك من المناصب العامة، وإن كان منحهم جميع الحقوق المهنية الأخرى، وسمح لهم بالمهن الحرة، وأضفى الشرعية على زيجاتهم الماضية والمستقبلية، وأباح الإحتفال بخدماتهم الدينية في المنازل الخاصة.[578]

---

[577] روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي، بيروت 2011، الفصل الأخير: الدين المدنى ص 238، سترومبيرغ ص 210 – 211 و

Bury, P. 110.

[578] ديورانت، 42 / 397 و111/31 -119.

لا بأسُ، ففرنسا على موعد مع **إعلان حقوق الإنسان** عام 1789، الذي أتت به الثورة، تلك الثورة الأشهر في تاريخ العالم، والتي أتت لتقضى على الملكية والكنيسة معا مرة واحدة – وسيكون الإعلان أكثر تقدما من مرسوم 1778 بخصوص المسألة الدينية، لكنه بالقطع لن يكون الأفضل بالمطلق، فمع أنه أكّد - في المادة العاشرة منه- أنّه لا يسوغ أن يؤذى إنسان بسبب إعتقاده الديني مادام لم يسبب إضطرابا في النظام العام الذي يقرره القانون، فقد إستبقى إعتبار المذهب الكاثوليكي مذهبا سائدا، وأعطى البروتستانت حق شغل الوظائف العامة لكنه استثنى اليهود، ومن هنا عدم رضا ميرابوMirabeau (1749-1791) - خطيب الثورة وأكبر سياسي في وقته – عن عدد من الأمور في الإعلان، فالإعلان ليس إنجيل البشرية كلها بعد، بحيث يصلح لجميع شعوب الأرض مثلما تسود قوانين الكون أرجاء الطبيعة كلها، لكن الحرية والمساواة تظلان الفكرتين الأساسيتين فيه، إذ تشتملان على وتوجزان أكثر فأكثر جميع الحقوق الأخرى للمواطن والإنسان.

لاريب أنّ إعلان الحقوق هذا ألهم بكل ما أتى بعده من إعلانات تجاوزته وقدمت الأفضل، لكنه ظلّ الأسبق، وقد نظر العالم باستغراب إلى السيدة رئيسة وزراء بريطانيا مارغريت ثاتشر في تعليقها على احتفالات الفرنسيين بمرور مئتي عام على الثورة الفرنسية، حيث ذكرت أنّ تلك الثورة لم تأت بجديد على ما أتت به الماغنا كارتا Magna Carta عام 1215 وعلى ما أتى به مرسوم الحقوق Bill of Rights عام 1688.

لاريب أنّ ميرابوكان سابقاً لعصره بأشواط فسيحة حين قال: إنّ الحرية الدينية غير المقيدة بالمرة - فيما يظهر لي - مقدسة إلى الدرجة التي تبدومعها كلمة (تسامح) نوعاً من الطغيان، وذلك لأنّ السلطة التي تعطي الحق في أن تتسامح تستطيع هي نفسها ألا تتسامح[579].

3.19.8 توماس بين Thomas Paine(1737 -1809)

الإعتراض نفسه سيتكرر بعد سنين مع توماس بين Thomas Paine في كتابه **حقوق الإنسان**: ليس التسامح هوضد اللاتسامح (التعصب) intolerance، ولكنه تزييف أوتزوير له (يعني أنه تعصّب مقنع)، وكلاهما إستبداد despotism: فأحدهما يزعم لنفسه حق منع حرية الضمير، والثانى يزعم لنفسه حق منحها للناس. كما كتب بين يقول: لوأنّ أحدهم تقدّم إلى البرلمان بمشروع قانون يسمح لله بأن يقبل عباده اليهود

---

[579] Bury, Pp. 111-112

وانظر: تاريخ الحضارات العام بإشراف كروزيه، المجلد 5/ 425-436، غروتويزن، برنار، فلسفة الثورة الفرنسية، بيروت 1982، ص 155-161، وعوض، لويس، الثورة الفرنسية، القاهرة، 1992، ص 91-106.

أوالأتراك أوبمشروع قانون يمنع الله من قبولهم، لجعل كل الناس مروّعين، ولعدوا عمله ذاك تجديفاً، وحينئذ سيكشف التسامح في الشئون الدينية عن وجهه الحقيقي بلا قناع[580].

توماس بين (1737-1809) هذا لعله أكبر داعية في العصر الحديث لحقوق الإنسان وللإخاء بين البشر على اختلاف أعراقهم ولغاتهم وأديانهم، قد إختار لنفسه أن يكون عالمياً، شعاره: العالم والبشر إخوتى، وديني هوعمل الخير، وأنا أحيا للأغلبية في العالم. ورغم كونه إنجليزياً صميماً فقد أيّد استقلال أميريكا - التي كانت وقتها لا تزال مستعمرة إنجليزية – وكتب كتابه الشهير **الوعي السليم**Common Sense في يناير 1776 في أميريكا، حيث كان فيها منذ 1774، وتعرف على دعاة الإستقلال الكبار: واشنطن وجيفرسون، وقد ألهب كتابه هذا حماس الأميريكيين، وبالفعل أعلن الإستقلال في يوليو1776 م، فنشبت الحرب، وأصدر إبانها كتاب **الأزمة** ليوزع على الجيش الأمريكي المحارب، الذي كتب له النصر في النهاية، فرأى بين أنّ مهمته قد تمّت فعاد إلى وطنه 1787، فلم يلبث إلاّ يسيراً حتى شبت نار الثورة في فرنسا، وكان قائد حرس الثورة (لافييت) يعرف بين جيّداً، فقد كان لافييت متطوعاً مع الأميريكان في حربهم ضد الإنجليز. وأصدر بين كتابه **حقوق الإنسان**يدافع فيه عن الثورة الفرنسية التي أحبها وأيدها، وكرهتها حكومته الإمبراطورية، وعادتها، وطالب الأرستقراطيون الإنجليز بمحاكمة بين بتهمة خيانة الوطن، ففرّ إلى فرنسا الثورة التي عرفت له جميله فضمته إلى الجمعية الوطنية التي تقود الثورة، لكنه لم يلبث أن اختلف مع زعماء الثورة الكبار: مارا Jean-Paul Marat ودانتون Georges Danton وروبسبيرMaximilien Robespierre منكراً عليهم العنف الذى استبد بهم، كما أنكر المطالبة بإعدام الملك لويس 16 وزوجته ماري أنطوانيت Marie Antoinette مقترحاً نفي الملك إلى أميريكا التي أيّد (أي الملك) استقلالها، وإرسال زوجته إلى مصنع للغزل والنسيج، على أن تتولى الثورة تربية إبنهما ولي العهد لينشأ مواطنا فرنسيا صالحا، لكنهم خالفوه، وانتهى به الأمر إلى أن زجّ في السجن عشرة أشهر، وفي السجن بدأ في وضع كتابه الشهير **عصر العقل** The Age of Reason، بين 1794-1796 وهوكتاب تهجمي على المسيحية، حارب فيه بقوة فكرة الخلاص. فبين الذي نشأ بين أبوين مختلفي المذهب: أم انجليكانية وأب من الكويكرز لم يبق متشبثاً بالدين.

ووقع ما حدس به بين، فقد أكل الثوار بعضهم بعضاً، فقتل مارا غيلة، ثم تمّ إعدام دانتون بالمقصلة، وتبعه روبسبير. وأتى نابليون ليحكم حكماً إستبدادياً بحجة تخليص فرنسا من دائرة العنف، ولكنه قرّب بين ثم لم يلبث أن اختلف معه بسبب عزمه على في غزوإنجلترا، وقد حذّر بين نابليون أنه سيمنى بهزيمة مخزية، فالإنجليز شعب بين وهوأدرى بطباعهم واقدر على تقدير ردة فعلهم على خطوة كهذه، لكن نابليون لم يصغ

[580] Paine, Thomas, The Complete Writings, New York (1945), Vol. 1, P. 291 .

إلى نصحه ربما ظنا منه بأن حمية بين لقومه احتملته، وهكذا وجد بين نفسه مدفوعا لمغادرة فرنسا إلى أميريكا في عام 1802، وفي أميريكا أقام إلى أن قضى نحبه سنة 1809.

ومن عبارات بين القوية بخصوص التسامح الدينى قوله: إنّ واجب الحكومة تجاه الدين ينبغى أن يقتصر على حماية رجاله المؤمنين، ولست أعرف عملاً آخر للحكومة في هذا الصدد. وقد أعرب بين عن قناعته بأنّ الطغيان الديني هوالأسوأ بين سائر صنوف الطغيان، يقول: ذلك أنّ كل طغيان آخر إنما يكون محددا بحدودعالمنا هذا الذي نحيا فيه، أما الطغيان الديني فإنه يتجاوزه إلى القبر ويسعى إلى مطاردتنا إلى الأبد، هناك لا هنا، ومن أجل الله لا من أجل الإنسان، في محكمة سماوية لا أرضية[581]. ولكنّه لاحظ في الوقت نفسه أنّ الإضطهاد ليس سمة أصيلة لكل دين، لكنه دوماً السمة المميزة وبوضوح لكل الأديان القانونية law-religions أوالأديان التي نشأت بواسطة القانون[582].

بين كان مثل معظم التنويريين الكبار ربوبياً deist، فلم يكن يقيم وزنا لدين التشريعات والمحرمات وناموس الأنبياء، الأمر الذي تجلى بقوة في كتابه **عصر العقل** الذي حكم على ناشره في سنة 1797 بالسجن لمدة عام، لكن بين عاد فكتب جزءا ثالثا من **عصر العقل** لم ينشر إلا في سنة 1811، أي بعد وفاته بسنتين، فحكم هذه المرة على ناشره بالسجن ثمانية عشر شهراً وأن يربط إلى وتد التشهير Pillory مرّة كل شهر. وقد وجّه بهذه المناسبة الشاعر الكبير بيرسي بيشي شيليPercy Bysshe Shelley(1792-1822)، رسالة إلى لورد إلبنورو Lord Ellenborough الذي قام بصياغة الحكم ورد فيها: أتظنون أنكم تستطيعون هداية السيد إيتون eaton – وهوناشر الكتاب - إلى دينكم بتنغيص عيشه؟ إنكم ربما تقدرون على جبرهقهراً على الإقرار بمعتقداتكم، لكنه لن يصدقها إلا إذا أفلحتم أنتم في جعلها قابلة للتصديق، وهذا شئ فوق ما تستطيعونه، ثم أتظنون أنكم ترضون ربكم الذي تعبدونه بإستعراض حماسكم؟ إذا كان الأمر كذلك فإنّ الشيطان الذي تقرب له بعض الشعوب قرابين بشرية أقل بربرية من إله هذا المجتمع المتحضر.

وبعد ذلك وفي سنة 1819 أدين ريتشارد كارلايل Richard Carlisle بتهمة نشر **عصر العقل** وحكم عليه بالسجن لثلاث سنوات ودفع غرامة باهظة، ولما لم يقدر على دفعها مدد سجنه ثلاث سنوات أخرى، ولكن

---

581 Paine, Thomas, The Complete Writings, New York (1945), Vol. 2, P.728.
582 Ibid., Vol.1, P.293

وانظر: النقاش، رجاء، عباقرة ومجانين، القاهرة 1990، ص 89-98 و

Kaye, Harvey J., Thomas Paine Firebrand of the Revolution, NewYork. Oxford,(2000),
Hitchens, Christopher, Rights of Man: A Biography, New York,(2006).

زوجته وأخته واصلا نشر الكتاب وبيعه، فألقي بهما في السجن مع غرامة مالية، وكذلك جميع مساعدى المتجر[583].

3.19.9 فريدريك الكبير Frederick the Great(1721 – 1786)

سيكون من غير العدل ألا نشير إلى الدور الكبير - الذي اضطلع به أعظم ملوك زمانه فريدريك الكبير (المستبد المستنير) ملك بروسيا - في بسط رواق التسامح والحرية الدينية بشكل كبير - وربما غير مسبوق- فالرجل كان مثقفاً كبيراً وقارئاً للفلسفة، شاعراً ومؤرخاً، مقرّباً للفلاسفة والعلماء، وعلاقته بفولتير هي الأشهر، فقد اتصل حبلهما حتى قبل أن يرتقي فريدريك سدة الحكم، أيام كان في الرابعة والعشرين ولياً لعهد أبيه فريدريك ويليام الأول، فتبادلا الرسائل في إجلال متبادل، ثم نزل عليه فولتير في ملكه ضيفاً كريماً، فموظفاً كبيراً موقراً، إلى أن تصرم ودهما لأسباب كثيرة في عام 1753، ويوم ارتقى فريدريك العرش عام 1740، أصدر في أول شهر لحكمه أمراً ملكياً واضحاً جاء فيه: يحب التسامح مع جميع الأديان، وعلى الحكومة أن تتحقق من أنّ أحداً منها لا يجور على غيره، لأنّ لكل إنسان في هذا الوطن أن يصل إلى السماء بطريقته الخاصة.

وكان فريدريك الأكبر يرى أنّ الأخلاق الفاضلة بمعزل عن الدين وهى لا تتعارض مع أي دين من الأديان، ما يعني أنّ كل إنسان بوسعه أن يكون مواطناً صالحاً بصرف النظر عن عقيدته ما هي، وهوهنا متقدم على جون لوك ومضارع لبايل، والنتيجة المنطقية لهذا الرأي تمثلت في إطلا ق الحريات الدينية تماماً، لا فرق بين بروستانتى وكاثوليكى، حتى أنه عنّ له أن يسمح بدخول المهاجرين المسلمين إلى بعض أرجاء مملكته.

وتبلورت هذه السياسة في **دستور بروسيا الإقليمى**Prussian Territorial Code عام 1794 م الذي ضمن حرية الضمير للأديان الرئيسة الثلاثة: اللوثري والاصلاحي والكاثوليكي، فاحتلت ثلاث كنائس المكانة التي تشغلها الكنيسة الإنجليكانية وحدها في انجلترا، ولم تبدأ سائر الولايات الألمانية التحرك في الإتجاه الذي اختطته بروسيا إلى أن تمّ تعديل معاهدة وستفاليا بقرار من الإمبراطورية الرومانية المقدسة في عام 1803. وهكذا قبل أن تنشأ الامبراطورية الألمانية الجديدة في عام 1870 كانت الحرية قد تأسست في جميع أرجاء ألمانيا. بل إنّ ديورانت يؤكد أنّ الحرية الدينية في مملكة فريدريك قد شملت إلى جانب المسيحيين المسلمين

---

[583] Bury, Pp.172-174.

والموحدين بل والملحدين، على أنه كان هناك قيد واحد على هذه الحرية، فحين كان الجدل الديني ينقلب إلى السب أوالعنف الشديدين كان فريدريك يخمده كما يخمد أيّ خطر يهدد السلم الداخلي[584].

3.20 عالم جديد متسامح وشجاع

نحن الآن تحت الشمس، نسبخ في بحر أشعتها الغامرة، نتنفس حرية، ونستنشق تسامحا، بعد أن قضينا مئات السنين في الكهوف والمغاوير، في رطوبة وظلام مرعبين. يا لها من ملحمة تُحكى وتُروى للأجيال. من اليوم ما سنظل نقابله هوإنطلاق الفكر وتحليقه في أجواء جديدة حراً في عنفوانه، عنيفا في حريته، كريماً في إنجازاته وعطاءاته، مدهشاً في ريادته وفتوحاته، لقد اقتصرنا تقريبا على إنجلترا وفرنسا ، ولم نُعَرِّج على غيرهما إلاَّ لماماً، فلم نمر بالتنوير الألماني ولا الهولندي ولا الإسباني، وذلك لسببين: الأول: أنَّ التنوير أصله إنجليزي، ولكنه تفتح بالغاً أقصى مدياته في فرنسا، وقد كان ألمع وأنشط التنويرين من هذين البلدين في العموم، والثاني: أنَّ طبيعة بحثنا وحدوده لا تسمح بمثل هذا التقصي الشامل الذي يحتاج إلى دراسة بحيالها .

ثم إننا آثرنا أن نقف عند هذه المرحلة التاريخية دون أن نوغل في القرنين التاسع عشر والعشرين، ما كان سيكلفنا أن نخوض محيطاً هائلاً من الأسماء والمذاهب والأفكار والمنجزات، ومرة أخرى، هذا خارج عن نطاق بحثنا .. يكفي أننا وضعنا أقدامنا على الطريق الصحيح، وهوطريق لاحب ممتد يقود من سلكه إلى ما لم نتقصه من سائر فصول الملحمة، شخوصاً وأفكاراً.

على أنَّ من السذاجة أن يظن المرء أنَّ التاريخ بلغ نهايته فيما يخص الحريات والتسامح بأشكاله المختلفة : الديني والسياسي والإجتماعي والثقافي، وتوشك أن تكون كل مقولات النهايات مقولات ساذجة غريرة، لكن التاريخ وإن لم يبلغ نهايته فقد عرف بدايته وحدَّد طريقه.

وإذا كان التقدم المادي (التقني) يأخذ على الدوام خطاً ممتداً متقدماً لا عكوسا irreversible، بمعنى أنَّ من المستحيل أن يأتي يوم على البشرية تؤثر فيه ركوب الحمار والعربة على وسائل المواصلات العصرية من طائرة وقطار وسيارة، أوتترك البريد الإلكتروني والهاتف المحمول لتعود إلى الحمام الزاجل، فإن الأمر – للأسف – ليس – دائما - على هذا النحوفيما يتعلق بالشأن الإنساني، فخط التقدم هنا لا يتمتع بحصانة

---

[584] Robertson, A Short History, Vol. 2, Pp.272—274و Bury, Pp. 120-121
وقصة الحضارة 37/71-78.

اللاعكوسية irreversiblity، فالتاريخ يعلمنا أن هذا الخط الثاني يمكن أن ينعكس - في بعض الأوقات - وبشكل مأساوي بل كارثي، وتاريخ الفاشية والشيوعية والنازية شواهد قريبة فاقعة[585].

وكأمثلة تعمل على نطق أضيق وأقل كارثية، تؤكد أن قوس التسامح لم يغلق وأن معارك إرتدادية لا تزال تقع هنا وهناك، نشير إلى عزل شتراوس David Strauss(1808-1874) من منصب الأستاذية في توبنغن Tübingen وقد تحطمت بذلك حياته، وما ذلك إلاَّ لتجرؤه على تأليف كتابه **حياة يسوع** Das Leben Jesus سنة 1835 والذي جرّد فيه المسيح من كل عنصر سماوي، ومثله إرنست رينان Renan Ernest(1823-1892) الذي لم يقلّ كتابه **حياة المسيح**Vie de Jesusأثراً عن كتاب شتراوس، فقد فقد هوالآخر كرسيه في الكوليج دي فرانس.

كما طرد بوخنر Ludwig Büchner(1824-1899) من توبنغن عام 1855 بسبب كتابه **القوة والمادة** Kraft und Stoff الذي بيّن فيه للرأي العام عبثية التفسيرات الخارقة للطبيعة (الغيبية) supernatural للعالم. وأوشك إرنست هيكل Ernst Häckel (1834-1919) هوالآخر على فقدان منصبه في يينا Jena. أما القس الفرنسي الكاثوليكي ألفرد لوازي Alfred Loisy (1857- 1940) الأستاذ بجامعة الروم الكاثوليك بباريس فقد عُوقِب بالحرمان الأكبر major excommunication عام 1907 لكونه تجاسر على قراءة الكتاب المقدس من زاوية جديدة ساهم بها مساهمة كبرى في مسير ما عُرف بـ"الحركة التحديثية" modernism، وهي الحركة التي يعتقد البعض أنها أخطر أزمة في تاريخ الكنيسة منذ القرن 13م[586].

لكن عالم الحريات والتسامح الجديد صير مثل هذه الوقائع في حكم الإستثناءات، بعد أن كانت هي القاعدة والحرية استثناء، هذا هوبالتحديد الفرق الذي يهدي إلي خط التاريخ.

في الماضي كان النضال من أجل الحد الأدني من الحريات، والتسامح، حتى بلغنا مرحلة يقف فيها ميرابومتبرماً حتى بالتسامح، طامحاً إلى ما هوأكرم من التسامح، ما وراء التسامح، ويكتب فيها غوته Goethe ببلاغته التي لا تُضاهي:" إنَّ التسامح ينبغي أن يكون – بالمعنى الحرفي – موقفاً مؤقتاً، يجب أن نتجاوزه إلى الإعتراف والتقدير [للآخر ولما لديه] acknowledgement and appreciation، أما أن تتسامح مع إمرىء ما فهذا يعني أنك تهينه"[587].

---

[585] قارن ب : دوبريه، ريجيس وزيغلر، جان، كي لا نستسلم، بيروت 1995، ص 38 و46 و48.

[586] Bury, Pp.198-199 وWhite, Pp.360-364.

[587] Goethe, The Maxims & Reflections of Goethe, New York (1906), P.137 .

وبثقوبية ساطعة يجعل توماس بين التسامحَ تزويراً وتقنيعاً للتعصب، أي إخفاء له، فمعنى أن أتسامح أنَّ الأمر عائد إليَّ متوقف على رغبتي و حالتي المزاجية، لا أنه حق طبيعي للجميع لا يملك أحد أن يصادره، تماماً كما لا يحق لأحد أوبالأحرى: لا معنى لأن يقول أحد: سأعطيك الحق بأن تشعر بما تشاء وأن تحب ما تشاء وأن تكره ما تشاء، ولذا يظل التسامح يحمل نقيضه على الدوام، وهذا ما كان يخشاه بين الذي طمح إلى أن نبلغ مستوى كذاك الذي بلغه جون ستيوارت مل من بعد، والذي تجلّى في كلمته الخالدة : " إن إجماع البشرية قاطبة على رأي ما لا يعطيها الحق في إسكات صوت فرد واحد يخالفها الرأي بأكثر من حقه في إسكات البشرية بأجمعها لوأعطي سلطة تخوله ذلك"[588] ، فهذا حقه الذي يعادل تماماً حقه في الوجود.

وفي القرن العشرين رأينا عشرات كبار المفكرين والفلاسفة يُعربون عن تبرمهم من مصطلح التسامح وحمولاته الثقافية والإجتماعية التسلطية المختلفة - في استمرار معمق لما سجله ميرابووبين وغوته– فهربرت ماركوزه – Herbert Marcuse (1898-1979) - من كبار أعلام مدرسة فرانكفورت - في مقالة له بعنوان: التسامح القمعي repressive tolerance رأى في التسامح كما هومطروح حالة من حالات اللا مبالاة تؤدّي إلي التواطؤ مع السلطة، إنه مفهوم للتسامح سمح بخدمة قضية القمع والإضطهاد[589]، و يقصد ماركوزه الى بيان ان الجمهور اذا لم تتح له الفرصة الكافية لتكوين رأيه بعيدا عن تحكم وسائل الإعلام و سيطرتها فقد تخدم حرية الكلام مصالح ذوي النفوذ فحسب، و يشابه ذلك في تأثيره الرقابة القمعية في مجتمع استبدادي[590].

من جهته يرى جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) أن الأصل الديني لفكرة التسامح ألقى بظلالهو ترك أثره السلطوي عليها ، فالآخر ليس مقبولا كشريك متكافئ equal partnerبل فقط كتابعsubordinated، و هكذا بقى التسامح شكلا من اشكال الإحسانa form of charity[591].

في حين رأى كارل بوبر Karl Popper(1902-1994) أنَّ التسامح في الغرب المعاصر قد بُولغ فيه، وأنه بلغ درجة صار يهدد معها نفسه والحرية جميعاً، لأنه بُسط ليشمل حتى أولئك الذين يجادلون لنشر أفكار وأيدولوجيات اللاتسامح، ما عُرف بمفارقة التسامح عند بوبر Popper's Paradox of Tolerance وفي

---

[588] Mill, J.S, On Liberty, London,(1864), P.33.

[589] A Critique of Pure Tolerance, Wolff, Moore, and Marcuse,Boston (1965), Pp. 81-117.

[590] ووربيرتن، نايجل، حرية التعبير: مقدمة قصيرة جدا، القاهرة 2013، 15.

[591] Borradori, Giovanna, Philosophy in a Time of Terror, Chicago/London 2003, P. 16.

ذهنه - وعلى لسانه - نماذج لينيين وستالين وموسوليني وهتلر[592]، ولا نملك إلاَّ أن نوافق على وجهة نظر بوبر هذه في جملتها، لكن مع التنبيه والتأكيد على أنَّ الأضرار الناجمة عن اللاتسامح مؤكدة، وهي في أغلب حالاتها فورية – آخذين في الإعتبار أن بوبر ليس مطلقاً من دعاة اللاتسامح- في مقابل الأضرار الناجمة عن التسامح فهي أقل فداحة، وفي الأغلب ليست فورية .

وبصرف النظر عن نقاط الإلتقاء والإفتراق بين وجهات النظر المختلفة، فسنظل - حتماً وكما كنا على الدوام– بحاجة إلى حِسّ نقدي مرهف يخفف من عمى الحماس وغلوائه، ويحصننا ضد وهم امتلاك الحقيقة المطلقة، فهذا – بالضبط - هوجذر كل الشرور بما فيها التعصب والكراهية، تماماً كما أنَّ جذر التسامح والإنفتاح يكمن في البحث عن الحقيقة بتواضع المستند إلى إدراك محدوديتنا ونسبيتنا، ومن هنا قلت مرة: التواضع سيصون العالم، مقابلة لكلمة الرائع ديستويفسكي في **الأبله**:الجمال سيصون العالم. مع إدراكي القوي لما في التواضع من جمال أخّاذ.

ما الذي كلّف البشرية أن تنكص - ولمدة تجاوزت العشرة القرون- عن مكتسباتها التي لم تكن لتعد إلاَّ بالخير والسلام للجميع، ثم إنها بعد أن تكبدت أفدح الخسائر ودفعت أبهظ الأثمان عادت لتقرر ما سبق لها أن قررته منذ البداية؟ ففي الوقت الذي أعدم المسيحيون أسقف أفيلا Avila بريسيليان Priscillian (340 – 385م) في إسبانيا بتهمة الزندقة، وجّه الديبلوماسي والخطيب الوثني ثيميستيوس Themistius (317 – 390م) خطاباً إلي الإمبراطور فالينس Valens يحضه فيه على إلغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد أعدائه من المسيحيين جاء فيه:

إنَّ سلطة الحكومة لا تستطيع التأثير الفعال على المعتقدات الدينية للأفراد، وإنَّ الإكراه لا يقود إلاَّ إلى التظاهر الكاذب بالإيمان، يجب أن يُرَخص لكل عقيدة ودين، وأما الحكومة المدنية فواجبها أن تسعى في الصالح العام لجميع الأفراد ممن اعتقاداتهم مستقيمة ومنحرفة أيضاً orthodox and heterodox، إنَّ الله نفسه ليظهر لنا بوضوح أنه يرغب أن يعبده الناس بطرق مختلفة، إنَّ هناك سبلاً كثيرة يستطيع بها المرء الوصول إلى الله[593]. كما وجه ثيميستيوس خطابا إلى الإمبراطور يوفينياس Jovian

[592] Popper, Karl, Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit, in; Auf der Suche nach einer besseren Welt, München, Zürich, 1999, S. 303-328..
[593] Bury, P.55.

(Flavius Jovianus Augustus) (حكم 363-364) ذكّر فيه الإمبراطور بأنه بإعطائه الحرية الدينية للجميع فإنه يقلد الله نفسه الذي وضع في قلب البشر ميلا طبيعيا إلى الدين تاركا لكل امرئ أن يختار بملء إرادته طريقة عبادته إياه[594].

وقد رأينا الملك فردريك الأكبر في عام 1740 يقول: لكل إنسان في هذا الوطن أن يصل إلى الله بطريقته الخاصة. أما فولتير فكتب يقول عن إنجلترا: هذه بلد الطوائف، والرجل الإنجليزي باعتباره حراً يسلك إلى السماء الطريق الذي يختاره[595]، ومن المرجح أن يكون فردريك وفولتير قد وقفا على كلمة ثيميستيوس، من وراء أزيد من 1300 سنة .

وقد كنا رأينا الإمبراطور الروماني طيباريوس Tiberius (42 ق. م- 37 م) يقول: إذا شعرت الآلهة أنها أهينت فلتتفضل أن تقتص لنفسها. ثم رأينا جون لوك (1632 – 1704) يكتب بأنه لوكان من اللازم أن يُحمل الكفار على اعتناق المسيحية بالقوة لكان من الأيسر أن يتولى الله نفسه هذه المهمة، فيبعث إليهم فيالق من السماء. وهذه المرة بفارق 1700 سنة.

وفيما بين ذا وذاك وقع الإنكسار سواء من الوثنيين في حق المسيحيين، أوالمسيحيين في حق الوثنيين كما في حق أنفسهم، أعني في حق مسيحيين اختلفوا كثيرا أوقليلا، وأيضاً في حق اليهود والمسلمين، وهوانكسار يجدُ أسبابه – التي لا تبرره على كل حال– في أمور شتى لكن يبقى أهمها – ربما – الإفتقار إلي التواضع الناشىء عن إدراك طبيعتنا كبشر محدودين ومعرضين للغلط، والذي يقود بدوره إلى التسامح مع الآخرين أصابوا أم أخطأوا، فالتسامح ليس مشروطاً بالصواب ولا مقيداً بالتطابق وإلاَّ فَقَدَ دلالته الأولى[596]، التسامح متشبع بروح فولتير القائل: أحبوا الحقيقة واعذروا الخطأ .Love truth - and pardon error[597]

حين نضلُّ الطريق إلى عنواننا نضطرُ أنْ نقطع مسافات زائدة عبثية، يذهب فيها هَدَراً الجهد والوقت، لكن من الصحيح أيضاً أن ما كبّدنا ثمناً باهظاً يضطرنا إلى تقديره كما يستحق، ومن ثم الدفاع عنه ببصيرة.

---

[594] لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح، ص 75.

[595] قصة الحضارة، 36/ 186.

[596] قارن بفولتير: رسالة في التسامح. وب:

Popper, Karl, Auf der Suche nach einer besseren Welt, p.306.

[597] لعل جذر هذه القولة النبيلة موجود عند كاستيليوفي دفاعه عن الخطأ البرئ Innocence of error.

الباب الثاني: حرية الإعتقاد في الإسلام

الفصل الأول: تقرير القرآن لحرية الاعتقاد

تمهيد

القرآن هوالنص المؤسِّس للإسلام، يتمتع بأولية وبأولوية على السنة النبوية – أقوالاً وأفعالاً وتقريرات – التي تحددت مهمتها الرئيسة في بيانه وإيضاحه، ولكون الرسول – في الإعتقاد الإسلامي– معصوماً في شؤون البلاغ فقد أُلحقت السنة بالقرآن فاعتبرت نصاً مؤسساً وأولياً.

أما المدونات المختلفة المشتملة على مذاهب وأراء علماء المسلمين – على اختلافهم بمن فيهم أصحاب الرسول أنفسهم – فهي نصوص شارحة ثانوية، ليس لها ذلك الاعتبار الذي يَحظى به النص المؤسس بحال، ومن هنا كانت حرية العلماء أوسع بمراحل إزاء آراء نظائرهم من العلماء الآخرين، التي لن تخرج في نهاية الأمر عن كونها فهماً خاصاً في النص المؤسس، لا قداسة له، كما أنه لا يتمتع بطابع القطعية ومن ثمَّ الإلزام. وعليه فإنَّ الاستناد المباشر للنص المؤسس في استقصاء موقف الإسلام من موضوعة البحث (حرية الاعتقاد) يَحظى بأهمية خاصة، تكسبه موثوقية وصلابة. لكن يعترضُ هذه المهمة خَطَرُ (الموسوطية)، أعني انتقاء الآيات وَفق فهم سابق متحيز، يصرفها عن معانيها ودلالاتها الأصلية إلى أخرى قد لا تكون داخلة أصلاً في حيز المُفَكَّر فيه في عصر النزول – أي عصر نزول القرآن– وتحاشياً للوقوع في هذا المحظور المنهجي :

1- فقد تم توزيع الآيات المستشهد بها على مجموعات محددة بأغراض جزئية مفصلة، ما يساعد على التفحص الدقيق لمدى المطابقة بين العنوان والمضمون .
2- اقتصر البحث في المرحلة الأولى على السوق المجرد للآيات، دونما انخراط في تعليق من أي نوع فيما عدا عنونة المجموعات، أملاً في تقمص حالة قراءة بكرية، أي حالة مَن يقرأ النص القرآني بصدد الموضوع المبحوث لأول مرة مع كونه أيضاً من غير المسلمين، في محاولة للإقتراب/ لمتاخمة حدود الموضوعية واللاتحيز – بقدر الوسع، حيث إنَّ الفكاك بالمطلق من ذلك أمر مستحيل، وذلك لاعتبارت منهجية أضحت معروفة للدارسين.
3- وعليه سوف يُصدم المسلم التقليدي بمجموعة من الآيات اعتاد أن يتلوها وأنِسَ بسماعها عبر حياته، تجرده من الحصرية exclusivity الكسولة التي توهمه أنه هووحده محل رضا الله وتكريمه وبالتالي أنه الأحق – دون سواه – بالفوز والنجاة يوم القيامة، وهي نتيجة ما كان يمكن حتى مجرد التفكير بها لولم يتم تقصي الآيات بعيداً عن التحيزات السابقة وبمنجاة من القرارات الأحادية التي ظل الخطاب العلمائي - عبر العصور- يعيد إنتاجها على أنها جزء من عقيدة المسلم لا يمكن تخطيه أوالتشكيك فيه.

4- تمت معالجة هذه الآيات من منظور دياكروني diachronic يلحظُ أثر عامل الزمن، وذلك بتفحص درجة التغير أوالإنزياح – إنْ وُجد– في الخطاب القرآني – المتعلق بموضوع البحث– المدني مقارناً بالمكي، فهناك من يجادل أنَّ القرآن ليس استثناءً من سائر الكتب المقدسة، وبالتالي فالإسلام ليس استثناء من الأديان – خصوصاً التبشيري منها– التي علَّمنا درس التاريخ أنها تجنح إلى التساهل والتسامح وتدعوإلى إطلاق حرية الإعتقاد والتدين لشتى الأطراف، لكن في حال بدايتها وضعفها، أما حين تساعدها الظروف فتقوى وتصير ممتلكة للسلطة التي تقدر بها على اضطهاد الآخرين وإقصائهم فإنها تتخلى عن تسامحها ولينها.

وكذلك يجادل هؤلاء بأن خطاب التسامح والصفح والحرية في القرآن هوخطاب القرآن المكي – في مرحلة الإستضعاف والقلة– بينما جَنح القرآن المدني – في مرحلة القوة والمنعة– إلى خطاب العنف والسيف والإقصاء.

1 تصنيف الآيات القرآنية المقررة لحرية الإعتقاد

1.1 المجموعة الأولى: إختلاف الناس سنة ماضية

آيات دالة على أنَّ اختلاف الناس في باب الإعتقاد مشيئة إلهية قَدَرية وبالتالي فهوسُنّةٌ ماضية إلى يوم القيامة[598].

1- (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوشَاء اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوشَاء اللَّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ)[599].

2- (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوشَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[600].

---

[598] المشيئة القدرية تقابلها المشيئة الشرعية، ويفرق بينهما في العادة بأنَّ المشيئة الشرعية – والتي تنعكس في، وتعبِّر عنها النصوص الشرعية- يلزم منها محبة الله ورضاه من جهة، ومن جهة أخرى يمكن للمكلفين باختيارهم أن يمتثلوا لها كما يمكنهم أن يخالفوها فيقعوا بذلك في المحظور الشرعي. أما القدرية فنافذة لا يمكن مخالفتها، ولا تعبد بالقدري، إنما التعبد بالشرعي. ومما ينقسم إلى قدري كوني أوتكويني وشرعي: الأمر، والإرادة (المشيئة) والإرسال والتحريم، والقضاء، والبعث وغيرها (راجع مجموع الفتاوى لابن تيمية 11/ 265- 271).

[599]البقرة 253.

3- (وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوسُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوشَاء اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ)[601].

4- (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُووَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ . وَلَوشَاء اللَّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ)[602].

5- (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوشَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ)[603].

6- (وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)[604].

7- (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ)[605].

8- (وَلَوشَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ . إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)[606].

9- (وَلَوأَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوقُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوكُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَل لِّلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّويَشَاء اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلاَ يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ أَوتَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ)[607].

10- (وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوشَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ)[608].

11- (وَلَوشَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)[609].

12- (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلا يُنَازِعُنَّكَ فِي الأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُّسْتَقِيمٍ)[610].

13- (وَلَوشِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)[611].

---

[600] المائدة 48.
[601] الأنعام 35.
[602] الأنعام 106- 107.
[603] الأنعام 149.
[604] يونس 19.
[605] يونس 99.
[606] هود 118- 119.
[607] الرعد 31.
[608] النحل 9.
[609] النحل 93.
[610] الحج 67.

14- (وَلَوشَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ)[612].

1.2 المجموعة الثانية: الفصل بين الناس يوم القيامة لا في الدنيا

وهي تبع للمجموعة الأولى، آيات تدل على أنَّ الفصل والحكم النهائي بين الناس في اختلافاتهم العقدية ليس في هذه الدار الحاضرة بل في الآخرة .

1- فيوم القيامة سمي بـ"يوم الفصل" كما في (وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ، هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ)[613]. و(إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ)[614]. و(وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ . لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ . لِيَوْمِ الْفَصْلِ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ، وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ)[615]. و(هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالأَوَّلِينَ)[616]. و(إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا)[617].

2- وقد وصف اله تعالى نفسه بأنه خير الفاصلين (قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوخَيْرُ الْفَاصِلِينَ)[618].

3- (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)[619].

4- (إِنَّ رَبَّكَ هُويَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)[620].

5- (أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[621].

6- (لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)[622].

---

[611] السجدة 13.
[612] الشورى 8.
[613] الصافات 20-21.
[614] الدخان 40.
[615] المرسلات 11- 15.
[616] المرسلات 38.
[617] النبأ 17.
[618] الأنعام 57.
[619] الحج 17.
[620] السجدة 25.
[621] الشورى 21.

7- (وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)[623].

8- (إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[624].

9- (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكَفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا . الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ اللَّهِ قَالُواْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُواْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً)[625].

10- (قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَخَيْرُ الْفَاصِلِينَ . قُل لَّوأَنَّ عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ)[626].

11- (... حَتَّىَ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ، ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَهُوأَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ)[627].

12- (وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُواْ حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)[628].

13- (قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل، وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىَ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَخَيْرُ الْحَاكِمِينَ)[629].

14- (إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)[630].

---

[622] الممتحنة 3.
[623] البقرة 113.
[624] آل عمران 55.
[625] النساء 140- 141.
[626] الأنعام 57- 58.
[627] الأنعام 61- 62.
[628] يونس 93.
[629] يونس 109.

15- (الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ . وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ)[631].

16- (وَهُواللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُولَهُ الْحَمْدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[632].

17- (قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)[633].

18- (ذَلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ)[634].

19- (وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ)[635].

20- (فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ، أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ)[636].

21- (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون)[637].

22- (وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ . قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لا يَنفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلا هُمْ يُنظَرُونَ، فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانتَظِرْ إِنَّهُم مُّنتَظِرُونَ)[638].

23- (قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوالْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ)[639].

24- (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوشَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[640].

---

[630] النحل 124.
[631] الحج 56- 57.
[632] القصص 70.
[633] الزمر 46.
[634] غافر 12.
[635] الشورى 10.
[636] التين 7- 8.
[637] البقرة 113.
[638] السجدة 28- 30.
[639] سبأ 26.

25- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)[641].

26- (قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُورَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[642].

27- (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَلَكِن ذِكْرَى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ)[643].

28- (وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ)[644].

29- (إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ . ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ)[645].

30- (وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ . وَآتَيْنَاهُم بَيِّنَاتٍ مِّنَ الأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُون)[646].

31- (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ)[647].

32- (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ)[648].

---

[640] المائدة 48.
[641] المائدة 105.
[642] الأنعام 164.
[643] الأنعام 68- 69.
[644] المؤمنون 117.
[645] الغاشية 25- 26.
[646] الجاثية 16- 17.
[647] هود 110.
[648] فصلت 45.

1.3 المجموعة الثالثة: الإكراه منهج الكفار و المؤمنون ضحاياه

آيات تنفى الإكراه في الدين وتستنكره وتبين أنه منهج الكفار وأشياعهم لا الرسل وأتباعهم، فقد توسل الكفار بالقهر والتعذيب والتذبيح والرجم والإخراج من الديار وغير ذلك لثني المؤمنين عن دينهم.

1- (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)[649].

2- (وَلَوشَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ)[650].

3- على لسان نوح (قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّيَ وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ)[651].

4- (قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَولَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوكُنَّا كَارِهِينَ)[652].

5- (مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[653].

6- كما قال قوم شعيب له (قَالُواْ يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ)[654].

7- وآزر قال لإبنه إبراهيم (قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا)[655].

8- وموسى قال لشيعة فرعون (وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَن تَرْجُمُونِ)[656].

---

[649] البقرة 256.
[650] يونس 99.
[651] هود 28.
[652] الأعراف 88.
[653] النحل 106.
[654] هود 91.
[655] مريم .46.
[656] الدخان 26.

9- وأصحاب القرية " أنطاكية" قالوا لرسلهم: (إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ)[657].

10- وقال أحد الفتية " أصحاب الكهف عن قومه المشركين: (إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَويُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا)[658].

11- وقوم نوح قالوا له (قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ)[659].

12- وقد ورد في القرآن في غير موضع تقتيل وتذبيح فرعون لمن آمن مع موسى (وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاء مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ)[660].

13- كما أنَّ سورة البروج عرضت لمحرقة مروعة تعرض لها جماعة كبيرة من المؤمنين على أيدى خصومهم، وللمفسرين أقاويل شتى في تعيين الجانبين (قُتِلَ أَصْحَابُ الأُخْدُودِ، النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ، إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ، وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ، وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلاَّ أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ، الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)[661].

14- (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَا أَولَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ)[662].

15- وقال قوم شعيب له: (قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَولَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوكُنَّا كَارِهِينَ)[663].

16- وعن لوط وأتباعه (فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلاَّ أَن قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ)[664]. و(وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلاَّ أَن قَالُواْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ)[665].

---

[657] يس 18.
[658] الكهف 20.
[659] الشعراء 116.
[660] البقرة 49.
[661] البروج 4- 9.
[662] إبراهيم 13.
[663] الأعراف 88.
[664] النمل 56.
[665] الأعراف 82.

17- وعن قبيل من بنى إسرائيل في زمن طالوت وداوود (أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُواْ قَالُواْ وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ)[666].

18- وعن إخراج الرسول من مكة (وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لاَّ يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلاَّ قَلِيلاً)[667]. و(وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْيَقْتُلُوكَ أَوْيُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)[668].

و(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاء مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ)[669].

19- وعن المؤمنين من أتباع محمد (الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ)[670].

وفي معناها: (فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوأُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُواْ وَقُتِلُواْ لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّن عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ)[671].

و(لِلْفُقَرَاء الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)[672].

و(إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[673].

---

[666] البقرة 246.
[667] الأسراء 76.
[668] الأنفال 30.
[669] الممتحنة 1.
[670] الحج 40.
[671] آل عمران 195.
[672] الحشر 8.

و(وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ)[674].

و(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوكَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[675].

20- وأما اضطهاد الأنبياء والرسل مادياً أومعنوياً، فما من نبي أورسول إلاَّ تعرَّض لشيء من ذلك قلّ أوكثُر من التهديد والسخرية إلى التعذيب والقتل، فإبراهيم أُلقى في النار فنجاه الله منها، كما في سورة الأنبياء (قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ . قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ . وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الأَخْسَرِينَ)[676].

و(فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلاَّ أَن قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوحَرِّقُوهُ فَأَنجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)[677].

ومن قبل سُخرَ بنوح وهُدد بالرجم لكن حال الطوفان بينهم وبين ما يشتهون (وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُواْ مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ)[678].

و(قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ)[679].

وقد هدد فرعون موسى بالسجن (قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ)[680].

وأما عيسى فقد ائتمر به لقتله على الصليب، وظاهر القرآن أنَّ الله أكرمه فنجاه من هذا المصير (إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[681].

---

[673] الممتحنة 9.
[674] البقرة 191.
[675] البقرة 217.
[676] الأنبياء 68- 70.
[677] العنكبوت 24.
[678] هود 38.
[679] الشعراء 116.
[680] الشعراء 29.

و(وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا . بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا)[682].

وسواء صُلب على ما يعتقد النصارى أم لم يُصلب كما هواعتقاد المسلمين فالمقصود حاصل، وهوأنَّ الكفار كانوا يتوسلون الإضطهاد لصد الأنبياء والرسل عن دينهم، ومحمد لقى من صنوف الأذى ما سجله القرآن كاتهامه بالسحر والكهانة والجنون والكذب والإفتراء على الله إلى غير ذلك، فضلا عن إخراجه من بلده مكة[683].

1.4 المجموعة الرابعة: الإنسان كائن حر مختار و مسؤول

وهي مترتبة على ولازمة من المجموعة الثالثة، آيات تدل على أنَّ الإنسان حُرٌ في إختيار الدين الذي يشاء، إنْ شاء آمن وإنْ شاء كفر، وأنه يتحمل مسؤوليته كاملة أمام الله تعالى عن اختياره.

ولكون هذه الآيات كثيرة، فقد آثرنا أن نسوق أشهرها وأظهرها دلالة على المقصود:

1- (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ، لا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)[684].

2- (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءتْ مُرْتَفَقًا)[685].

3- (مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً)[686].

4- (قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ . وَالَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[687].

---

[681] آل عمران 55.
[682] النساء 157- 158.
[683] انظر على سبيل المثال: يونس 38، وهود 13 و35، والأنبياء 5، والسجدة 3، والأحقاف8، والشورى24، والأنبياء3، وسبأ43، والصافات15، والقمر2، والمدثر24، وص4، والصافات 36، والطور30، والحاقة41- 42.
[684] الكافرون 1- 6.
[685] الكهف 29.
[686] الإسراء 15.

5- (فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوالسَّمِيعُ الْعَلِيمُ)[688].

6- (فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ)[689].

7- (وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُواْ اللَّهَ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا)[690].

8- (قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ)[691].

و(قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ)[692].

9- (أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ، وَأَنِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ، إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)[693].

و(وَقَالَ مُوسَى إِن تَكْفُرُواْ أَنتُمْ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ)[694].

10- (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوأَهْدَى سَبِيلاً)[695].

و(وَأَنْ أَتْلُوالْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ)[696].

11- (مَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ)[697].

---

[687] البقرة 38- 39.
[688] البقرة 137.
[689] آل عمران 26.
[690] النساء 131.
[691] الأنعام 104.
[692] يونس 108.
[693] هود 2- 4.
[694] إبراهيم 8.
[695] الإسراء 84.
[696] النمل 92.

12- (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ)[698].

13- (وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُومُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ، وَمَن كَفَرَ فَلا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)[699].

14- (هُوالَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلاَّ مَقْتًا وَلا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلاَّ خَسَارًا)[700].

15- (إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)[701].

16- (قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي، فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلا ذَلِكَ هُوالْخُسْرَانُ الْمُبِينُ)[702].

17- (إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا، إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)[703].

18- (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا)[704].

19- (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى . وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى . وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالأُنثَى . إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى . فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى . وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى . فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى . وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى . وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى . فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى . وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى . إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى . وَإِنَّ لَنَا لَلآخِرَةَ وَالأُولَى . فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى . لا يَصْلاهَا إِلاَّ الأَشْقَى . الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى . وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى . وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى . إِلاَّ ابْتِغَاء وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى . وَلَسَوْفَ يَرْضَى)[705].

---

[697] الروم 44.
[698] لقمان 12.
[699] لقمان 22- 23.
[700] فاطر 39.
[701] الزمر 7.
[702] الزمر 14- 15.
[703] الإنسان 2- 3.
[704] الشمس 7- .10.
[705] الليل 1- 21.

20- (إن هذه تذكرة فمن شاء الله اتخذ إلى ربه سبيلا)[706] (كلا إنه تذكرة فمن شاء ذكره)[707] (إن هوإلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم) [708]، ومثلها آيات كثيرة معروفة مواضعها.

1.5 المجموعة الخامسة: مناشدة العقل و ذم التقليد و الإغراء بالتفكر و التبصر.

ولها علاقة واضحة بالمجموعة الرابعة، وهي آيات تحث على الإستقلال في التفكير بمجافاة التقليد والآبائية، واعتماد التعقل والنظر والبحث الحر والتبصر والاعتبار والمقارنة، فهذا ما يجعل الإنسان حرا حقا في تفكيره واختياره وبالتالي مسؤولا، وهذا الضرب من الآيات كثير كثرة تعز على الإستقصاء، ويمكن لمن شاء الإستعانة بالمعجم المفهرس لمحمد فؤاد عبد الباقي أوبالبرامج الالكترونية المتخصصة في البحث في آيات القرآن للوصول إليها عبر الكلمات المفتاحية من مثل عقل وفكر وعبر ونظر وذكر وسير (السير في الأرض) وكلمة آباؤنا وآباءنا ، ونحوذلك.

1.6 المجموعة السادسة: وظائف الأنبياء و الرسل.

آيات تحصُر وظائف الرسل ومهامهم في التبليغ بالنذارة والبشارة والدعوة والوعظ والمجادلة بالتي هي أحسن، دون إلجاء أوإكراه، وتنفي عن الرسل أن يكونوا وكلاء على الناس أوحفظاء أوما في هذا المعنى .

1- (... وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ ...)[709].

2- (... فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ)[710].

3- (مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ)[711].

4- (وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَونَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ)[712].

5- (... فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ)[713].

6- (... فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ الْمُبِينُ)[714].

---

[706] المزمل 19 والانسان 29.
[707] المدثر 54.
[708] التكوير 27 – 28.
[709] آل عمران 20.
[710] المائدة 92.
[711] المائدة 99.
[712] الرعد 40.
[713] النحل 35.

7- (... وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ)[715].

و(... وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ)[716].

8- على لسان الرسل: (... وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ)[717].

9- (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلاَّ الْبَلاغُ)[718].

10- (... فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ)[719].

11- (وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ)[720].

12- (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ)[721].

13- (إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)[722].

14- (إِنَّما أَنتَ نَذيرٌ وَاللّـهُ عَلى كُلِّ شَيءٍ وَكيلٌ)[723].

15- (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ)[724].

16- على لسان نوح: (إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ)[725].

17- (قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ)[726].

18- (إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ)[727].

---

[714] النحل 82.
[715] النور 54.
[716] العنكبوت 18.
[717] يس 17.
[718] الشورى 48.
[719] التغابن 12.
[720] الأنعام 48، الكهف 56.
[721] الأعراف 184.
[722] الأعراف 188.
[723] هود 12.
[724] الحج 49.
[725] الشعراء 115.
[726] العنكبوت 50.

19- (إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ)[728].

20- (إِن يُوحَى إِلَيَّ إِلاَّ أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ)[729].

21- (إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ)[730].

22- (قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ)[731].

23- (وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا)[732].

24- (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا)[733].

25- (إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ)[734].

26- (قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ)[735].

27- (إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا)[736].

28- (وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ)[737].

29- (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ)[738].

فهذه الآيات كلها تحصر وتقصر وظيفة الرسول على التبليغ والإنذار والتبشير – مستخدمة أسلوب "إنما" وأسلوب النفى والاستثناء المعروفين– أما التي تخبر عن ذلك كله دون حصر فكثيرة جداً، كما أنَّ هناك جملة طائلة من الآيات التي تبين أنَّ من بين وظائف الرسل الدعوة والوعظ والنصح والتذكير والشهادة على

---

[727] سبأ 46.
[728] فاطر 23.
[729] ص 70.
[730] الأحقاف 9.
[731] الملك 26.
[732] الإسراء 105.
[733] الفرقان 56.
[734] الرعد 7.
[735] ص 65.
[736] النازعات 45.
[737] النمل 92.
[738] الغاشية 21.

أقوامهم والتصديق لما بين أيديهم من الكتب السابقة والتعليم والتزكية، وكلها وظائف إما أنها مندرجة في وظيفة البلاغ والإنذار أورافدة لهما.

وثمة آيات تنفي عن الرسل ما وراء ذلك من الإكراه والتجبر والحفظ والوكالة، بل تنفي الهداية الخاصة التي هي بمعنى التوفيق إلى الحق وشرح الصدر به، فهذا من مختصات الله سبحانه وتعالى، مع أنَّ هناك آيات أخرى تثبت للأنبياء هداية الدلالة والبيان، فلا تعارض، وبالتالي فمسؤولية الرسل - بعد البلاغ والبيان – عن اختيارات أقوامهم منتفية. وهذه نماذج لما ذكِر:

1- (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ . لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ)[739].

2- (نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ)[740].

3- (قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ)[741].

4- (بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ)[742].

5- (مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا)[743].

6- (وَلَوشَاء اللَّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا)[744].

7- (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا)[745].

8- (وَلَوشَاء اللَّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ)[746].

9- (وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوالْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ)[747].

10- (وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ)[748].

---

[739] الغاشية 21- 22.
[740] ق 45.
[741] الأنعام 104.
[742] هود 86.
[743] النساء 80.
[744] الأنعام 107.
[745] الشورى 48.
[746] الأنعام 107.
[747] الأنعام 66.

11- (وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ)[749].

12- (اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ)[750].

13- (إِن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوإِن يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً)[751].

14- (أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلا)[752].

15- (أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ)[753] .

16- (لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ)[754].

17- (أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوكَانُواْ لاَ يُبْصِرُونَ)[755].

18- (إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ)[756].

19- (وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلاَّ مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ)[757].

20- (إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوأَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)[758].

21- (أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوتَهْدِي الْعُمْيَ وَمَن كَانَ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ)[759].

22- (وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوكَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ)[760].

23- (إِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاء إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ)[761].

---

[748] يونس 108.
[749] الزمر 41.
[750] الشورى 6.
[751] الإسراء 54.
[752] الفرقان 43.
[753] يونس 99.
[754] البقرة 272.
[755] يونس 43.
[756] النحل 37.
[757] النمل 81، الروم 53.
[758] القصص 56.
[759] الزخرف 40.
[760] يونس 42.

24- (إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاء وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ)[762].

25- (وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ)[763].

26- (مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ)[764].

27- (فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنتُكُمْ عَلَى سَوَاء وَإِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ)[765].

28- (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ)[766].

29- (فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ)[767].

30- (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا)[768].

31- (لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)[769].

32- (فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنتَ بِمَلُومٍ)[770].

33- (فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ)[771].

34- (أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى، فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى، وَمَا عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى)[772].

35- (وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ)[773].

---

[761] النمل 80، ومثلها في الروم 52.
[762] فاطر 22.
[763] البقرة 119.
[764] الأنعام 52.
[765] الأنبياء 109.
[766] النور 54.
[767] فاطر 8.
[768] الكهف 6.
[769] الشعراء 3.
[770] الذاريات 54.
[771] الشعراء 216.
[772] عبس 5- 7.
[773] يونس 41.

36- (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً)[774].

37- (قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُواْ عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ)[775].

38- وعلى لسان شعيب: (وَيَا قَوْمِ اعْمَلُواْ عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُواْ إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ)[776].

39- (وَقُل لِّلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ اعْمَلُواْ عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ، وَانتَظِرُوا إِنَّا مُنتَظِرُونَ)[777].

40- (قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ، مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ)[778].

41- (قُلْ كُلٌّ مُّتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى)[779].

42- (فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ)[780].

ولا بأس في أن يُضم إلى هذه المجموعة آيات لها تعلق بوظائف الرسل، وهي الآيات التي تعرض لأسلوب الجدال بالتي هي أحسن وهو الأسلوب الذي مهر فيه الأنبياء والرسل وتسلحوا به سلاحاً وحيداً في دعوتهم وكشفهم لتشغيب وتشبيه أعدائهم من الكفار، وقد بيّن القرآن أن محمداً مأمور باصطناع هذا الأسلوب الراقي الذي يُناشد العقل ويعتمد الحق، وفي النهاية يكل المرء إلى ضميره[781].

---

[774] الإسراء 84.
[775] الأنعام 135.
[776] هود 93.
[777] هود 121- 122.
[778] الزمر 39- 40.
[779] طه 135.
[780] التوبة 129.
[781] ومن اللافت أن يشتمل القرآنُ على نماذج – وإن تكن يسيرة- لها دلالتها اللائحة على حوار بين الله تعالى وبين خلقه، كحواره مع الملائكة بصدد استخلافه آدم في الأرض (سورة البقرة 30- 33) وحواره تعالى مع إبليس حين أبى السجود لآدم (الأعراف 11- 18، والحجر 32- 40، والإسراء 61- 65، وص 75- 85)، وحوار الله تعالى مع عيسى بن مريم (المائدة 116- 118).

وفي القرآن نماذج لمحاورة الرسل لأخصامهم وأقوامهم، من ذلك محاورة إبراهيم الخليل لنمرود الملك المتأله في عهده[782]، ومحاورة إبراهم لأبيه آزر[783]، ومحاورته لقومه، وكذلك محاورة موسى لفرعون[784]، ومنها محاورة نوح لقومه[785].

وقد سردت سورة الأعراف نماذج متعاقبة لمحاورات عدد من الرسل لأقوامهم: نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب[786]. وكذلك سورة الشعراء عرضت لمحاورة نوح لقومه ثم هود فصالحولوط وشعيب[787]، وثمة نماذج كثيرة مفرقة لمحاورة الرسول لقومه من المشركين كما لمحاورته لليهود والنصارى في المدينة، وقد أمر الرسول بالتزام الجدال بالتي هي أحسن مع الأطراف جميعاً (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوأَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوأَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)[788]. ولكون النحل مكية فالأرجح أن تنصرف الآية إلى مجادلة المشركين، وأما بخصوص مجادلة أهل الكتاب فقد ورد في سورة العنكبوت – وهي أيضا مكية - التصريح بالأمر بمحاسنتهم في الجدال (وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)[789].

ومن مفاتيح هذا الضرب من الآيات أن تبدأ الآية - في الأغلب- بكلمة "قل" - تعليماً من الله لرسوله فن المحاورة- مثل: (قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ)[790]، (قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُورَبُّنَا وَرَبُّكُمْ)[791]، و(قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ)[792]. و(وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ)[793]. و(قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ

---

[782] انظر: سورة البقرة 258.
[783] انظر: سورة مريم 41- 48.
[784] الشعراء 18- 31، وطه 47- 59.
[785] الأعراف 59- 64، ويونس 71- 72، وهود 25- 35، والشعراء 105- 117.
[786] الآيات من 59- 93.
[787] الآيات من 105- 189.
[788] النحل 125.
[789] العنكبوت 46.
[790] البقرة 111.
[791] البقرة 139.
[792] الأنعام 91.
[793] الأعراف 28.

ثُمَّ يُعِيدُهُ)[794]. و(قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ)[795]، وانظر سورة المؤمنون (81- 89). وهذا النمط كثير جداً تردد في عشرات الآيات، والوصول إليها في مظانها ميسور .

1.7 المجموعة السابعة: مناط النجاة و المشترك المليّ.

آيات تمثل خطوة متقدمة جداً على طريق تقرير حرية الإعتقاد كما على طريق التسامح القائم على الإنصاف والإقرار بصدد التعامل مع الديانات الكتابية التوحيدية. ومدار هذه الآيات على أنَّ جوهر الدين يتمثل في أصلين اثنين أحدهما نظري والآخر عملي مسلكي؛ الأول: هوالإيمان بالله واليوم الآخر، والثاني: عمل الصالحات، فمن توفَّر على هذين الأصلين كان من الناجين الفائزين يوم القيامة، وفي الإطار ذاته جاءت آيات تؤكد أنَّ التوراة والإنجيل كتب هداية ونور وأنَّ القرآن مشتمل على جوهر ما فيهما مصدق له، وبالتالي فإمكان الإلتقاء على المشترك – الذي هومناط النجاة – قائمٌ لا يزال، والمشترك هودين الأنبياء جميعهم والذي هوالإسلام.

1- (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ)[796].

2- (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)[797].

3- (لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ . يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ . وَمَا يَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ)[798].

4- (لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلاَ يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلاَ نَصِيرًا . وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوأُنثَى وَهُومُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا . وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُومُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً)[799].

---

[794] يونس 34.
[795] يونس 35.
[796] البقرة 62.
[797] آل عمران 64.
[798] آل عمران 113- 115.
[799] النساء 123- 125.

5- وفي ضوء الآيات السابقة من سورة النساء يمكن فهم المراد ب(الذين لا يعلمون) في قوله تعالى (وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)[800].

6- (وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ . إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ . وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَكَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ . وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعَيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ . وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ . وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْشَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[801].

7- (وَلَوْأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُواْ وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ . وَلَوْأَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاء مَا يَعْمَلُونَ)[802].

8- (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّىَ تُقِيمُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلاَ تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ . إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِؤُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ)[803].

9- (إِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[804].

---

[800] البقرة 113.
[801] المائدة 43- 48.
[802] المائدة 65- 66.
[803] المائدة 68- 69.

10- (وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)[805].

11- (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْشَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[806].

12- (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين)[807].

13- (مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ...)[808].

14- (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ ...)[809].

15- (وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاء ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ)[810].

16- (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ ...)[811].

17- (وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ...)[812].

18- (وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا ...)[813].

19- (وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ ...)[814].

---

[804] آل عمران 55.
[805] العنكبوت 46.
[806] المائدة 48.
[807] يونس 37.
[808] يوسف 111.
[809] البقرة 89.
[810] البقرة 101.
[811] آل عمران 81.
[812] الأنعام 92.
[813] الأحقاف 12.
[814] البقرة 41.

20- (وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءهُ وَهُوالْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ...)[815].

21- (فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّـهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ...)[816].

22- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ آمِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم ...)[817].

23- (وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوالْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ...)[818].

24- على لسان الجن: (إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ...)[819].

25- (إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ...)[820].

26- (قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ...)[821].

27- (ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِيَ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً ...)[822].

28- (وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ)[823].

29- (وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ...)[824].

30- (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاء وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ)[825].

31- (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ . هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الأَلْبَابِ)[826].

32- (قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوأَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ)[827]. والمراد التوراة والقرآن كما هوظاهر السياق.

---

[815] البقرة 91.
[816] البقرة 97.
[817] النساء 47.
[818] فاطر 31.
[819] الأحقاف 30.
[820] المائدة 44.
[821] الأنعام 91.
[822] الأنعام 154.
[823] الأعراف 154.
[824] الإسراء 2.
[825] الأنبياء 48.
[826] غافر 53- 54.

33- (وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ)[828].

34- (فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ)[829].

35- (وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ. وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ . أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاء بَنِي إِسْرَائِيلَ)[830].

36- (إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى)[831].

37- (أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاء بَنِي إِسْرَائِيلَ)[832].

ومثلها (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)[833].

وهذه آيات تدل على أنَّ الإسلام هودين الرسل جميعاً .

38- على لسان نوح: (فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ)[834].

39- (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ...)[835].

40- إبراهيم وإبنه إسماعيل: (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ...)[836].

41- عن إبراهيم (إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ . وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ . أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ

---

827 القصص 49.
828 المائدة 46.
829 يونس 94.
830 الشعراء 192- 197.
831 الأعلى 18- 19.
832 الشعراء 197.
833 البقرة 146، ومثلها الأعراف 157.
834 يونس 72.
835 آل عمران 67.
836 البقرة 128.

مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)[837].

42- على لسان يوسف (أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنُيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ)[838].

43- (وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ)[839].

44- (رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ)[840].

45- فرعون لما أدركه الغرق (قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَاْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ)[841].

46- سليمان متكلماً عن بلقيس (وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ)[842].

47- (وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي قَالُواْ آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ)[843].

48- (هُوسَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا)[844] أي في القرآن.

49- جماعة من أهل الكتاب: (آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ)[845].

50- في مسلمي قوم لوط (فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ)[846].

و(إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ)[847].

و(وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوفِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[848].

---

[837] البقرة 131- 134.
[838] يوسف 101.
[839] يونس 84.
[840] الأعراف 126.
[841] يونس 90.
[842] النمل 91.
[843] المائدة 111.
[844] الحج 78.
[845] القصص 53.
[846] الذاريات 36.
[847] آل عمران 19.

و(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)[849].

51- (وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ . وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَيُدْعَى إِلَى الإِسْلامِ ...)[850].

52- (قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)[851].

و(قُلْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)[852].

53- وقد اشتملت أول سورة في المصحف وهي سورة الفاتحة على إشارة شديدة الوجازة واللطافة إلى وحدة الدين الإلهي المتمثلة في المشترك بين الأنبياء والرسل، وهوالجانب الإعتقادي ضرورة أن الشرائع العملية متنوعة ومختلفة (إهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم. غير المغضوب عليهم. ولا الضالين)[853]وفي سورت النساء آية تصرح بماهية المنعم عليهم (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدقين والشهداء والصالحين)[854] ففي رأس قائمة المنعم عليهم يقف الأنبياء، ولا جرم فهم سفراء الله إلى عباده، المبعوثين بدينه والموضحين لصراطه والداعين إليه.

ولذا كنتيجة نهائية فإن الله يكشف عن وجه من أوجه الحكمة في دفع الناس بعضهم ببعض – عبر صور النزاع التي تصل أحياناً إلى درجة الإحتراب – ويتمثل هذا الوجه في دوام التنوع الديني (العقدي) واستمراره .

---

848 آل عمران 85.
849 آل عمران 64.
850 الصف 6- 7.
851 البقرة 136.
852 آل عمران 84.
853 الفاتحة 6-7.
854 النساء 69.

54- (وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا)[855].

وثمة آية مشابهة تشير إلى أن القضاء على هذا التنوع يشكل فساداً (وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاء، وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُوفَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)[856].

1.8 المجموعة الثامنة: إختلاف الدين لا يمنع البر و القسط.

آيات تبين أنّ اختلاف العقائد لا يمنع التواصل ولا يحول دون القسط والبر والعدل.

1- (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون)[857].

2- ومن القسط أن يردّ المؤمنون على الكفار مهور نسائهم المؤمنات اللاتي هاجرن إلى المدينة وتركنهم (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنفَقُوا وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)[858].

3- (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم)[859]، عن ابن عباس قال: كان أناس من الأنصار لهم نساء وقرابة من قريظة والنضير، فكانوا يتقون أن يتصدقوا عليهم، يريدوهم أن يسلموا، فنزلت (ليس عليك هداهم...)[860].

---

[855] الحج 40.
[856] البقرة 251.
[857] الممتحنة 8-9 .
[858] الممتحنة 10.
[859] البقرة 272.
[860] الأموال، ابن زنجويه، حميد (ت 251) مركزالملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، السعودية 1986، 1211/3 برقم 2290، ووالأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ت 224، القاهرة 1989تحقيق محمد عمارة، ص 727، برقم 1993.

4- (اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ...)[861].

5- (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أوزاجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)[862]. فالزواج مودة ورحمة بنص هذه الآية، وآية المائدة أحلت زواج الكتابيات يهوديات ونصرانيات.

6- وبخصوص الوالدين المشركين (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)[863]

7- (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هوأقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون)[864].

8- (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا)[865]، وقد روى ابن كثير في تفسيره عن ابن عباس قال: هي مبهمة للبر والفاجر، وعن ابن الحنفية: هي مسجلة للبروالفاجر.

1.9 المجموعة التاسعة: لا ذكر لعقوبة دنيوية على الردة.

وتتمثل في آيات تتحدث عن الردة والمرتدين، بالكفر بعد الإيمان - لفظاً أومعنى - ولكنّها مع هذا لا ترَتِّب عقوبة دنيوية على ذلك بل تكتفي كلها بالوعيد الأخروي، أوبالتعليق باستغناء الله عنهم، وبالتسجيل عليهم بالضلالة والخسران وحبوط العمل، ما يؤكد أنَّ حرية الرجوع عن الدين مكفولة أيضاً بحسب القرآن.

1- (أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُواْ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ)[866].

---

[861] المائدة 5.
[862] الروم 21.
[863] لقمان 15 .
[864] المائدة 8.
[865] النساء 58.
[866] البقرة 108.

2- (وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوكَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[867].

3- (وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ . وَلاَ تُؤْمِنُواْ إِلاَّ لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللّهِ أَن يُؤْتَى أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَويُحَاجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)[868].

4- (كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُواْ أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ . أُوْلَئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللّهِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ . خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنظَرُونَ . إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُواْ فَإِنَّ اللَّه غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[869].

5- (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّآلُّونَ)[870].

6- (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الأرْضِ ذَهَبًا وَلَوِافْتَدَى بِهِ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ)[871].

7- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ . وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ)[872].

8- (وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ . يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ)[873].

---

[867] البقرة 217.
[868] آل عمران 72- 73.
[869] آل عمران 86- 89.
[870] آل عمران 90.
[871] آ ل عمران 91.
[872] آل عمران 100- 101.
[873] آل عمران 105- 106.

9- (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ)[874].

10- (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُواْ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً، وَدُّواْ لَوتَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَاء فَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَاء حَتَّىَ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلاَ نَصِيرًا)[875].

11- (وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا)[876].

12- (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً . بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا)[877].

13- (... وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوفِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[878].

14- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَخَافُونَ ...)[879].

15- (... وَلَوأَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ)[880]. ومثلها:

16- (وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[881].

---

[874] آل عمران 144.
[875] النساء 88- 89.
[876] النساء 115- 116.
[877] النساء 137- 138.
[878] المائدة 5.
[879] المائدة 54.
[880] الأنعام 88.
[881] الزمر 65.

17- (يَحْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ)[882].

18- (مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّواْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ، أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ، لاَ جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ)[883].

19- (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةَ ذَلِكَ هُوالْخُسْرَانُ الْمُبِينُ، دْعُومِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُ وَمَا لا يَنفَعُهُ ذَلِكَ هُوالضَّلالُ الْبَعِيدُ، يَدْعُولَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ)[884].

20- (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ . ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ، فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمْ الْمَلائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ)[885].

21- (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ . إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ)[886].

وقد وردت آيات كثيرة مُصَرِّحَة بردَّة المنافقين لتصريحهم بالكفر البواح، ومع ذلك فليس فى القرآن وجوب عرضهم على السيف حدّاً[887]، وهي:

[882] التوبة 74.
[883] النحل 106- 109.
[884] الحج 11- 13.
[885] محمد 25- 28.
[886] محمد 32- 34.
[887] وجدير أن يُلتفت إلى أن الآيات المقصودة هنا ليست الآيات المصرِّحة بكون المنافقين كفاراً فهي كثيرة. بل الآيات المصرِّحة بردتهم أي بإعلانهم الكفر أوإتيانهم كفراً بواحاً يجعلهم مرتدين عن الدين كفاراً بعد إسلامهم في الظاهر.

22- (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ ... وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ، وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُواْ كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُواْ أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاء ...)[888].

23- (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُواْ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً، وَدُّواْ لَوتَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَاء)[889].

24- (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا)[890]. فيها أنّ من المنافقين من كان يشارك الكفار الكفر والاستهزاء بالقرآن الكريم، وكفى بهذا كفرا بواحا.

25- (إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلاء دِينُهُمْ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[891].

26- (وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوأُذُنٌ ...)[892].

27- (يَحذَرُ المُنافِقونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيهِم سورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِما في قُلوبِهِم قُلِ استَهزِئوا إِنَّ اللَّـهَ مُخرِجٌ ما تَحذَرونَ، وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ، لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ)[893].

28- (أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ)[894]. فيها أنَّ المنافقين كانوا يشاركون الكفار في الكفر والأستهزاء بآيات الله.

29- (يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ)[895].

---

[888] البقرة 8- 16.
[889] النساء 88- 89.
[890] النساء 140.
[891] الأنفال 49.
[892] التوبة 61.
[893] التوبة 64- 66.
[894] التوبة 63.

30- (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَولاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)[896].

31- (وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَاسِقُونَ، وَلا تُعجِبكَ أَموالُهُم وَأَولادُهُم إِنَّما يُريدُ اللَّـهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِها فِي الدُّنيا وَتَزهَقَ أَنفُسُهُم وَهُم كافِرون)[897].

32- (وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُورًا)[898].

33- (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ)[899].

34- (يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ ...)[900].

---

[895] التوبة 74.

[896] التوبة 80.

[897] التوبة 84- 85.

[898] الأحزاب 12.

[899] المنافقون 3.

[900] المنافقون 8.

الفصل الثاني:تقريرُ الرَّسول لحرية الاعتقاد

في شبه الجزيرة العربية حين وحيث وُلِدَ وبعث محمد بن عبد الله تواجدت إلى جانب الوثنية، الديانة اليهودية والديانة النصرانية، وكان تركُّز اليهود في شمال الجزيرة : تيماء وخيبر وفدك ويثرب - المدينة المنورة لاحقاً- كذلك تركز النصارى في الشمال: في الشمال الشرقي كان المناذرة في الحيرة– و هم نساطرة - تحت حماية الفرس، وفي الشمال الغربي كان الغساسنة – وهم يعاقبة - تحت حماية الروم[901]. ومع ذلك لم تكن بلاد العرب الداخلية - وبخاصة مدن الحجاز التجارية - تجهل تماماً تعاليم المسيحية وتقاليدها وذلك بسبب اتصالها الدائم بقبائل الشمال[902].

وللوقوف على موقف الرسول من حرية الإعتقاد لابد من تقصي مواقفه وتعاملاته مع الأطراف الثلاثة، علاوة على تعاطيه مع المنافقين في المدينة كما مع المرتدين.

وليس من العسير أن نتفهَّم تعاطف الرسول مع أهل الكتاب مقارنة بموقفه من الوثنيين، فالإسلام - وَفق الرؤية القرآنية - دين الأنبياء جميعاً، وموسى وعيسى من أكرمهم وأجلَّهم، فهما من أُولي العزم من الرسل الذين يتصدرون قائمة الرسل، ولئن ذكِرَ الرسول باسمه (محمد) أربع مرات ومرة بإسم (أحمد) فإن عيسى ذُكر بإسمه خمساً وعشرين مرة وبلقب "المسيح" إحدى عشرة مرة، أي ما مجموعه ست وثلاثون مرة. ويبقى موسى هوالأحظى بهذا الخصوص لا يتقدمه نبي آخر، فقد ذُكر بإسمه في مئة وأربعين موضعاً، هذا فضلاً عن ورود سورة بتمامها تحت إسم "مريم" وأخرى تحت إسم "آل عمران".

وقد أخرج البخاري ومسلم وأبوداوود والترمذي عن أبي هريرة قال:

إستبَّ رجل من المسلمين ورجل من اليهود، فقال المسلم: والذي اصطفى محمداً على العالمين، فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين، فرفع المسلم عند ذلك يده، فلطم اليهودي، فذهب اليهودي إلى رسول الله، فأخبره بالذي كان من أمره وأمر المسلم، فقال النبي: لا تخيروني على موسى، فإنَّ الناس يصعقون

---

[901] كان الغساسنة يقولون بالطبيعة الواحدة للمسيح كما هومذهب حلفائهم البيزنطيين، أما اللخميون فقالوا بالطبيعتين الإلهية والبشرية للمسيح، ولعل هذا كان من آثار ثنوية الفرس حلفائهم.

[902] انظر: بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت 1968، ص27- 28. وحتّى، فيليب، وجبور، جرجي، تاريخ العرب، بيروت 1994، ص156- 159. و قارن ب: أسس الحوار في القرآن الكريم ل هيربرت بوسه، القاهرة 2005، ص 40، و هو ترجمة لكتاب المستشرق الألماني Heribert Busse بعنوان:
Die Theologischen Beziehungen des Islam Zu Judentum und Christtentum
و فجر الإسلام لأحمد أمين، القاهرة 1969، ص 23 -29، و المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي 518/6.

فأكون أول من يفيق، فإذا موسى باطن بجانب العرش، فلا أدري أكان فيمن صُعق فأفاق، أوكان ممن استثنى الله عز وجل. وفي رواية أنَّ النبي غضب حتى رُئي في وجهه[903].

كما أخرج البخاري ومسلم وأبوداوود عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله يقول: "أنا أولى الناس بإبن مريم في الدنيا والآخرة، ليس بيني وبينه نبي"، والأنبياء أخوة أبناء علاَّت؛ أمهاتهم شتى ودينهم واحد"[904].

فالنبي يرى نفسه حلقة أخيرة في سلسلة النبوة، أوحجراً في بناء الرسالة، كما روى الشيخان عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "إنَّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بني بيتاً فأحسنه وأجمله، إلاَّ موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون: هلاَّ وُضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين"[905].

وجرياً على خطة البحث المرعية، نسوق جملة من النصوص الكاشفة عن موقف النبي إزاء الآخر المِلّي (الديني)، لنرى إلى أي مدى ذهب النبي في تقرير وتطبيق مبدأ حرية الإعتقاد والتسامح الديني .

1 مع المشركين الوثنيين

1.1 *الناس كلهم إخوة*

النبي كان ينظر إلى الناس جميعا على أنهم إخوة، و هي نظرة تمتاز بخصوصيتها الطبعية و من ثم الخبرية، فهي ليست من باب الإنشاءات القانونية، روى أبو داود في سننه عن زيد بن أرقم قال: سمعت نبي الله – و في رواية: كان رسول الله يقول في دبر كل صلاة - : الله ربنا و رب كل شيئ أنا شهيد أنك أنت الرب وحدك لا شريك لك، اللهم ربنا و رب كل شيئ أنا شهيد أن محمدا عبدك و رسولك، اللهم ربنا و رب كل شيئ أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة[906].

1.2 *لا إكراه في الدين*

عن عروة بن الزبير قال: لما أفسد الله عز وجل صحيفة مكرهم، خرج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فعاشوا وخالطوا الناس، ورسول الله في تلك السنين يعرض نفسه على قبائل العرب، في كل موسم، ويكلم كل شريف، لا يسألهم مع ذلك إلاَّ أن يؤوه ويمنعوه ويقول: "لا أُكره منكم أحداً على شيء، من رضيَ الذي أدعوه

---

[903] نفسه، 8/ 513.
[904] ابن الأثير الجزري، مجد الدين المبارك بن محمد ت 606، جامع الأصول في أحاديث الرسول، بيروت 1972، 523/8.
[905] نفسه 8/ 537.
[906] جامع الأصول لابن الأثير، 226/4.

إليه قبله، ومن كرهَهُ لم أُكرهه، إنما أريد أن تحوزوني مما يُراد بي من القتل فتحوزوني حتى أُبلغ رسالات ربي، ويقضي الله لي ولمن صحبني بما شاء"[907].

قال الكلبي: وأخبرني عبد الرحمن العامري، عن أشياخ من قومه، قالوا: أتانا رسول الله ونحن بسوق عكاظ فقال: ممن القوم؟ قلنا: من بني عامر بن صعصعة، قال: من أي بني عامر؟ قلنا: بنوكعب بن ربيعة، قال: كيف المنعة فيكم؟ قلنا: لا يُرام ما قبِلنا ولا يصطلي بنارنا قال: فقال لهم: إني رسول الله، فإن أتيتكم تمنعوني، حتى أبلِّغ رسالة ربي، ولم أُكره أحداً منكم على شيء؟[908].

1.3 برّ الوالدين المشركين

تطبيقاً من النبي لقول الله تعالى في برِّ الوالدين (وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا)[909]، أفتى أسماء بنت أبي بكر حين سألته فقالت: قَدِمت عليَّ أمي - مشركة– وهي راغبةٌ، أفأصلُ أمي؟ قال: نعم صِلي أمك[910]. وتأسيا بالرسول وتماشيا مع روح القرآن لما سأل عبد الله بن مروان مجاهد بن جبر قال: قلت: رجل من اهل الشرك، بيني وبينه قرابة, ولي عليه مال، أفأدعه له؟ قال: نعم، وصله[911]

1.4 صلة الرحم المشركة

أخرج الشيخان والترمذي والنسائي عن أبي هريرة – واللفظ لمسلم-: لما نزلت هذه الآية (وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ)[912]، دعا رسول الله قريشا، فاجتمعوا، فعمَّ وخَصَّ، فقال: يا بني كعب بن لؤي، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني مرة بن كعب أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد شمس أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار، يا فاطمةُ أنقذي نفسك من النار فإني لا أملك لكم من الله شيئا، غير أنَّ لكم رحماً سأبلها ببلالها. (والمعنى سأصلها وإن أصررتم على شرككم)[913].

---

[907] أبونعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله ، ت 430 هـ، دلائل النبوة، بيروت 1986، ص295، خبر رقم 221.
[908] نفسه، ص288- 289، برقم 215.
[909] لقمان 15.
[910] أخرجه الشيخان وأبوداوود، كما في "جامع الأصول" 405/1.
[911] الأموال، ابن زنجويه، حميد ت 251،مركزالملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، السعودية 1986، 1211/3، برقم 2292.
[912] الشعراء 214.
[913] جامع الأصول 2/ 289.

1.5 النبي و عمه أبو طالب.

ومن المعلوم أنَّ علاقة النبي بعمه أبي طالب كانت في غاية الوثاقة والمتانة، احتراماً وإجلالاً من النبي، ونصرة ومنعةً من عمه، رغم إباء عمه الإسلام حتى آخر ساعة من عمره، على المشهور من مذاهب المسلمين[914].

1.6 نموذج لمحاورة المشركين.

وهذا نموذج لمحاورة النبي للمشركين يرويه محمد بن إسحاق صاحب السيرة عن محمد بن كعب القرظي قال: حُدِّثت أنَّ عتبة بن ربيعة – وكان سيداً – قال يوماً وهوجالس في نادي قريش، ورسول الله جالسٌ في المسجد وحده: يا معشر قريش ألا أقوم لمحمد فأكلمه وأعرض عليه أموراً لعله يقبل بعضها، فنعطيه أيها شاء ويكف عنا؟ وذلك حين أسلم حمزة ورأوا أصحاب رسول الله يزيدون ويكثرون؟ فقالوا: بلى يا أبا الوليد، فقم إليه فكلمه، فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله فقال: يا ابن أخي، إنك منا حيث قد علمت من السطة في العشيرة والمكان في النسب وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جماعتهم، وسفَّهت به أحلامهم، وعبت به آلهتهم ودينهم، وكفرت به مَن مضى من أبائهم، فاسمع مني أعرض عليك أموراً تنظر فيها لعلك تقبل منا بعضها، قال فقال له رسول الله: قل يا أبا الوليد أسمع، قال: يا ابن أخي إن كنت إنما تريدُ بما جئت به من هذا الأمر مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون من أكثرنا أموالاً، وإن كنت تريد به شرفاً سوَّدناك علينا حتى لا نقطع أمراً دونك، وإن كنت تريد به مُلكاً ملكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيك رئيا تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يُداوى منه – أوكما قال- حتى إذا فَرغ عتبة ورسول الله يستمع منه قال: أفرغت يا أبا الوليد؟ قال: نعم، قال فاستمع مني، قال: أفعل، قال: بسم الله الرحمن الرحيم (حم، تنزيل من الرحمن الرحيم، كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون، بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون)، ثم مضى رسول الله فيها يقرؤها عليه، فلما سمع عتبة أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليهما يسمع منه، ثم انتهى رسول الله إلى السجدة فيها، فسجد، ثم قال: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت، فأنت وذاك، فقام إلى أصحابه فقال بعضهم لبعض: أقسم – يحلف بالله- لقد جاءكم أبوالوليد بغير الوجه الذي ذهب به، فلما جلس إليهم، قالوا: ما وراءك يا أبا الوليد؟، قال: "ورائي أني قد سمعت قولاً، والله ما سمعتُ مثله قط، والله ما هوبالسحر ولا بالشعر ولا بالكهانة، يا معشر

---

[914] وإن كان الشيعة خالفوا في هذه المسألة وذهبوا إلى إسلام أبي طالب، ووافقهم من علماء السنة جماعة كالتقي السبكي، والقرطبي، والسيوطي والشعراني، وأحمد بن الحسين الموصلي الحنفي، والأجهوري، والتلمساني، ومحمد سلامة القضاعي، ومحمد بن رسول البزرنجي، ومحمد معين السندي، وأبي الهدى الصيادي وغيرهم، انظر كتاب: أسنى المطالب في نجاة أبي طالب لأحمد زيني دحلان، بتحقيق حسن السقاف، عمان 2007.

قريش أطيعوني واجعلوها لي، خلُّوا بين الرجل وبين ما هوفيه فاعتزلوه، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت نبأ ..."[915].

1.7 إستئجار مشرك دليلا

لم يجد النبي حرجا في أن يستأجر رجلا مشركا كدليل في طريق هجرته مع صاحبه أبي بكر إلى المدينة، و هو عبد الله بن أرقط أو أريقط، و وفق ابن حجر فالظاهر أنه لم يسلم بعد ذلك، فقد قال الحافظ: و لم أر من ذكره في الصحابة إلا الذهبي في التجريد، و قد جزم عبد الغني المقدسي في السيرة له بأنه لم يعرف له إسلاما، و تبعه النووي في تهذيب الأسماء[916].

1.8 الإستعانة بطبيب مشرك

كما لم يكن يجد النبي حرجا في الإستعانة بالمشركين فيما يحسنونه من الشؤون كالتطبيب مثلا، فقد روى ابو داود في سننه عن سعد بن أبي وقاص قال: مرضت فأتانا النبي صلى الله عليه و سلم، فقال: إنك مفؤود، إئت الحارث بن كلدة أخا ثقيف، فإنه يتطبب فمره فليأخذ سبع تمرات، فليلدك بهن[917]

1.9 النبي يكره قتالهم.

ورغم كل ما أنزله المشركون به وبأصحابه من صنوف الإضطهاد، حتى ألجؤوهم إلى الهجرة وترك بلدهم ثلاث مرات، كان ثالثها إلى المدينة حيث أقاموا واستقر بهم المقام، فإن النبي لم يكن حريصاً على حربهم وكانت الخطة التي سار عليها هي أنَّ الأصل في العلاقة السلم لا الحرب، وألاَّ يقاتل إلاَّ من يقاتله من باب الدفاع عن النفس، وسيأتي لاحقاً تفصيل لهذه المسألة. وكان الرسول يُعلم الصحابة أن لا يتمنوا لقاء العدو، وأنْ يسألوا الله العافية[918]، بل جعل أقبح الأسماء حرباً ومُرة[919]، ومَن كان اسمه حرباً غَيَّره إلى غيره، فقد سَمَّى علي بن أبي طالب ابنه حرباً فغيرَّه النبي إلى الحسن، ثم سمَّى علي الذي بعده حرباً فغيره النبي إلى الحسين، وسمى الثالث حرباً فغيره النبي إلى مُحَسِّن، ثم قال: سميتهم بأسماء ولد هارون: شَبَرَّ وشبير ومشبِّر[920].

---

[915] أنظر: إبن اسحاق، محمد بن اسحاق، ت 151 هـ، السيرة النبوية، بيروت 2004، ص242- 243.

[916] انظر:الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، أحمد بن علي ت 852، بيروت بدون تاريخ عن طبعة كلكتا، 33/4 برقم 4517.

[917] أنظر جامع الأصول لابن الأثير، 520/7 و قد ذكر ابن الأثير أن إسلام الحارث لم يصح فقد مات في أول الإسلام. نفسه 286/12.

[918] أخرجه الشيخان وأبوداوود عن عبد الله بن أبي أوفى، كما في جامع الأصول 2/ 568.

[919] أخرجه أبوداوود والنسائي وأحمد.

[920] أخرجه أحمد في المسند ومالك في الموطأ، وابن حبان في صحيحه.

1.10 لا قتال إلا بعد إعذار تام

وعند أبي رافع مولى رسول الله لما وجه الرسول علياً قال: "إمض، ولا تلتفت، فقال علي: يا رسول الله كيف أصنع؟ قال: إذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك، فإن قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً، فإن قتلوا منكم قتيلاً فلا تقاتلهم، تلَّومهم ترهم أناة ..."[921].

1.11 الرحمة حتى في الحرب

ومع ذلك، فإذا وقعت الحرب، فقد حرَّم النبي فيها أن يُقتل الصبيان والنساء[922] والعُسفاء – الأجراء – وكلُّ من لا يحارب، كما حرَّم المُثلة بقتلى العدو، وفي معركة بدر حيث انتصر على المشركين، قام بدفن جثث المشركين ولم يتركها للعوافي وجوارح الطير، وإذا انتهت الحرب ووضعت أوزاها فما كان أرحم سياسته مع الأسرى: حفظ وإكرام، ثم إما فاداهم وإما منَّ عليهم بغير فدية.

1.12 النبي يرفض لعنهم حتى في ميدان المعركة.

وبلغ من رحمته وتسامحه، أنه لما أصيب في أحد في عمه حمزة وفي أزيد من سبعين من أصحابه، وجُرح وانكسرت رباعيته وشُجَّ وجهه الشريف قيل له: ألا تدعوعليهم؟ فقال: "إني لم أبعث لعاناً ولكني بعثت داعياً ورحمة، اللهم اهدِ قومي فإنهم لا يعلمون"[923].

1.13 و يقبل مهادنتهم صلة للأرحام و إقرارا للسلام.

وحرصاً منه على السلم قال في الحديبية: والله لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم - وفي رواية: يعظمون حرمات الله- إلاَّ أعطيتهم إياها[924].

1.14 النبي يفي بعهد المشركين.

وكان يفي للمشركين بعهوده معهم، ويأمر أصحابه بالوفاء لهم، وهذا شيء عجيب جداً، فلم يكن هَمّ الرسول أنْ يَظهر عليهم بأي وسيلة نصرةً لدينه ورسالته. أخرج مسلم عن حذيفة بن اليمان: ما منعني أن أشهد بدراً إلاَّ أني خرجت أنا وأبي، فأخذنا كفار قريش، فقالوا: إنكم تريدون محمدا، فقلنا: ما نريد إلاَّ المدينة، فأخذوا علينا العهد: لننصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه، فأخبرنا النبي، فقال: نفي بِعَهدهم، ونستعين بالله عليهم.

---

[921] انظر: الواقدي، محمدبن عمر، ت 206هـ، المغازي، بيروت 1984، ص1079.
[922] الشيخان.
[923] البيهقي في شعب الإيمان.
[924] البخاري وأبوداود.

وقد كان من بنود صلح الحديبية أنه مَن لحق من المسلمين بقريش لم يطالب به محمد، ومَن لحق منهم بمحمد ردته قريش، وقد اتفق أن انفلت رجل مسلم من ثقيف حليف لقريش، كان يُعذَّب في مكة، هوأبوبصير ولحق بالنبي في المدينة، فأرسلت قريش في طلبه رجلين، وقالوا للنبي: العهد الذي جعلت لنا، فدفعه النبي إلى الرجلين، وقد نجح أبوبصير في قتل أحدهما في الطريق، فهرب الآخر ولجأ إلى النبي، فلحقه أبوبصير، لكنه لمَّا أيقن أن النبي سيردُّه إلى قريش خرج حتى أتى سيف البحر، ويتفق أن يسلم أبوجندل بن سهيل بن عمرو– وسهيل هوممثل قريش في صلح الحديبية – فيطالب به أبوه النبي بناء على بنود الصلح، ويذعن النبي لذلك، رغم إستغاثة الرجل واستنكاره أن يرد إلى قريش تفتنه عن دينه ... [925].

وقد كان السبب الباعث على فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة – أي بعد صلح الحديبية – هووفاء النبي بعهده للمشركين، وذلك أنه كان من بين بنود معاهدة الصلح، أنَّ مَن شاء من العرب أن يدخل في حلف محمد دخل، ومن شاء أن يدخل في حلف قريش دخل، فدخلت خزاعة في حِلف النبي، ودخلت بنوبكر في حلف قريش، وقد كان بين خزاعة وبني بكر ثأر قديم، فبيّت بنوبكر رجالاً من خزاعة فقتلوهم، فاستجار الخزاعيون بالحرم فلم تجرهم بكر فقتلوا رجالاً منهم في الحرم، وشاركهم في حربهم فرسان من قريش، وعندها استجارت خزاعة بالنبي في المدينة، فلبّاهم النبي وكان فتح مكة.

ومن شواهد وفاء النبي بالعهد ما أخرجه أبوداوود عن أبي رافع قال: بعثتني قريش إلي رسول الله، فلما رأيت رسول الله وقع الإسلام في قلبي فقلت: يا رسول الله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله: إني لا أخيس بالعهد ولا أحبس البُرد، ولكن ارجع، فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع .. قال: فذهبتُ ثم أتيت رسول الله فأسلمت[926].

1.15 إذهبوا فأنتم الطلقاء

وفي الفتح سجل له التاريخ موقفه الذي جعله سيد المتسامحين بلا نزاع، فمع بلوغه مشارف مكة، سُمِع سعدُبن عبادة – وكان معه راية الأنصار– يقول لما مرَّ بأبي سفيان بن حرب: اليوم يوم الملحمة، اليوم تُستحل الحرمة، اليوم أذلَّ الله قريشاً، فأخبر بها أبوسفيان رسول الله، فقال: بل اليوم يوم تعظّم فيه الكعبة، اليوم يوم أعزَّ الله فيه قريشا، ثم أرسل إلى سعد فنزع منه اللواء، ودفعه إلى إبنه قيس بن سعد تطيبياً لنفسه. وتبلغ الحكاية ذروتها بدخوله مكة في عشرة آلاف من جنده، ومناديه ينادي: من أغلق عليه داره فهوآمن، ومن دخل المسجد (الحرام) فهوآمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهوآمن، أمان سمح عفولم يشترط فيه دخولهم

---

[925] إبن سحاق، محمد، السيرة، ص466- 468.
[926] جامع الأصول، 649/2.

في الإسلام، وهذا بحد ذاته قمة التسامح. ثم يدخل الكعبة - وقريش حابسة أنفاسها قد ملأت المسجد تنتظر مصيرها المحتوم أعجز ما تكون – فيخرج من جوف الكعبة بعد أن طهرها من الأصنام وصلَّى فيها وكبَّر في نواحيها، ويأخذ بعضادتي باب الكعبة ويقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، ألا كل مأثرة أومال أودم فهوتحت قدميّ هاتين، إلاَّ سِدانة البيت وسقاية الحاج، أَلاَ وقتيل الخطأ وشبه العمد: السوط والعصا، ففيه الدية مغلظة ... يا معشر قريش إنَّ الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية، وتعظمها بالآباء، الناس من آدم وآدم من تراب، ثم تلا (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير).[927]

ثم قال: يا معشر قريش ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا: خيراً، أخٌ كريم وابن أخ كريم، قال: فإني لا أقول لكم إلاَّ كما قال يوسف لإخوته: لا تثريب عليكم، إذهبوا فأنتم الطلقاء.

هكذا بيسر وسماحة: إذهبوا فأنتم الطلقاء، بعد سنوات كالحات من عداواتهم له ومحاربتهم إيّاه ونيلهم منه وغدرهم. وهومع ذلك لم يُكرههم على الإسلام بأن يخيرهم بينه وبين السيف، بل عفا عنهم وأطلقهم، فأسلم عامتهم، لكن بقى منهم مَن لم يُسلم؛ كصفوان بن أمية الذي شهد معه حنيناً وهومشرك، ثم أسلم من تلقاء نفسه بغير إكراه.

ومثلُ هذا أسر النبي لثمامة بن أثَّال سيد بني حنيفة، ثم مَنَّ عليه فأطلقه ولم يُكرهه على الإسلام حتى أسلم باختياره، وكذلك مَنِّه على بعض من أسر بدر، ولما غزا بني المصطلق أسر منهم مئة أهل بيت وكان من جملة السبي جويرية بنت الحارث، سيدهم، وقعت في سهم ثابت بن قيس، فكاتبها فأدَّى عنها رسول الله وتزوجها، ليحث المسلمين على إطلاق أسراهم، فقالوا: أصهار رسول الله، فأطلقوا مَن بأيديهم من الأسرى، فأسلم هؤلاء[928].

1.16 يخلي سراح ثمامة بن أثال

أخرج مسلم عن أبي هريرة: بعث رسول الله خيلاً قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة، يقال له ثمامة بن أثال، سيد أهل اليمامة، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه رسول الله فقال: ماذا عندك يا ثمامة؟ فقال: عندي يا محمد خير، إن تقتل تقتل ذا دم - وإن تُنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل تُعط منه ما شئت، فتركه رسول الله، حتى كان من الغد فقال: ما عندك؟ فقال: عندي يا محمد خير، إن تقتل تقتل ذا دم،

---

[927] سورة الحجرات 13.

[928] راجع كتب السيرة، وقاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، لابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ت 728 هـ، الرياض 2004، ص129- 132.

وإن تُنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل تُعط منه ما شئت، فتركه رسول الله حتى كان من الغد فقال: ما عندك .... (نفسه)، فتركه حتى كان من الغد ... (نفسه)، فقال رسول الله: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نخل قريب من المسجد فاغتسل، ثم دخل المسجد فقال: أشهد أن لا إله إلاَّ الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إليّ من وجهك، فقد أصبح وجهك أحب الوجوه كلها إليَّ، والله ما كان من دين أبغض إليَّ من دينك، فأصبح دينك أحب الدين كله إليَّ، والله ما كان من بلد أبغض إليَّ من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد كلها إليَّ، وإنَّ خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشره رسول الله، وأمره أن يعتمر، فلما قدم مكة قال له قائل: أصبوت؟ فقال: لا ولكني أسلمت مع رسول الله، ولا والله لا يأتيكم من اليمامة حبة حنطة حتى يأذن فيها رسول الله.

وفي سيرة إبن هشام: ثم خرج إلى اليمامة، فمنعهم أن يحملوا إلى مكة شيئاً، فكتبوا إلى رسول الله: إنك تأمر بصلة الرحم، وإنك قد قطَّعت أرحامنا، وقد قتلت الأباء بالسيف، والأبناء بالجوع، فكتب رسول الله إلى ثمامة أن يخلي بينهم وبين الحمل[929].

1.17 *النبي يرسل بمال إلى فقراء كفار قريش*

أخرج أحمد وأبوداود والبيهقي في السنن الكبرى عن أبي الفغواء الخزاعي قال: بعثني النبي بمال إلى أبي سفيان بن حرب يفرقه في فقراء قريش وهم مشركون، يتألفهم...فلما قدمت مكة دفعت المال إلى أبي سفيان فجعل أبوسفيان يقول: من أبر من هذا ولا أوصل؟ إنا نجاهده ونطلب دمه وهويبعث إلينا بالصلات يبرنا بها.

1.18 *لا يتحرج من إهداء مال كان لهم إلى حرم الله*

أخرج مالك في الموطأ والبيهقي في الكبرى عن عبد اللَّه بن أبي بكر بن محمد بن عمروبن حزم: أن رسولَ اللَّه -صلى الله عليه وسلم- أهدى جَمَلا كان لأبي جهل بن هشامٍ في حجٍّ أوعُمرةٍ.

1.19 *و يقرحق الجار المشرك*

روى أبو نعيم في الحلية و الحسن بن سفيان و البزار في مسنديهما، عن عبد الله بن عمر: قال رسول الله: الجيران ثلاثة: فجار له حق واحد وهوأدنى الجيران حقا، وجار له حقان، وجارله ثلاثة حقوق، فأما الذي له حق واحد فجار مشرك لا رحم له، له حق الجوار[930].

---

[929] ابن هشام، عبد الملك بن هشام، ت 218 هـ، السيرة النبوية، القاهرة، بدون تاريخ، 2/ 639.
[930] المغني عن حمل الأسفار للعراقي بهامش إحياء علوم الدين للغزالي، القاهرة 1957، 212/2.

1.20 و يقبل هدايا المشركين

أخرج الترمذي – وقال: حسن غريب – عن علي بن أبي طالب قال: أهدى كسرى لرسول الله فقبل منه، وأهدى له قيصر فقبل منه، وأهدى له الملوك فقبل منهم.

1.21 و يدفن قتلاهم

أخرج ابوداود وابن حبان أن رسول الله أمر بقتلى المشركين في بدر فأخذوا بأرجلهم فسحبوا فألقوا في القليب. أي أنه دفنهم ولم يتركهم في العراء.

1.22 يعفو عمن غدر منهم

روى ابن أبي شيبة في المصنف عَنْ إِيَاسِ بْنِ سَلَمَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ : بَعَثَتْ قُرَيْشٌ سُهَيْلَ بْنَ عَمْرٍو، وَحُوَيْطِبَ بْنَ عَبْدِ الْعُزَّى ، وَمِكْرَزَ بْنَ حَفْصٍ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم لِيُصَالِحُوهُ ، فَلَمَّا رَآهُمْ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم فِيهِمْ سُهَيْلٌ ، قَالَ : قَدْ سَهُلَ مِنْ أَمْرِكُمْ , الْقَوْمُ يَأْتُونَ إِلَيْكُمْ بِأَرْحَامِهِمْ ، وَسَائِلُوكُمُ الصُّلْحَ ، فَابْعَثُوا الْهَدْيَ ، وَأَظْهِرُوا التَّلْبِيَةِ , لَعَلَّ ذَلِكَ يُلَيِّنُ قُلُوبَهُمْ , فَلَبَّوْا مِنْ نَوَاحِي الْعَسْكَرِ ، حَتَّى ارْتَجَّتْ أَصْوَاتُهُمْ بِالتَّلْبِيَةِ ، قَالَ : فَجَاؤُوهُ فَسَأَلُوا الصُّلْحَ. قَالَ : فَبَيْنَمَا النَّاسُ قَدْ تَوَادَعُوا , وَفِي الْمُسْلِمِينَ نَاسٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، وَفِي الْمُشْرِكِينَ نَاسٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ , فَقِيلَ : أَبُوسُفْيَانَ , فَإِذَا الْوَادِي يَسِيلُ بِالرِّجَالِ وَالسِّلاَحِ ، قَالَ : قَالَ إِيَاسٌ : قَالَ سَلَمَةُ : فَجِئْتُ بِسِتَّةٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مُسَلَّحِينَ أَسُوقُهُمْ , مَا يَمْلِكُونَ لأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا ، وَلاَ ضَرًّا , فَأَتَيْنَا بِهِمُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم ، فَلَمْ يَسْلُبْ ، وَلَمْ يَقْتُلْ ، وَعَفَا.

ومن حوادث عفوالنبي عن المشركين ما رواه الإمام أحمد والطيالسي والنسائي في الكبرى عن جعدة – من بني جشم بن معاوية – قال : وأتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل فقالوا: هذا أراد أن يقتلك، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لم ترع لم ترع، ولوأردت ذلك لم يسلطك الله علي.

2 الرسول واليهود

2.1 أنا أحق بموسى

روى الشيخان وأبوداوود عن ابن عباس، قال: قدم رسولُ الله المدينة، فرأى اليهود تصوم عاشوراء، فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يومٌ صالح، نجَّى الله فيه موسى وبنى إسرائيل من عدوهم، فصامه، فقال: أنا أحق بموسى منكم، فصامه وأمر بصيامه[931].

[931] جامع الأصول 308/6.

2.2 صحيفة المدينة تؤسس للمواطنة

ولما قدم النبي المدينة وضع دستوراً نظَّم به العلاقة بين أطراف المجتمع المتعددة، وكان يهود المدينة بقبائلهم المختلفة من بينها، وقد عُرِف ذلك الدستور بـ"صحيفة المدينة" أو"وثيقة المدينة". ومصادرها كثيرة، وقد ساقها محمد حميد الله في شكل بنود مرقمة فبلغت سبعة وأربعين بنداً. ومن المثير أنَّ الصحيفة جعلت أساس العلاقة بين شتى مكونات المجتمع المواطنة أوالسياسة وليس الدين، ويتضح هذا جلياً من خلال البنود المتعلقة باليهود، من مثل:

ما ورد في البند 16: وأنه من تبعنا من اليهود فإنَّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.وقد وضَّح ابن تيمية المراد بالإتباع هنا بأنه مُسالمة الرسول وترك محاربته، لا الاتباع في الدين كما بينه في أثناء الصحيفة، فكل من أقام بالمدنية ومخالفيها[932] غير محارب من يهود دخل في هذا[933].

وفي البند 24: وأنَّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وبند 25: وأنَّ يهود بني عوف أمةٌ مع المؤمنين (لاحظ أنه قال: مع المؤمنين، ولم يقل من المؤمنين، ما يكشف عن أنه استخدم لفظ أمّة بالمعنى السياسي لا الديني) لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلاَّ من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلاَّ نفسه وأهل بيته (وواضح أنَّ الأمة أطلقت في هذا السياق بالمعنى السياسي المواطني، لا بالمعنى الديني العقدي).

وبند 26: وأنَّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف

وبند 27: وأنَّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف

وبند 28: وأنَّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف

وبند 29: وأنَّ ليهود بني جُشم مثل ما ليهود بني عوف

وبند 30: وأنَّ ليهود بني الأدس مثل ما ليهود بني عوف

وبند 31: وأنَّ ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف

وبند 32: وأنَّ جفنة بطنٌ من ثعلبة كأنفسهم

وبند 33: وأنَّ لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف ...

---

[932] هكذا، ولعل صوابها: مخاليفها، جمع مخلاف، يشبه المديرية أوالمحافظة في اصطلاحنا الحديث.

[933] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ت 728 هـ، الصارم المسلول، الدمام 1997 م، 132/29.

وبند 34: وأن موالي ثعلبة كأنفسهم ...

وبند 37: وأنَّ على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأنَّ بينهم النصر على مَن حارب أهل هذه الصحيفة، وأنَّ بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ...

وبند 38: وأنَّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

وبند 44: وأنَّ بينهم النصر على من دهم يثرب .

وبند 6: وأنَّ يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر البحت من أهل هذه الصحيفة[934].

2.3 الترهيب من ظلم الذميين

شدَّد النبي جداً وحرَّج في مراعاة الوفاء لمن كان في ذمته وعهده، فقال :

من قتل رجلاً من أهل الذمة لم يجد ريح الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين عاماً[935].

وعند أبي داوود عن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء أصحاب رسول الله عن آبائهم دنية أنَّ رسول الله قال: ألا من ظلم معاهداً أوانتقصه أوكلفه فوق طاقته، أوأخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة)[936].

2.4 المساواة أمام القضاة

أخرج الشيخان والترمذي وأبوداوود وابن ماجة عن ابن مسعود قال: قال رسول الله: من حلف على يمين وهوفيها فاجر، ليتقطع بها مال امرىء مسلم، لقى الله وهوعليه غضبان. قال الأشعث بن قيس: فيّ والله كان ذلك؛ كان بيني وبين رجل من اليهود أرض، فجحدني فقدمته إلى النبي، فقال لي رسول الله: ألك بينة؟ قلت: لا، فقال لليهودي: إحلف، قال: قلت يا رسول الله إذاً يحلف ويذهب مالي، فأنزل الله تعالى (إنَّ الذين يشترون

---

[934] انظر: حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت 1985، ص57- 62.

[935] أخرجه أبوداوود والنسائي، من حديث أبي بكرة، كما في جامع الأصول، 2/ 649، وفي أخرى له: مَن قتل معاهداً في غير كنهه، حرَّم الله عليه الجنة. وفي البخاري عن عبد الله بن عمروبن العاص مثله لكن فيه: وانَّ ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً. وعند الترمذي عن أبي هريرة أنَّ النبي قال: ألا مَن قتل نفساً معاهدة له ذمة رسوله، فقد أخفر بذمة الله، فلا يرح رائحة الجنة وان ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً، أنظر:جامع الأصول 2/ 651.

[936] نفسه 2/ 651..

بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً)[937]، وكون الخصومة كانت بين الأشعث وبين يهودي من زيادة الترمذي وأبي داوود.

2.5 عتاب الرسول من أجل يهودي أتهم ظلما

سرق رجل من مسلمي الأنصار يُدعى (طعمة أوبشير بن أُبيرق) درعاً من جارٍ له مسلم اسمه (قتادة بن النعمان)، وكانت الدرع في جراب فيه دقيق، فجعل الدقيق ينتثر من خُرق في الجراب، حتى انتهى إلى الدار، ثم خبأها عند رجل من اليهود، يُقال له (زيد بن السمين) فالتمستُ الدرع عند طعمة، فحلف بالله ما أخذها، فقال أصحاب الدرع: لقد رأينا أثر الدقيق في داخل داره، فلما حلف تركوه واتبعوا أثر الدقيق إلى منزل اليهودي، فوجدوا الدرع عنده، فقال اليهودي: دفعها إليَّ طعمة بن أُبيرق، فجاء بنوظفر، وهم قوم طعمة، إلى رسول الله، وسألوه أن يجادل عن صاحبهم، فهمَّ الرسول أن يعاقب اليهودي، فأنزل الله هذه الآيات:

(إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا . وَاسْتَغْفِرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ... إلى قوله: وَإِثْمًا مُّبِينًا)[938].

وهكذا نزل الوحي وفيه عتب شديد على رسول الله، وتنديد بموقف الأنصار وإنكار، من أجل تبرئة اليهودي من ظلم كاد يلحق به وتهمة باطلة.

2.6 الحبر زيد بن سعنة يختبر النبي

حَبْر من أحبار يهود المدينة يُدْعَى (زيد بن سُعنة) يحكي عن نفسه قائلاً: إنه لم يبق من علامات النبوة شيء إلاَّ وقد عرفتها في وجه محمد حين نظرت إليه، إلاَّ اثنتين لم أخبرهما منه: يسبق حلمه جهله، ولا يزيده شدة الجهل عليه إلاَّ حلماً، فكنت أتلطف له لأن أخالطه فأعرف حلمه وجهله. قال: فخرج رسول الله من الحجرات، ومعه علي بن أبي طالب فأتاه رجل على راحلته كالبدوي، فقال: يا رسول الله قرية بني فلان قد أسلموا ودخلوا في الإسلام، وكنت أخبرتهم أنهم إذا أسلموا أتاهم الرزق رغداً، وقد أصابهم شدة وقحط من الغيث، وأنا أخشى يا رسول الله أن يخرجوا من الإسلام طمعاً كما دخلوا فيه طمعاً، فإن رأيت أن ترسل إليهم من يغيثهم فافعل، قال: فنظر رسول الله إلى رجل جانبه، أراه عمر، فقال: ما بقى منه شيء يا رسول الله .

قال زيد بن سعنة: فدنوت إليه فقلت له: يا محمد هل لك أن تبيعني تمراً معلوماً من حائط بنى فلان إلى أجل كذا وكذا! فقال: لا، يا يهودي، ولكن أبيعك تمراً معلوماً إلى أجل كذا وكذا، ولا أسمي حائط بني فلان، قلت:

---

[937] آل عمران 77.

[938] النساء (105- 112). أخرجه ابن اسحاق والترمذي والطبري والحاكم. وانظر تفسير الطبري وابن كثير لهذه الآيات.

نعم فبايعني، فأطلقت همياني (كيس نقودي) فأعطيته ثمانين مثقالاً من ذهب في تمر معلوم إلى أجل كذا وكذا، قال: فأعطاها الرجل وقال: اعجل عليهم وأغثهم به.

قال زيد بن سعنة: فلما كان قبل محل الأجل بيومين أوثلاثة، خرج رسول الله في جنازة رجل من الأنصار ومعه أبوبكر وعمر وعثمان، ونفر من أصحابه، فلما صلى على الجنازة دنا من جدار فجلس إليه، فأخذت بجامع قميصه ونظرت إليه بوجه غليظ ثم قلت: ألا تقضيني يا محمدُ حقي؟ فوالله ما علمتكم بني المطلب بمطل، ولقد كان لي بمخالطتكم علم! قال: ونظرت إلى عمر بن الخطاب وعيناه تدوران في وجهه كالفلك المستدير، ثم رماني ببصره وقال: أي عدوالله أتقول لرسول الله ما أسمع، وتفعل به ما أرى؟ فوالذي بعثه بالحق لولا ما أحاذر فَوته لضربت بسيفي هذا عنقك، ورسول الله ينظر إلي عمر في سكون وتؤدة، ثم قال: إنّا كنا أحوج إلي غير هذا منك يا عمر، أن تأمرني بحسن الأداء، وتأمره بحسن التباعة، اذهب به يا عمر فاقضه حقه، وزِده عشرين صاعاً من تمر مكان ما رعته.

قال زيد: فذهب بي عمر، فقضاني حقي، وزادني عشرين صاعاً من تمر، فقلت: ما هذه الزيادة؟ قال: أمرني رسول الله أن أزيدك مكان ما رعتك، فقلت: أتعرفني يا عمر؟ قال: لا، فمن أنت؟ قلت: أنا زيد بن سعنة، قال: الحبر؟ قلت: نعم، الحبر، قال: فما دعاك أن تقول لرسول الله ما قلت وتفعل ما فعلت؟ فقلت: يا عمر، كل علامات النبوة عرفتها في وجه رسول الله حين نظرت إليه إلاَّ اثنتين لم أختبرهما منه – وذكرهما- فقد اختبرتهما، فأشهدك يا عمر أني قد رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً، وأشهدك أن شطر مالي – فإني أكثرهما مالاً – صدقة على أمة محمد. فقال عمر: أوعلى بعضهم، فإنك لا تسعهم كلهم، قلت: أوعلى بعضهم، فرجع عمر وزيد إلى رسول الله فقال زيد: أشهد أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً عبده ورسوله[939].

2.7 مخيريق يقاتل مع الرسول ويوصي بماله له

قَالَ ابْنُ إسْحَاقَ : وَكَانَ مِنْ حَدِيثِ مُخَيْرِيقٍ ، وَكَانَ حَبْرًا عَالِمًا ، وَكَانَ رَجُلًا غَنِيّا كَثِيرَ الْأَمْوَالِ مِنْ النّخْلِ وَكَانَ يَعْرِفُ رَسُولَ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ بِصِفَتِهِ وَمَا يَجِدُ فِي عِلْمِهِ وَغَلَبَ عَلَيْهِ إلْفُ دِينِهِ فَلَمْ يَزَلْ عَلَى ذَلِكَ حَتّى إذَا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ ، وَكَانَ يَوْمُ أُحُدٍ يَوْمَ السّبْتِ ، قَالَ يَا مَعْشَرَ يَهُودَ وَاَللّهِ إنّكُمْ لَتَعْلَمُونَ أَنّ نَصْرَ مُحَمّدٍ عَلَيْكُمْ لَحَقّ . قَالُوا : إنّ الْيَوْمَ يَوْمُ السّبْتِ قَالَ لَا سَبْتَ لَكُمْ . ثُمّ أَخَذَ سِلَاحَهُ فَخَرَجَ حَتّى أَتَى رَسُولَ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ بِأُحُدٍ وَعَهِدَ إلَى مَنْ وَرَاءَهُ مِنْ قَوْمِهِ إنْ قُتِلْت هَذَا الْيَوْمَ فَأَمْوَالِي لِمُحَمّدٍ - صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ - يَصْنَعُ فِيهَا مَا أَرَاهُ اللّهُ . فَلَمّا [ص 376] فَكَانَ رَسُولُ اللّهِ - صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ - فِيمَا بَلَغَنِي - يَقُولُ " مُخَيْرِيقٌ

[939] أخرجه ابن حبان والحاكم والبيهقي، وفي مجمع الزوائد: روى ابن ماجة منه طرفا، ورواه الطبراني ورجاله ثقات.

خَيْرُ يَهُودَ " . وَقَبَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْوَالَهُ فَعَامَّةُ صَدَقَاتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ مِنْهُ[940].

2.8 يهود يقاتلون مع النبي و النبي يسهم لهم

روى الخطيب البغدادي بإسناده عن أبي هريرة أن النبي قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه، فأسهم لهم مع المسلمين[941].

2.9 النبي يرفض مقابلتهم سبا بسب

الشيخان والترمذي عن عائشة قالت: دخل رهط من اليهود على رسول الله، فقالوا: السام عليك، قالت عائشة: ففهمتها، فقلت: عليكم السام واللعنة، قالت: فقال رسول الله: مهلاً يا عائشة إنَّ الله يحب الرفق في الأمر كله، فقلت: يا رسول الله، ألم تسمع ما قالوا؟ قال: قد قُلتُ: وعليكم[942].

2.10 الرسول يتصدق على أهل بيت من اليهود

وعن سعيد بن المسيب: أنَّ رسول الله تصدق على أهل بيت من اليهود بصدقة، فهي تجري عليهم[943].

2.11 أليست نفسا

الشيخان والنسائي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدين بالقادسية، فمُرَّ عليهما بجنازة، فقاما، فقيل لهما: إنها من أهل الأرض، أي من أهل الذمة والذين كانوا من المجوس، فقالا: إنَّ رسول الله مرت به جنازة فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال: أليست نفسا؟[944].

2.12 يعود غلاما يهوديا

البخاري وأبوداوود عن أنس بن مالك: أنَّ غلاماً من اليهود كان يخدم رسول الله فمرض، فأتاه يعوده، وعرض عليه الإسلام فأسلم[945].

---

[940] الروض الأنف للسهيلي، عبد الرحمن ت 581، القاهرة 1967، 310/4 والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، أحمد بن علي ت 852، بيروت بدون تاريخ عن طبعة كلكتا 1853، 73/6.

[941] البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، بيروت 2002، 259/5، كما أخرجه عبد الرزاق في المصنف 487/6 برقم 33163، و البيهقي في السنن الكبرى، 54/9 برقم 17750.

[942] جامع الأصول /6 611.

[943] الأموال لحميد بن زنجويه ت 251 ،مركزالملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، السعودية 1986،3/1211 برقم 2291، وقد بوّب ابن زنجويه بابا بعنوان: الرخصة في إعطاء أهل الذمة من زكاة الفطر، 1276/3 والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ت 224، القاهرة 1989تحقيق محمد عمارة،ص 727 - 728 برقم 1394.

[944] جامع الأصول /11 131.

2.13 توفي و درعه مرهونة عند يهودي

الشيخان والنسائي عن عائشة قالت: تُوفى رسول الله ودرعه مرهونة عند يهودي في ثلاثين صاعاً من شعير[946].

2.14 يهودي يرقي أم المؤمنين عائشة وصحابية أخرى

روى أبو داود عن زينب زوجة عبد الله بن مسعود قالت: كانت عيني تقذف، و كنت اختلف إلى فلان اليهودي فيرقيني، فإذا رقاني سكنت[947]. و كذلك روى مالك في الموطأ عن عمرة بنت عبد الرحمن أن أبا بكر دخل على عائشة و هي تشتكي و يهودية ترقيها[948]. و لذا روى البيهقي بإسناده الصحيح عن الربيع بن سليمان قال: سألت الشافعي: أيرقي أهل الكتاب المسلمين؟ فقال: نعم إذا رقوا بما يعرف من كتاب الله[949].

2.15 الرسول يرد صحائف التوراة إلى يهود خيبر

في مغازي الواقدي، عند حديثه عن غزوة خيبر: وجُمعت يومئذ مصاحف فيها التوراة من المغنم، فجاءت اليهود تطلبها وتُكلِّمُ فيها رسول الله، أنْ تُردَّ عليهم، ونادى منادي رسول الله: أدوا الخيط والمخيط[950].

2.16 يعفو عن يهودية دست له السم

وفي خيبر اتفق للنبي حادث جلل؛ إذ إنه بعدما وقع الصلح بينه وبين أهل خيبر، أهدت إليه يهودية منهم تدعى (زينب بنت الحارث) - وهي زوج سلام بن مشكم الذي لقى حتفه في الحرب كما أنها أخت مَرْحب- شاة مصلية (مشوية) كانت قد سممتها، فجلس النبي مع جماعة من أصحابه يأكلون منها، أما النبي فلاك فيها مضغة فلم يُسغها، وتناول منها بشر بن البراء فأساغها وازدردها، وقال الرسول: إنَّ هذا العظم ليخبرني أنه مسموم، فدعا بزينب فاعترفت وقالت: لقد بلغتَ من قومي ما لم يخفَ عليك، فقلت: إنْ كان ملكاً استرحت منه، وإن كان نبياً فسيُخبر، ومات بِشر من أكلته تلك.

وقد اختلف الرواة، فذكر أكثرهم أن النبي عفا عنها، وقدَّر لها عذرها بعد الذي أصاب أباها وزوجها، وذكر بعضهم أنها قُتلت في بشر الذي مات مسموماً[951].

---

[945] جامع الأصول 6/ 629.
[946] جامع الأصول 4/ 688.
[947] جامع الأصول لابن الأثير، 574/7.
[948] جامع الأصول، 559/7.
[949] النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، ت 677 هـ، المجموع شرح المهذب، القاهرة 1980، 72/9 – 73.
[950] مغازي الواقدي 2/ 680- 681، وهيكل، محمد حسين، حياة محمد، القاهرة 1977، ص397، وذكر أنَّ النبي أمر بتسليمها إليهم.

2.17 يهود أسلموا

من اليهود الذين أعلنوا إسلامهم في حياة الرسول عبد الله بن سلام من بني قينقاع حليف الخزرج[952]، وزيد بن سعنة الذي استشهد في غزوة تبوك مقبلا غير مدبر[953]، واختلف في إسلام مخيريق[954]. وفي مصنف ابن أبي شيبة: عَنِ الْحَسَنِ ، قَالَ : ابْتَعَثَ اللَّهُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم مَرَّةً لإِدْخَالِ رَجُلٍ الْجَنَّةَ ، قَالَ : فَمَرَّ عَلَى كَنِيسَةٍ مِنْ كَنَائِسِ الْيَهُودِ ، فَدَخَلَ إِلَيْهِمْ وَهُمْ يَقْرَؤُونَ سِفْرَهُمْ ، فَلَمَّا رَأَوْهُ أَطْبَقُوا السِّفْرَ وَخَرَجُوا ، وَفِي نَاحِيَةٍ مِنَ الْكَنِيسَةِ رَجُلٌ يَمُوتُ ، قَالَ : فَجَاءَ إِلَيْهِ ، فَقَالَ : إِنَّمَا مَنَعَهُمْ أَنْ يَقَرَؤُوا أَنَّك أَتَيْتَهُمْ وَهُمْ يَقْرَؤُونَ نَعْتَ نَبِيٍّ ، هُونَعْتُك ، ثُمَّ جَاءَ إِلَى السِّفْرِ فَفَتَحَهُ ، ثُمَّ قَرَأَ ، فَقَالَ : أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ ، ثُمَّ قُبِضَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : دُونَكُمْ أَخَاكُمْ ، قَالَ : فَغَسَّلُوهُ ، وَكَفَّنُوهُ ، وَحَنَّطُوهُ ، ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ.

وفي دلائل النبوة للبيهقي: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن يهوديا ، كان يقال له فلان حبر، كان له على رسول الله صلى الله عليه وسلم دنانير فتقاضاها النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : يا يهودي ، ما عندي ما أعطيك قال : فإني لا أفارقك يا محمد حتى تعطيني ، فقال صلى الله عليه وسلم: إذا أجلس معك ، فجلس معه، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والغداة، وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتهددونه ويتوعدونه، ففطن رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما الذي تصنعون به ؟ فقالوا : يا رسول الله ، يهودي يحبسك ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : منعني ربي أن أظلم معاهدا ولا غيره. فلما ترجل النهار قال اليهودي: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، وشطر مالي في سبيل الله ، أما والله مافعلت الذي فعلت بك إلا لأنظر إلى نعتك في التوراة : محمد بن عبد الله مولده بمكة ومهاجره بطيبة، وملكه بالشام ليس بفظ ولا غليظ ، ولا سخاب في الأسواق ، ولا متزين بالفحش ، ولا قول الخنا . أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله . وهذا ما لي فاحكم فيه بما أراك الله وكان اليهودي كثير المال.وفي صحيح البخاري: لوآمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود. قال الحافظ في الفتح: في رواية الإسماعيلي لم يبق يهودي إلا اسلم، وكذا أخرجه أبوسعيد في شرف المصطفى، وزاد في آخره: قال كعب: هم الذين سماهم الله في سورة المائدة.

فعلى هذا فالمراد عشرة مختصة والا فقد آمن به أكثر من عشرة. وقيل: المعنى لوآمن بي في الزمن الماضي كالزمن الذي قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة أوحال قدومه. والذي يظهر أنهم الذين كانوا حينئذ رؤساء في اليهود ومن عداهم كان تبعا لهم فلم يسلم منهم إلا القليل كعبد الله بن سلام، وكان من المشهورين

---

[951] هيكل، محمد حسين، حياة محمد، ص398، وسيرة ابن هشام 2/ 337، وما ذكره إبن اسحاق أنه عفا عنها.

[952] الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، أحمد بن علي ت 852، بيروت بدون تاريخ عن طبعة كلكتا 1853، 80/4 برقم 4716.

[953] الإصابة ، 28/3، برقم 2898.

[954] الأصابة ، 73/6، برقم 7844.

بالرياسة في اليهود عند قدوم النبي صلى الله عليه وسلم، ومن بني النضير أبوياسر بن أخطب ، وأخوه حيي بن أخطب، وكعب بن الأشرف، ورافع بن أبي الحقيق، ومن بني قينقاع عبد الله بن حنيف، وفنحاص، ورفاعة بن زيد، ومن بني قريظة الزبير بن باطيا، وكعب بن أسد، وشمويل بن زيد، فهؤلاء لم يثبت إسلام أحد منهم، وكان كل منهم رئيسا في اليهود، ولوأسلم لاتبعه جماعة منهم، فيحتمل أن يكونوا المراد. وقد روى أبونعيم في الدلائل من وجه آخر الحديث بلفظ لوآمن بي الزبير بن باطيا وذووه من رؤساء يهود لأسلموا كلهم. وأغرب السهيلي فقال: لم يسلم من أحبار اليهود إلا اثنان، يعني عبد الله بن سلام وعبد الله بن صوريا. كذا قال، ولم أر لعبد الله بن صوريا إسلاما من طريق صحيحة وإنما نسبه السهيلي في موضع آخر لتفسير النقاش، وسيأتي في باب أحكام أهل الذمة من كتاب المحاربين شيء يتعلق بذلك، ووقع عند ابن حبان قصة إسلام جماعة من الأحبار كزيد بن سعنة مطولا، وروى البيهقي أن يهوديا سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ سورة يوسف فجاء ومعه نفر من اليهود فأسلموا كلهم لكن يحتمل أن لا يكونوا أحبارا[955].

2.18 لا يكرههم على الإسلام رغم إقرارهم بحقيته

أخرج الطيالسي واحمد في مسنده والترمذي وقال: حسن صحيح، والنسائي في الكبرى والطحاوي في معاني الآثار عن صفوان بن عسال، قال: قال يهودي لصاحبه: اذهب بنا إلى هذا النبي حتى نسأله عن هذه الآية ولقد آتينا موسى تسع آيات، فقال: لا تقل له نبي، فإنه إن سمعك لصارت له أربعة أعين. فسألاه فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تمشوا ببريء إلى ذي سلطان ليقتله ولا تقذفوا محصنة أوقال لا تفروا من الزحف - شعبة الشاك - وأنتم يا يهود عليكم خاصة ان لا تعتدوا في السبت. فقبلا يده ورجله، وقالا: نشهد انك نبي، قال: فما يمنعكما ان تتبعاني؟ قالا: ان داود عليه السلام دعا ان لا يزال من ذريته نبي وإنا نخشى إن اسلمنا ان تقتلنا يهود.

2.19 لا يفتن يهودي عن يهوديته

روى البيهقي في سننه الكبرى عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمروبن حزم قال: هذا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا - الذي كتبه لعمروبن حزم حين بعثه إلى اليمن - فذكره وفي آخره: وأنه من أسلم من يهودي أونصراني إسلاما خالصا من نفسه فدان دين الإسلام فإنه من المؤمنين له مالهم وعليه ما عليهم،

---

[955] إبن حجر العسقلاني، أحمد بن علي ت 852 هـ ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت 1379 هـ، 275/7- 276.

ومن كان على نصرانية أويهودية فإنه لا يفتن عنها[956]. ومثله أن النبي كتب إلى معاذ وهوباليمن:ولا يفتن يهودي عن يهوديته[957].

2.20 و يسلم عليهم

أخرج الشيخان والترمذي عن أسامة بن زيد أن النبي مرّ بمجلس فيه أخلاط من اليهود والمسلمين فسلّم عليهم.

3 الرسول والنصارى

3.1 ورقة بن نوفل

لعل أول احتكاك واتصال للرسول بالنصارى – إذا ما تجاوزنا حكايته صغيراً مع الراهب بحيرا ببصرى الشام، على ما فيها من كلام – كان في مبدأ بعثته، حين فجأه الوحي، فخشي على نفسه، فاستفتت خديجة في أمره إبن عم لها يُدعى (ورقة بن نوفل)– كان متحنفاً ثم تنصر فاستحكم في النصرانية واتبع الكتب من أهلها حتى علم علماً من أهل الكتاب[958]، فقال لها: قدوس، قدوس، والذي نفس ورقة بيده لئن كنت صدقتيني يا خديجة، لقد جاءه الناموس الأكبر، الذي كان يأتي موسى وإنه لنبي هذه الأمة، فقولي له فليثبت ... ثم إنَّ رسول الله لقى ورقة وهويطوف بالكعبة، فقال: يا ابن أخي، أخبرني بما رأيت وسمعت، فأخبره رسول الله، فقال ورقة: والذي نفسي بيده إنك لنبي هذه الأمة، وقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء موسى ولتُكَذبنَّ ولتوذينَّ ولتخرجنَّ ولتقاتلنَّ، ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرن الله نصراً يعلمه، ثم أدنى رأسه منه فقبَّل يافوخه، ثم انصرف عن رسول الله إلى منزله[959].

3.2 النجاشي

قال إبن إسحاق: فلما رأى رسول الله ما يصيب أصحابه من البلاء، وما هوفيه من العافية بمكانه من الله، ومن عمه أبي طالب، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من بلاء، قال لهم: لوخرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي أرضُ صدق، حتى يجعل لكم الله فرجاً، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة، وفراراً إلى الله بدينهم، فكانت أول هجرة في الإسلام[960].

---

[956] البيهقي، أحمد بن الحسين ت 458 هـ، السنن الكبرى، بيروت 2003 ، 325/9 برقم 18670.

[957] نفسه 194/9 برقم 18450 وفيه أيضا أنه كتب بمثل ذلك لأبي زرعة بن سيف بن ذي يزن: ومن يكن على يهوديته أونصرانيته فإنه لا يفتن عنها. برقم 18456.

[958] إبن هشام، السيرة 1/ 222.

[959] نفسه 1/ 238.

[960] نفسه 1/ 321.

فاستقبلهم النجاشي أحسن استقبال، واطمأنوا في جواره خير جار، يعبدون الله لا يؤذون ولا يسمعون شيئاً يكرهون، لكن قريشاً لم تتركهم، فبعثت عبد الله بن أبي ربيعة وعمروبن العاص بهدايا للنجاشي وبطارقته، وادَّعيا عند النجاشي أنَّ أولئك المهاجرين غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم ولم يدخلوا في النصرانية، وجاؤوا بدين ابتدعوه لا نعرفه نحن ولا أنت، فقال بطارقة النجاشي: صدقا أيها الملك، قومهم أعلم بهم فغضب النجاشي وقال: لاها الله إذن لا أسلمهم إليهما، ولا يُكاد قوم جاوروني ونزلوا بلادي واختاروني على من سواي، حتى أدعوهم فأسألهم، فدعاهم وسألهم، ثم استقرأهم مما معهم من القرآن، فقرأ عليه جعفر بن أبي طالب صدراً من سورة مريم، فبكي النجاشي حتى أخضلت لحيته، وبكت أساقفته حتى أخضلوا مصاحفهم، ثم قال النجاشي: إنَّ هذا والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة، وصرف ابن أبي ربيعة وعمروبن العاص.

لكن عمراً لم ييأس، عاد إلى النجاشي من اليوم التالي، وأخبرهم أنهم يقولون إنَّ عيسى عبدٌ، فسأل النجاشي جعفراً: ماذا تقولون في عيسى بن مريم؟ فأجابه: نقول فيه الذي جاءنا به نبينا، يقول: هوعبد الله ورسوله وروح وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول، قال: فضرب النجاشي بيده إلى الأرض فأخذ منها عوداً ثم قال: والله ما عدا عيسى بن مريم ما قلت هذا العود، ثم قال للمسلمين: إذهبوا فأنتم شيومٌ بأرضي، أي آمنون، مَن سبَّكم غرم، ما أحب أنَّ لي دَبَرا من ذهب وأني آذيت رجلاً منكم[961].

وكان من بين مهاجري الحبشة رجل يُدعى (عبيد الله بن جحش) زوج أم حبيبة، رملة بنت أبي سفيان، أسلما وهاجرا إلى الحبشة، لكن عبيد الله تنصر هناك ومات، فبعث رسول الله عمروبن أمية الضمري إلى النجاشي ليزوجه أم حبيبة، فزوجه إياها وأصدقها ـ أي دفع مهرها- عن رسول الله أربع مئة دينار[962].

وقد أخرج الستة عن أبي هريرة قال: نعى النبي النجاشي رحمه الله في اليوم الذي مات فيه، وخرج بهم إلى المصلى فصفَّهم وكبَّر عليه أربع تكبيرات، وعند الشيخين والنسائي: وقال: استغفروا لأخيكم. وفي مسند أحمد والصحيحين عن جابر بن عبد الله أنَّ النبي قال: قد تُوفى اليوم رجل صالح من الحبشة فهلم فصلوا عليه، قال: فصلى عليه رسول الله فصففنا ونحن صفوف .

3.3 حب المسلمين انتصار الروم النصارى على الفرس المجوس

أخرج الإمام أحمد في مسنده والترمذي والنسائي عن ابن عباس في قوله تعالى: (الم . غُلِبَتِ الرُّومُ . فِي أَدْنَى الأَرْضِ) قال: كان المشركون يحبون أن تظهر فارس على الروم؛ لأنهم أصحاب أوثان، وكان المسلمون

[961] السابق 1/ 334- 337.
[962] السابق 1/ 223- 224.

يحبون أن تظهر الروم على فارس؛ لأنهم أهل كتاب، فذُكر ذلك لأبي بكر، ، فذكره أبوبكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول: أما إنهم سيغلبون، فذكره أبوبكر لهم، فقالوا: اجعل بيننا وبينك أجلا فإن ظهرنا كان لنا كذا وكذا، وإن ظهرتم كان لكم كذا وكذا. فجعل أجلا خمس سنين، فلم يظهروا، فذكر ذلك أبوبكر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: ألا جعلتها إلى دُون، أراه قال: العشر. قال سعيد بن جبير: البضع ما دون العشر. ثم ظهرت الروم بعد.

وبمقارنة الروايات تكون الآيات نزلت حوالى السنة السابعة من البعثة، وذلك أن أكثر الآراء على أن غلبة الروم للفرس كانت بعد سبع سنوات من نزول الآيات، وذلك يوافق السنة الأولى للهجرة.

3.4 من الصحابة الذين كانوا على النصرانية وأسلموا مع رسول الله

سلمان الفارسي، وعدي بن حاتم الطائي، وتميم الداري، وقد استوهب تميم من الرسول قريتي حبرى وعنيون من أرض الخليل إذا فتح الله الشام على المسلمين فقال له: هما لك وكتب له كتابا بذلك, ورافع بن أبي رافع الطائي وكان يسمى سرجيس، والجارود كان ضمن وفد عبد القيس من عمان، ومن وفود النصارى التي أسلمت بين يدي رسول الله: وفود قبائل غسان وبهرام وجذام وتغلب ووفد الداريين ـ من بني عبد الدار من لخم، كانوا يسكنون في جهة الخليل بفلسطين، ومنهم تميم الداري[963].

3.5 إكرام النبي لوفد النجاشي

روى البيهقي في دلائل النبوة عن أبي أمامة قَالَ : قَدِمَ وَفْدُ النَّجَاشِيِّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ يَخْدُمُهُمْ(أي بنفسه) ، فَقَالَ أَصْحَابُهُ : نَحْنُ نَكْفِيكَ ، فَقَالَ : " إِنَّهُمْ كَانُوا لأَصْحَابِنَا مُكْرِمِينَ ، وَإِنِّي أُحِبُّ أَنْ أُكَافِئَهُمْ. ورواه ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق عن أبي قتادة.

3.6 المقوقس ملك الإسكندرية

روى أبونعيم خبر محاورة المقوقس للمغيرة بن شعبة، حين دخل عليه في جماعة من بني مالك، والمغيرة مشرك لم يدخل الإسلام بعد، يسأله المقوقس عن جملة أمور، والمغيرة يجيبه، ثم قال المقوقس: هونبي مرسل إلى الناس كافة، ولوأصاب القبط والروم تبعوه، وقد أمرهم عيسى بن مريم بذلك، وهذا الذي تصفون منه بُعث به الأنبياء من قبله، وستكون له العاقبة حتى لا ينازعه أحد ... قال المغيرة: فقمنا من عنده، وقد سمعنا كلاماً ذللنا لمحمد وخضعنا[964].

---

[963] راجع تراجمهم في سير أعلام النبلاء، وفي كتب تراجم الصحابة مثل: "الإستيعاب" لابن عبد البر، و"أسد الغابة" لابن الأثير، و"الإصابة" لابن حجر، وسيرة ابن هشام وطبقات ابن سعد .

[964] أبونعيم الأصفهاني، دلائل النبوة، ص86- 89.

ولما أرسل النبي رسله بكتبه إلى الملوك في أنحاء الأرض في السنة السابعة الهجرية أرسل حاطب بن أبي بلتعة إلي المقوقس[965]، وذكر إبن إسحاق أنَّ المقوقس أهدى إلى النبي جاريتين؛ إحداهما (مارية) أم إبراهيم والأخري وهبها النبي لجهم بن قثم العبدي. وروى أبوالقاسم بن عبد الحكم في فتوح مصر أنَّ المقوقس لما قرأ كتاب رسول الله إليه الذي وصله حاطب، أخذه فجعله في حق من عاج وختم عليه، وأنه سأل حاطباً عن ثلاث مسائل تختص برسول الله ثم قال: كنت أظن مخرجه بالشام وهناك كانت تخرج الأنبياء من قبله، فأراه قد خرج من أرض العرب، في أرض جهد وبأس، والقبط لا تطاوعني في اتباعه، وسيظهر على البلاد وينزل أصحابه من بعده بساحتنا هذه حتى يظهروا على ما ها هنا ثم كتب كتاباً لرسول الله وفيه: فقد قرأت كتابك، وذكر نحوما ذكر لحاطب وزاد: وقد أكرمتُ رسولك، وأهديت إليك بغلة لتركبها، وبجاريتين لهما مكانة في القبط وبكسوة، والسلام. والمعروف أنَّ المقوقس أرسل مارية وأختها سيرين[966]وأن النبي وهب سيرين لحسان بن ثابت[967].

3.7 وصية النبي بنصارى مصر

أخرح مسلم عن أبي ذر، قال رسول الله : إنكم ستفتحون أرضا يذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيرا، فإن لهم ذمة ورحما.وفي مسلم أيضا عن ابن لكعب بن مالك: قال رسول الله: إذا فتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيرا، فإن لهم ذمة ورحما[968].

3.8 مارية القبطية

بعث بها المقوقس مع حاطب هدية إلى رسول الله، فعرض حاطب على مارية الإسلام ورغَّبها فيه فأسلمت وأسلمت أختها سيرين، ومنها رزق الله نبيه إبنه إبراهيم الذي مات في حياة نبي الله[969].

3.9 النبي يترك صورتي عيسى وأمه

روى الأزرقي في تاريخ مكة أنه لما كان يوم الفتح دخل رسول الله إلى البيت، فأمر بثوب فَبُلّ بماء، وأمر بطمس تلك الصور، ووضع كفيه على صورة عيسى وأمه وقال: أُمحوا الجميع إلاَّ ما تحت يدي فرفع يديه عن عيسى بن مريم وأمه[970].

---

[965] إبن هشام 2/ 607.

[966] إبن حجر العسقلاني، الإصابة، 6/210-211 ترجمة المقوقس برقم 8608.

[967] الذهبي، محمد بن أحمد ت 748هـ، تاريخ الإسلام، بيروت 1987، 2/ 445.

[968] قال الذهبي في تاريخ الإسلام 376/2 : مرسل مليح الإسناد، وقد رواه موسى بن أعين عن ...عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه متصلا.

[969] انظر ترجمة مارية في الإصابة، 185/8، برقم 979.

وذكر الذهبي أنَّ إبن جريج قال: سأل سليمان بن موسى الشامي عطاء بن أبي رباح وأنا أسمع: أدركت في البيت تمثال مريم وعيسى؟ قال: نعم، أدركت تمثال مريم مزوَّقاً، في حجرها عيسى قاعد، وكان في البيت ستة أعمدة سواري، وكان تمثال عيسى ومريم في العمود الذي يلي الباب، فقلت لعطاء: متى هلك؟ قال: في الحريق زمن ابن الزبير، قلت: أعلى عهد رسول الله تعني، كان؟ قال: لا أدري وإني لأظنه قد كان على عهده، قال داوود بن عبد الرحمن عن بن جريج: ثم عاودت عطاء بعد حين فقال: تمثال عيسى وأمه في الوسطى من السواري. قال الأزرقي: ثنا داوود العطار عن عمروبن دينار قال: أدركت في الكعبة قبل أن تهدم تمثال عيسى وأمه، قال داوود: فأخبرني بعض الحجبة عن مسافع بن شيبة أنَّ النبي قال: يا شيبة أمح كل صورة إلاَّ ما تحت يدي، قال: فرفع يده عن عيسى بن مريم وأمه، قال الأزرقي: .... عن ابن شهاب: أنَّ النبي دخل الكعبة وفيها صور الملائكة، فرأى صورة إبراهيم، فقال: " قاتلهم الله جعلوه شيخاً يستقسم بالأزلام. ثم رأى صورة مريم فوضع يده عليها فقال: امحوا ما فيها إلاَّ صورة مريم، ثم ساقه الأزرقي بإسناد آخر بنحوه، وهومرسل، ولكن قول عطاء، وعمروثابت، وهذا أمر لم نسمع به إلى اليوم[971].

3.10 هرقل يقرّ بنبوة رسول الله

افتتح البخاري صحيحه ببدء الوحي، فخرَّج ستة أحاديث، أولها حديث "إنما الأعمال بالنيات" وسادسها حديث ابن عباس عن إخبار أبي سفيان إياه ما جرى بينه وبين هرقل في الشام - وكان أبوسفيان قد قدم إلى الشام في جماعة تجاراً في المدة التي كانت بين رسول الله وبين كفار قريش، أي في هدنة الحديبية - وهي محاورة شبيهة إلى حد بعيد بتلك التي تمت بين المغيرة بن شعبة وبين المقوقس، وقد ختم هرقل المحاورة بقوله مخاطبا أبا سفيان: إن يك ما تقول حقاً، فإنه نبي، وقد كنت أعلم أنه خارج، ولم أكُ أظنه منكم، ولوأني أعلم أني أخلص إليه لأحببتُ لقاءه، ولوكنت عنده لغسلتُ عن قدميه، وليبلغن مُلكه ما تحت قدميَّ. ثم دعا بكتاب رسول الله فقرأه[972].

قال ابن حجر العسقلاني: روي أنَّ النبي لما جاءه جواب كسرى – وكان قد مزَّق كتاب الرسول- قال: مزَّق الله ملكه، ولما جاءه جواب هرقل - وكان قد طوى الكتاب بعدما قرأه ورفعه- قال: ثبّت الله ملكه[973].

---

[970] الأزرقي، محمد بن عبد الله، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، مكة 1994، 1/ 130.

[971] الذهبي، تاريخ الإسلام 1/ 73- 74.

[972] الحديث مخرج في الصحيحين، أنظر جامع الأصول لابن الأثير 265/11.

[973] فتح الباري، 1/ 44.

3.11 وفد نصارى نجران[974]

لقد نزل صدر سورة آل عمران إلى ثلاث وثمانين آية منها في وفد نصارى نجران وما جرى بينهم وبين رسول الله من مجادلات ومحاورات، انتهت إلى اتفاق مكتوب، كتبه رسول الله لهم.

قال ابن اسحاق صاحبُ السيرة: وقدم على رسول الله وفد نصارى نجران، ستون راكباً، فيهم أربعة عشر من أشرافهم، في الأربعة عشر منهم ثلاثة نفر إليهم يؤول أمرهم، العاقب أمير القوم وذورأيهم وصاحب مشورتهم .. واسمه عبدُ المسيح، والسيد، لهم ثمالهم، وصاحب رحلهم ومجتمعهم، واسمه الأيهم، وأبوحارثة ابن علقمة، أحد بني بكر بن وائل، أسقفهم وحبرهم وإمامهم وصاحب مِدْراسهم ... فدخلوا على النبي مسجده حين صلَّى العصر، عليهم ثيابُ الحبرات، جبب وأردية، ... وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله يصلون، فقال رسول الله: دعوهم، فصلوا إلى المشرق. ثم ذكر ابن اسحق طرفاً من المحاورة الدينية بينهم وبين الرسول، وكيف نزل القرآن يجيب عن قولهم، ويأمرالرسول بمباهلتهم - أي ملاعنتهم- إن ردوا ذلك عليه، فقالوا: يا أبا القاسم دعنا ننظر في أمرنا، فتشاوروا، ثم أتوا النبي فقالوا: يا أبا القاسم، قد رأينا ألاَّ نلاعنك، وأن نتركك على دينك، ونرجع على ديننا، ولكن ابعث معنا رجلاً من أصحابك ترضاه لنا، يحكم بيننا في أشياء اختلفنا فيها من أموالنا فإنكم عندنا رضاً. فبعث معهم أباعبيدة بن الجراح[975].وقد وثَّق محمد حميد الله عدداً من كتبه عليه السلام مع نصارى نجران، ومن جملة ما ورد فيها:

ولنجران وحاشيتها جوارُ الله وذمة النبي رسول الله، على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أوكثير، لا يُغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته، وليس عليهم رُبِّية ولا دمُ جاهلية، ولا يُحشرون (أي لا يعبؤون التعبئة العامة في جيش المسلمين) ولا يعشّرون، ولا يطأ أرضهم جيش ... ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر[976].

1- روى البيهقي في سننه الكبرى عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمروبن حزم قال: هذا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا - الذي كتبه لعمروبن حزم حين بعثه إلى اليمن - فذكره وفي آخره: وأنه

[974] وهي منطقة تقع في جنوب المملكة السعودية الحالية، وفي أقصى شمال اليمن. و كان ولاء نصارى نجران للحبشة و ليس لبيزنطة.

[975] سيرة ابن هشام 1/ 573- 584.

[976] حميد الله، محمد أحمد ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص175- 178، أبويوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم (ت187هـ)، الخراج بيروت 1979، ص72- 73.

من أسلم من يهودي أونصراني إسلاما خالصا من نفسه فدان دين الإسلام فإنه من المؤمنين له مالهم وعليه ما عليهم، ومن كان على نصرانية أويهودية فإنه لا يفتن عنها[977]

4 الرسولُ والمنافقون

كانت سيرة الرسول في معاملة المنافقين تقوم على قبول علانيتهم ووكل (وكول) سريرتهم إلى الله تعالى، وهومع ذلك يتألف منهم من شاء بالمال، وما ذلك إلاَّ بغية إستصلاحهم، فقد فسح الله أمامهم باب التوبة والإنابة فقال تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّـهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّـهِ فَأُولَـٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّـهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا)[978].

4.1 لا يكشف أستارهم

أخرج الطبراني عن ابن عمر قال: كنتُ عند النبي، إذ جاء حرملة بنُ زيد، فجلس بين يدي رسول الله، فقال: يا رسول الله، الإيمان ههنا، وأشار إلى لسانه، والنفاق ههنا وأشار إلى صدره، ولا يذكر الله إلاَّ قليلاً، فسكت عنه النبي، فردد ذلك عليه حرملة، فأخذ النبي بطرف لسان حرملة، فقال: اللهم اجعل له لساناً صادقاً وقلباً شاكراً وارزقه حبي وحب من يحبني، وصيِّر أمره إلى الخير. فقال حرملة: يا رسول الله إنَّ لي إخواناً منافقين، كنت فيهم رأساً ألا أدلك عليهم؟ فقال النبي: مَن جاءنا كما جئتنا استغفرنا له كما استغفرنا لك، ومَن أصرَّ على ذنبه فالله أولى به، ولا نخرق على أحد سترا[979].

4.2 المنافق قد ينصلح

وفي صحيح البخاري عن الأسود بن يزيد النخعي، قال: كنا في حلقة عبد الله بن مسعود، فجاء حذيفة حتى قام علينا، فسلَّم، ثم قال: لقد أُنزل النفاق على قوم خير منكم، فقلنا: سبحان الله، فإن الله عز وجل يقول: إنَّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار، فتبسم عبد الله، وجلس حذيفة في ناحية المسجد، فقام عبد الله وتفرق أصحابه، فرماني بالحصباء، فأتيته، فقال حذيفة: عجبت من ضحكه، وقد عرف ما قلتُ، لقد أنزل النفاق على قوم كانوا خيراً منكم، ثم تابوا فتاب الله عليهم[980].

---

977 البيهقي، أحمد بن الحسين ت 458 هـ، السنن الكبرى، بيروت 2003 ، 9/325 برقم 18670.

[978] النساء 146.

[979] قال في مجمع الزوائد 9/ 682: ورجاله رجال الصحيح.

[980] انظر جامع الأصول 11/ 574.

4.3 عبد الله با أبي

ولعل أكثر من بلغ في أذى النبي هورأس النفاق عبد الله بن أبي بن سلول من الخزرج، ففي الصحيحين أنه عليه السلام مرّ وهوراكب حماراً بمجلس فيه عبد الله بن أبي بن سلول وأخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود، فنزل فدعاهم إلى الله عز وجل، وذلك قبل وقعة بدر- وكان قد عزم على عيادة سعد بن عبادة - فقال له عبد الله بن أبي: لا أُحسن مما تقول أيها المرءُ، فإن كان حقاً فلا تغشنا به في مجالسنا – وذلك قبل أن يظهر الإسلامُ - ويقال إنه خمَّر أنفه لما غشيتهم عجاجة الدابة، وقال: لا تؤذنا بنتن حمارك، فقال له عبد الله بن رواحة: والله لريح حمار رسول الله أطيب من ريحك. وقال عبد الله: بل يا رسول الله اغشنا به في مجالسنا، فإنا نحب ذلك، فتثاور الحيان (الأوس والخزرج) وهموا أن يقتتلوا، فسكَّنهم رسول الله، ثم ذهب إلى سعد بن عبادة فشكى إليه عبد الله بن أبي ...

وفي معركة أحد رجع عبد الله بن أبي بثلاثمئة من الجند، فبقى رسول الله في سبعمئة على ما هوالمشهور عند أهل المغازي - كما قال البيهقي- قال: والمشهور عن الزهري أنهم بقوا في أربعمئة[981].

وفي الصحيحين وعند الترمذي عن جابر بن عبد الله قال: غزونا مع رسول الله، وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعَّاب، فكسع أنصاريا، فغضب الأنصاري غضباً شديداً، حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يال الأنصال، وقال المهاجري: يال المهاجرين، فخرج النبي فقال: ما بال دعوى الجاهلية؟ ثم قال: ما شأنهم؟ فأُخبر بكسعة المهاجري الأنصاري، قال: فقال النبي: دعوها، فإنها خبيثة. وقال عبد الله بن أبي بن سلول: أقد تداعوا علينا؟ لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعزُ منها الأذل. قال عمر: ألا نقتل يا نبي الله هذا الخبيث؟ فقال النبي: لا يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه.

وعند الترمذي: قال سفيان: يرون أنها غزوة بني المصطلق.

وعند الثلاثة أيضاً عن زيد بن أرقم قال: خرجنا مع رسول الله في سفر، أصاب الناس فيه شدة، فقال عبد الله بن أبي: لا تنفقوا على مَن عند رسول الله، حتى ينفضوا من حوله، وقال: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، قال: فأتيت النبي فأخبرته بذلك، فأرسل إلى عبد الله فسأله، فاجتهد يمينه ما فعل، فقالوا: كذب زيدٌ رسول الله، قال: فوقع في نفسي مما قالوا شدة، حتى أنزل اللهُ تصديقي (**إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا**

---

[981] ابن كثير، إسماعيل بن عمر ت 774هـ، البداية والنهاية، القاهرة 5،348/1997، وقارن بالمغازي النبوية لمحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت 124 هـ) تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت 1981، ص 77.

نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّـهِ ...)[982]. قال: ثم دعاهم النبي ليستغفر لهم، فلوّوا رؤوسهم، وقوله تعالى (**كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ**) قال: كانوا رجالاً أجمل شئ[983].

وفي غزوة بني المصطلق - منصرفهم منها حين دنوا من المدينة - خاض الخائضون في الإفك، فطعنوا في عِرض أم المؤمنين عائشة، وكان الذي تولى كبره هوعبد الله بن أبي[984].

ورغم هذا كله، فإنه لما أتى عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول - وكان صحابياً صادق الإيمان- رسول الله فقال: يا رسول الله، إنه بلغني أنك تريدُ قتل عبد الله بن أبي فيما بلغك عنه، فإن كنت فاعلاً فمر لي به، فأنا أحمل إليك رأسه، فوالله لقد علمت الخزرج ما كان بها من رجل أبرّ بوالده مني، وإني أخشى أن تأمر به غيري فيقتله، فلا تدعني نفسي أن أنظر إلى قاتل عبد الله يمشي في الناس، فأقتله فأقتل رجلاً مؤمناً بكافر، فأدخل النار. فقال رسول الله: بل نترفق به، ونُحسن صحبته ما بقى معنا[985].

قال ابن كثير: وجعل بعد ذلك إذا أحدث الحدث كان قومه هم الذين يعاتبونه ويأخذونه ويعنفونه، فقال رسول الله لعمر بن الخطاب - حين بلغه ذلك من شأنهم- : كيف ترى يا عمر، أما والله لوقتلته يوم قلت لي لأُرعدت له آنف (أي أنوف) لوأمرتها اليوم بقتله لقتلته. فقال عمر: قد والله علمتُ لأمر رسول الله أعظم بركة من أمري. وقد ذكر عكرمة وابن زيد وغيرهما: أنَّ ابنه عبد الله وقف لأبيه عبد الله بن أبي سلول عند مضيق المدينة فقال: قف، فوالله لا تدخلها حتى يأذن رسول الله في ذلك، فلما جاء رسول الله إستأذنه في ذلك، فأذن له، فأرسله حتى دخل المدينة[986].

وقريب من هذا ما رواه البزار عن أبي هريرة قال: مرَّ رسول الله بعبد الله بن أبي وهوفي ظل أُطم، فقال: غبَّر علينا ابن أبي كبشة، فقال ابنه عبد الله بن عبد الله: يا رسول الله والذي أكرمك لئن شئت لآتينك برأسه، فقال: لا، ولكن برَّ أباك وأحسن صحبته[987].

وظل الرسول على هذه المعاملة المترفقة السمحة، إلى أن توفي ابن سلول، وقد أخرج الشيخان والنسائي عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال: لما تُوفي عبد الله – يعني ابن أبي بن سلول- جاء ابنه عبد الله إلى رسول الله، فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله ليصلي عليه، فقام

---

[982] المنافقون 1.
[983] جامع الأصول 2/ 389- 391.
[984] والحديث بطوله مخرج في الصحيحين والترمذي والنسائي، وانظر جامع الأصول 2/ 250 فما بعدها.
[985] سيرة ابن هشام 2/ 292.
[986] البداية والنهاية 6/ 188.
[987] قال في مجمع الزوائد: ورجاله ثقات 9/ 528.

عمر فأخذ بثوب رسول الله فقال: يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله: إنما خيرني الله عز وجل فقال: (**استَغفِر لَهُم أَولا تَستَغفِر لَهُم إِن تَستَغفِر لَهُم سَبعينَ مَرَّةً فَلَن يَغفِرَ اللَّـهُ لَهُم**)[988]، وسأزيد على السبعين، قال عمر: إنه منافق. فصلَّى عليه رسول الله، قال: فأنزل الله عز وجل: (**وَلا تُصَلِّ عَلى أَحَدٍ مِنهُم ماتَ أَبَدًا وَلا تَقُم عَلى قَبرِهِ إِنَّهُم كَفَروا بِاللَّـهِ وَرَسولِهِ وَماتوا وَهُم فاسِقونَ**)[989]، وزاد في رواية: فترك الصلاة عليهم.

وأخرج البخاري والترمذي والنسائي نحوه عن عمر وفيه: فقلت: يا رسول الله أتصلي على ابن أبي وقد قال كذا وكذا يوم كذا وكذا- أعدِّد عليه قوله -؟ فتبسم رسول الله، وقال: أخِّر عني يا عمر، فلما أكثرتُ عليه قال: أما إني خُيِّرت فاخترت، ولوأعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها ... وفي آخره: فعجبتُ من جرأتي على رسول الله يومئذ، واللهُ ورسوله أعلم[990].

4.4 *يتهمون النبي في أمانته*

وروى أبوداوود والترمذي والطبري في تفسيره عن ابن عباس أن هذه الآية (**وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ**)[991]، نزلت في قطيفة حمراء فُقدت يوم بدر، فقال بعضُ الناس: أخذها (أي رسول الله) قال: فأكثروا في ذلك، فأنزل الله: (**وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**).

4.5 *و يؤذون النبي*

وقد روى ابن جرير في تفسيره بإسناده عن ابن اسحاق قال: ذكر اللهُ غِشَّهم (أي المنافقين) وأذاهم للنبي، فقال: (**وَمِنهُمُ الَّذينَ يُؤذونَ النَّبِيَّ وَيَقولونَ هُوأُذُنٌ**)[992]، وكان الذي يقول تلك المقالة فيما بلغني (نبتل بن الحارث)، أخوبني عمروبن عوف، وفيه نزلت هذه الآية، وذلك أنه قال: إنما محمد أُذن، مَن حدثه شيئاً صدقه، يقول الله (**قُل أُذُنُ خَيرٍ لَكُم**) أي يسمع الخير ويصدِّق به[993].

4.6 *و سخروا من رسول الله.*

قال الطبراني: حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا الزبير بن بكار، قال: تسمية أصحاب العقبة: معتب بن قشير ... شهد بدراً، وهوالذي قال: يعدنا محمد كنوز كسرى وقيصر، وأحدنا لا يأمن على خلائه، وهوالذي قال:

---

[988] التوبة 80.
[989] التوبة 84.
[990] جامع الأصول 2/ 167- 169.
[991] آل عمران 161.
[992] التوبة 61.
[993] الطبري، محمد بن جرير، ت310هـ، جامع البيان في تأويل القرآن، القاهرة 2001،11/535-536.

"لوكان لنا من الأمر شئ ما قتلنا ها هنا ..." ووديعة بن ثابت بن عمروبن عوف وهوالذي قال: "إنما كنا نخوض ونلعب"، وهوالذي قال: مالي أرى قراءنا هؤلاء أرغبنا بطونا وأجبننا عند اللقاء ...[994].

وفي السنن الكبرى للبيهقي: قال موسى بن عقبة... : فلما اشتد البلاء على النبي وأصحابه نافق ناس كثير، وتكلموا بكلام قبيح، فلما رأى رسول الله ما فيه الناسُ من البلاء والكرب جعل يبشرهم ويقول: والذي نفسي بيده ليفرجن عنكم ما ترون من الشدة والبلاء، فإني لأرجوأن أطوف بالبيت العتيق آمناً، وأن يدفع الله عز وجل لي مفاتيح الكعبة، وليهلكن الله كسرى وقيصر، ولتنفقن كنوزهما في سبيل الله. فقال رجل ممن معه لأصحابه: ألا تعجبون من محمد يعدنا أن نطوف بالبيت العتيق وأن نغنم كنوز فارس والروم ونحن هنا لا يأمن أحدنا أن يذهب إلى الغائط، والله لما يعدنا إلاَّ غروراً، وقال آخرون ممن معه: إئذن لنا فإنَّ بيوتنا عورة، وقال آخرون: يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا. وسمى ابن اسحاق الأول معتب بن قشير، والقائل الثاني أوس بن قيظي[995].

4.7 و من كتاب الله سخروا

وفي طريقهم إلى تبوك – يقول ابنُ اسحاق-: كان جماعة من المنافقين منهم وديعة بن ثابت ... ورجل من أشجع ... يقال له مخشن بن حُميِّر يشيرون إلى رسول الله وهومنطلق إلى تبوك، فقال بعضهم لبعض: أتحسبون جلاد بني الأصفر كقتال العرب بعضهم بعضاً؟ والله لكأنا بكم غداً مقرنين في الحبال - إرجافاً وترهيباً للمؤمنين - فقال مخشن بن حمير: والله لوددتُ أني أقاضى على أن يضرب كل رجل منا مئة جلدة وأنَّا ننفلت أن ينزل فينا قرآن لمقالتكم هذه. وقال رسول الله - فيما بلغني- لعمار بن ياسر: أدرك القوم فإنهم قد احترقوا، فسلهم عما قالوا، فإن أنكروا فقل: بلى، قلتم كذا وكذا، فانطلق اليهم عمار فقال ذلك لهم فأتوا رسول الله يعتذرون إليه، فقال وديعة بن ثابت - ورسول الله واقف على راحلته - فجعل يقول وهوآخذ بحَقَبها: يا رسول الله، إنما كنا نخوض ونلعب، فأنزل الله عز وجل: (**وَلَئِن سَأَلْتَهُم لَيَقولُنَّ إِنَّما كُنّا نَخوضُ وَنَلعَبُ** ...)[996]، فقال مخشن بن حمير: يا رسول الله قعد بي إسمي واسمُ أبي، فكان الذي عفى عنه في هذه الآية مخشن بن حمير، فتسمي عبد الرحمن وسأل الله أن يقتل شهيدا، لا يُعلم بمكانه، فقُتل يوم اليمامة فلم يوجد له أثر.

---

[994] الطبراني في الكبير، كما في مجمع الزوائد 1/ 304.
[995] البيهقي، أحمد بن الحسين ت 458 هـ، السنن الكبرى، بيروت 2003، 9/ 54-55.
[996] التوبة 65.

وفي رواية أن جماعة من المنافقين قالوا عن رسول الله - وهم بين يديه في طريقهم إلى تبوك - : يظن هذا أن يفتح قصور الروم وحصونها. وفي ثالثة أنَّ رجلاً من المنافقين قال في تبوك: ما أرى قراءنا هؤلاء إلاَّ أرغبنا بطونا وأكذبنا ألسنة، وأجبننا عند اللقاء...[997].

4.8 و حاولوا إغتيال النبي

وقد حاول جماعة من المنافقين إغتيال رسول الله – في طريق عودتهم من تبوك - لكن الله نجاه منهم، وكشفهم له بأسمائهم.

أخرج مسلم عن قيس بن عباد قال: قلت لعمار: أرأيتم صنيعكم هذا الذي صنعتم في أمر علي أرأياً رأيتموه أم شيئاً عهده إليكم رسول الله؟ فقال: ما عهد إلينا رسول الله شيئاً لم يعهده إلى الناس كافة، ولكن أخبرني حذيفة عن النبي قال: قال النبي: في أصحابي إثنا عشر منافقاً، فمنهم ثمانية لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سَمّ الخياط، وأربعة لم أحفظ ما قال شعبة فيهم. وفي رواية: ثمانية منهم تكفيكهم الدبيلة، سراج من النار يظهر في أكتافهم ، حتى ينجم من صدورهم.

وأخرج مسلم أيضا عن أبي الطفيل قال: كان بين رجل من أهل العقبة (وهي عقبة تبوك لا العقبة المكية التي بايعوا النبي عندها في أول الإسلام) وبين حذيفة بعضُ ما يكون بين الناس، فقال: أنُشدك بالله، كم كان أصحاب العقبة؟ قال: فقال له القوم: أخبره إذ سألك، فقال: كنا نُخبر أنهم أربعة عشر، فإن كنت منهم فقد كان القوم خمسة عشر. وأشهد بالله أنَّ اثني عشر منهم حرب لله ولرسوله في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد. وعذر ثلاثة قالوا: ما سمعنا منادي رسول الله، ولا علمنا بما أراد القوم، وقد كان في حرة فمشى، فقال: إنَّ الماء قليل، فلا يسبقني إليه أحد، فوجد قوماً قد سبقوه، فلعنهم يومئذ.[998].

وعن أبي الطفيل قال: خرج رسول الله إلى غزوة تبوك فانتهى إلى عقبة، فأمر مناديه فنادى: لا يأخذن العقبة أحد، فإن رسول الله يسير يأخذها، وكان رسول الله يسير وحذيفة يقوده وعمار بن ياسر يسوقه، فأقبل رهط متلثمين على الرواحل، حتى غشوا النبي، فرجع عمار فضرب وجوه الرواحل، فقال النبي لحذيفة: قُدْ، قُدْ، فلحقه عمار فقال: سُقْ سُقْ، حتى أناخ، فقال لعمار: هل تعرف القوم؟ فقال: لا، كانوا متلثمين، وقد عرفت عامة الرواحل. قال: أتدري ما أرادوا برسول الله؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: أرادوا أن ينفروا برسول الله فيطرحوه من العقبة. فلما كان بعد ذلك نزع بين عمار وبين رجل منهم شئ ما يكون بين الناس، فقال: أنشدك

---

[997] تفسير ابن كثير، إسماعيل بن عمر(ت747هـ) ، القاهرة 7، 2000/227-228.

[998] جامع الأصول 11/ 572.

بالله كم أصحاب العقبة الذين أرادوا أن يمكروا برسول الله؟ قال: نرى أنهم أربعة عشر، فإن كنت فيهم فكانوا خمسة عشر، ويشهد عمار أن اثنى عشر منهم حرب لله ورسوله في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد[999].

وفي ذلك نزل قول الله تعالى (يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهمّوا بما لم ينالوا...)[1000].

4.9 يتهم رسول الله في عدله

وأخرج الشيخان عن جابر بن عبد الله قال: أتى رجل بالجعرانة - منصرفاً من حنين- وفي ثوب بلال فضة، ورسول الله يقبض منها ويعطي الناس، فقال: يا محمد إعدل! فقال: ويلك ومَن يعدل إذا لم أعدل، لقد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل، فقال عمر بن الخطاب: دعني يا رسول الله فأقتل هذا المنافق، فقال: معاذ الله أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، إن هذا وأصحابه يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية. وروى الشيخان عن أبي سعيد الخدري أنه سمَّى ذلك الرجل وهوذوالخويصرة، رجل من بني تميم[1001].

وروى أحمد عن أبي برزة الأسلمي قال: أُتي رسول الله بدنانير يقسمها، وعنده رجل أسود مطموم الشعر، عليه ثوبان أبيضان، بين عينيه أثر السجود، فتعرض لرسول الله، فأتاه من قِبل وجهه، فلم يعطه شيئاً، فأتاه من قبل يمينه فلم يعطه شيئاً، ثم أتاه من خلفه فلم يعطه شيئاً، فقال: والله يا محمد ما عدلت في القسمة منذ اليوم، فغضب رسول الله غضبا شديدا، ثم قال: والله لا تجدون بعدي أحداً أعدل عليكم مني، قالها ثلاثاً. ثم قال: يخرج من قِبل المشرق رجال كأن هذا منهم، هديهم هكذا، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، لا يرجعون إليه[1002].

---

[999] رواه الطبراني في الكبير، ورجاله ثقات، كما في مجمع الزوائد 1/ 302. وانظر زاد المعاد لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت 751هـ) ، بيروت 1994، 3/545-549 .

[1000] التوبة 74.

[1001] جامع الأصول 10/ 83 و90.

[1002] انظر مجمع الزوائد 6/ 341 برقم 10408.

5 الرسول والمعلنون بالردة

5.1 *ارتد صراحة*

ثمة حديث صحيح صريح في أنَّ النبي لم يعاقب مَن ارتد عن الإسلام بشئ، بل تركه وشأنه؛ فقد أخرج مالك في الموطأ والشيخان والترمذي والنسائي عن جابر قال:جاء أعرابي إلى النبي، فبايعه على الإسلام، فجاء من الغد محموماً، - وفي رواية فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة- فقال: أقلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه، فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله: "إنما المدينة كالكير تنفي خبثها، وينصع طيبها"[1003].وأخرجه كذلك أحمد وفيه التصريح بأنه بايعه على الإسلام.

5.2 *كاتب وحي يرتد و يتهم رسول الله.*

وأخرج الشيخان عن أنس بن مالك قال: كان رجل نصراني أسلم، فقرأ البقرة وآل عمران، وكان يكتب الوحي للنبي، فعاد نصرانياً، فكان يقول: ما يدري محمد إلاَّ بما كتبت له، فقال رسول الله: اللهم اجعله آية، فأماته الله، فدفنوه فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، لما هرب منهم نبشوا عن صاحبنا، فألقوه، فحفروا له وأعمقوا ما استطاعوا، فأصبحوا وقد لفظته الأرض، فقالوا مثل الأول، فحفروا له وأعمقوا، فلفظته الثالثة، فعلموا أنه ليس من الناس، فألقوه بين حجرين، ورضموا عليه الحجارة.

وفي رواية قال: كان منا من بني النجار، رجل قد قرأ البقرة، وآل عمران. وكان يكتب لرسول الله، فانطلق هارباً، حتى لحق بأهل الكتاب، فأعجبوا به فرفعوه، فما لبث أن قصم اللهُ عنقه، فحفروا له فواروه، فأصبحت الأرض قد نبذته على وجهها، ثم عادوا، فعادت – ثلاث مرات- فتركوه منبوذاً[1004].

5.3 *أبو الحصين و لا إكراه في الدين.*

وأخرج أبوداوود في ناسخه وابن جرير وابن المنذر عن السدي في قوله (لا إكراه في الدين) قال: نزلت في رجل من الأنصار، يقال له: أبوالحصين، كان له ابنان، فقدم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت فلما باعوا وأرادوا أن يرجعوا أتاهم إبنا أبي الحصين، فدعوهما إلى النصرانية فتنصرا، فرجعا إلى الشام معهم، فأتى أبوهما رسول الله فقال: إنَّ إبني تنصرا، وخرجا فأطلبهما؟ فقال: لا إكراه في الدين، ولم يؤمر يومئذ بقتال أهل الكتاب، وقال: أبعدهما الله، هما أول مَن كفر، فوجد أبوالحصين في نفسه على النبي حين لم يبعث

[1003] جامع الأصول 9/ 318، وفيه أن النسائي لم يذكر وعكه.
[1004] جامع الأصول 11/ 367.

في طلبهما، فنزلت: (**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...**)[1005]، ثم نُسخت بعد ذلك بـ (لا إكراه في الدين) وأُمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة[1006].

وواضح أنَّ التعليق الأخير (ثم نسخ بعد ذلك ...) إنما هومن كلام السدي اجتهاداً منه.

5.4 من شروط الحديبية

ورد في كتب السيرة – بخصوص صلح الحديبية - : فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ اُكْتُبْ هَذَا مَا صَالَحَ عَلَيْهِ مُحَمّدُ بْنُ عَبْدِ اللّهِ سُهَيْلَ بْنَ عَمْرٍو، اصْطَلَحَا عَلَى وَضْعِ الْحَرْبِ عَنْ النّاسِ عَشْرَ سِنِينَ يَأْمَنُ فِيهِنّ النّاسُ، وَيَكُفّ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ، عَلَى أَنّهُ مَنْ أَتَى مُحَمّدًا مِنْ قُرَيْشٍ بِغَيْرِ إذْنِ وَلِيّهِ رَدّهُ عَلَيْهِمْ، وَمَنْ جَاءَ قُرَيْشًا مِمّنْ مَعَ مُحَمّدٍ لَمْ يَرُدّوهُ عَلَيْهِ[1007]. وهذه موافقة صريحة من النبي على عدم تعقب المرتدين، فلوكان عقاب المرتدين حدا من الحدود الشرعية لما ساغ للنبي بتة أن يتنازل عنه، ولما استعظم الصحابة هذا الشرط واشتدّ عليهم علّق الرسول بالقول: من جاءهم منا فأبعده الله، ومن جاءنا منهم رددناه إليهم، يعلم الله الإسلام من نفسه، يجعل الله له مخرجا[1008].

[1005] النساء 65.

[1006] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، القاهرة2003، 197/3-198.

[1007] سيرة ابن هشام 317/2.

[1008] رواه ابن أبي شيبة في مصنفه 386/7 والطبراني في تفسيره.

الفصل الثالث: تعليقات وملاحظات أوحت بها النصوص

1- يكمن جانب من جاذبية الإسلام في وضوحه ومباشريته، الأمر الذي سجله الفيلسوف الأميريكي نورثروب (1893-1992) F.S.C.Northrop الذي كتب يقول : إنّ التحول من دراسة آداب آسيا الهندوسية البوية الطاوية الكونفوشيوسية إلى أدب الإسلام – في نظر الدارس الغربي – لشبيه بالإنتقال من جويغمره الضباب المنخفض المشبع بالرطوبة إلى طبقات الجوالعليا حيث الصفاء والنقاء، فهنالك يجد الغربي من آيات القرآن ومبادئ الإسلام ومن واقعية التعليم القرآني ووضوح الرسالة الإسلامية ما يتيح له قسطا وافرا من راحة الوجدان، وفهما أجود لحقائق الأمور[1009].

وبمجرد إلقاء نظرة عابرة على ذلك الكم الكثيف من الآيات التي تمّ تنظيمها في شكل مجموعات، تعكس كل مجموعة منها معنى محددا، يضح أن القرآن كان أوضح ما يكون بصدد تقرير مبدأ حرية الإعتقاد ونفي الإكراه وشجب الإضطهاد الديني، أما الإبتعاد لمسافة مناسبة ومطالعة مدى تآزر المجموعات وتجاريها إلى تقرير ذلك المبدأ فيحمل على ترجيح إضعاف فرصة فوز العدد المنزور من الآيات التي جرى توظيفها بشكل إعتباطي لضرب مئات الآيات المتصادقة والمحققة لشرط الإتساق فيما بين بعضها البعض، ما يعني بتعبير آخر أن توجيه بضع آيات بما يتفق مع روح المئات من الآيات مهمة - فضلا عن كونها أسهل – فهي أكثر منطقية وصدقية، مقارنة مع تلك المحاولة التهديمية الإلغائية التي تقضي بشطب مئات الآيات لصالح مجرد فهم لم يرتق إلى رتبة القطع بالنص عليه، فضلا عن كونه معارض لروح الدين العامة المعبر عنها بقول الله :(وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين).

2- بتأمل الآيات من زاوية زمنية – المكي والمدني – يتبين أن هناك عددا وفيرا من الآيات المدنية ظاهرت المكية في تقرير حرية الإعتقاد وشجب الإكراه، بل منها ما هو مدني متأخر جدا، كآيات المائدة والتوبة وهما من أواخر السور المدنية نزولا بالإتفاق.

صحيح أن المكي منها يظل أوفر حظا وأكثر ترددا ودورانا من المدني، وذلك أمر له ما يبرره، فالمعركة الرئيسة التي دارت رحاها في الفترة المكية كانت معركة العقيدة، وقد دفع المسلمون آنذاك ثمنا باهظا من جراء حرمانهم من حريتهم في الإعتقاد، تعذيبا وتقتيلا وتشريدا، وفي المدينة المنورة – الدولة الناشئة للمسلمين – ضمن الإسلام لجميع الأطراف هذه الحرية – مرة أخرى - نظريا وبقدر أكبر عمليا، الأمر الذي لم تمس معه الحاجة إلى إعادة القول في تقرير تلك الحرية بذات الوتيرة التى جرى عليها القرآن

[1009] في كتابه The Taming of the Nations **ترويض الأمم**، بواسطة كتاب دراسات إسلامية، ترجمة وإشراف نقولا زيادة، بيروت 1960، ص 261.

المكي. وعليه فإن دعوى التبدل الدراماتيكي الجذري في موقف القرآن من حرية الإعتقاد في المرحلة المدنية تواجه – مع هذا الإيضاح – مزيدا من التحديات والصعوبات التي لا يسهل تجاوزها منهجيا.

3- إنّ تشديد القرآن - في عدد غفير من الآيات - على أن منهج الأنبياء والرسل جميعا قام على تأكيد مسؤولية الإنسان عن أعماله عبر تأكيده على مقولة حريته في اختياراته يعني انبساط مدى الاتساق والتناغم الذي تميز به جمهورالآيات المقررة لحرية الإعتقاد، إذ هواتساق على مستوى العلائق بين الآيات من جهة، وعلى مستوى مسالك الرسل وهديهم، أي على مستوى النص كما على مستوى التاريخ. وهكذا فكل محاولة لمجافاة هذه الروح ومعارضتها تغامر بهدر الإتساق في كلا مستوييه، ما يعني الشذوذ عن روح النص وروح الرسالة في كافة تجلياتها التاريخية.

4- ومما له دلالة خاصة في هذا الإطار أن تصرح الآيات بوقوع الإختلاف العقدي بين الناس في عهود الأنبياء والرسل، فضلا عن وقوعه بين أتباع الأنبياء بعد موت هؤلاء الأخيرين، وأنّ الفصل النهائي بين المختلفين عقديا لن يتحقق في الدنيا، بل في الآخرة، على يد الله لا على يد أحد من البشر، وكل محاولة تتقمص هذا الدور هي محاولة وثنية شركية في جوهرها تتلبس زورا بأداء دور الله ، فأحرى أن يظل الناس أبدا مختلفين، وأن تنقطع الطماعية والأمل في جمع الناس على خطة واحدة ورأي متحد، وهوالأمر الذي ظلت البشرية – ولا تزال – تدفع ثمنه غاليا من دماء أبنائها وحرياتهم وأمنهم، فمحاولات التوحيد والتنميط تظاهرت باستمرار بشتى صنوف الجريمة وصور القهر. لقد ظل حلم توحيد العالم يدغدغ خيال كبار المصلحين والمفكرين ذوي النزوع الديني عبر العصور، وإذا كان تأميل نيكولا دي كوزا باستحالة جميع التحولات الدينية – برضا البشر – إلى ديانة واحدة (المسيحية الكونية)[1010] مفهوما على أساس أنه أسقف ينطلق في رؤاه وأحلامه من أسس دينية بحت، فإن بيكوديلا ميراندولا الذي غلب عليه عشق الفلسفة – والذي هدّده البابا إنوسنت الثامن إن لم يكف عن مشاغباته الفكرية بالموت حرقا يوما ما – لم يبتعد كثيرا عن دي كوزا وعن أستاذه مارسيل فيسان Marsile Ficin (1433-1499) حين صبا إلى ديانة واحدة شاملة تنصهر فيها كل التطلعات الروحية المتسامية نحوالله[1011]، كذلك ذهب الأنسني الكبير توماس مور في يوتيبياه – وهذا أدعى إلى العجب - إلى أن مصير التعددية الدينية الإضمحلال والإنحلال في ديانة واحدة[1012].

[1010] لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، بيروت 2009، ص 151-152.

[1011] نفسه، ص 155.

[1012] نفسه، ص 184.

إنّ الميل إلى توحيد العالم في عقيدة واحدة يعمل على تفريغ التسامح من معناه الحقيقي القائم على قبول الإختلاف وإدراك عبثية ولاجدوى محاولات التوحيد المثالية – حتى في أكثر أشكالها لانفعية وتجردا ونقاء – إنه ميل إلى اللاتسامح، ينذر باقتراب لحظة الإنهيار التي تعقبها الكارثة المتمثلة بالعنف الرمزي في أدنى درجاتها وبالقتل الإفرادي والجماعي في أعنف درجاتها.

ما لم يحققه الأنبياء والرسل محال أن ينجح غيرهم في تحقيقه، تلك رسالة هذه الآيات، الرسالة التي ترجمت بشكل بليغ جدا في قول الله (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)[1013] فالتنوع مع تبادل المواقع واحتفاظ المشهد العام بكل الممثلين من غير القضاء الإجهازي على أيّ منهم هوالمانع من الفساد، إذ هوفي النهاية شرط إدراك الذات التي لا تتحدد إلا في مواجهة وبمواجهة الآخر، والتي هي بدوها آخره الذي يحدد إدراكه لذاتيته، فالتضاد والتنوع حاكم على الوجود كله في شتى مراتبه وتعيناته، وهوشرط الإبداع وتخصيب الفكر عبر المقارنة والمنافسة، فلا معنى بتة لطموح المتعصبين إلى إلغاء التنوع وتوحيد العالم إلا أن يكون دعوة إلى الإضمحلال والفناء. وقد كتب الشاعر الإغريقي المشهورهزيود Hesiod (حوالى 700 قبل الميلاد) يقول: المنافسة هي صاحبة اليد البيضاء على الإنسانية. إنها شرط وجود الديانات والفنون والعلوم وكل ما يستحق أن يحظى بدراستنا واعجابنا. لوكانت أشكال العبادة واحدة لدى جميع البشر لما بقي للدين اثر منذ أمد بعيد...وكما أن الراكضين في الحلبة يتجهون كل من موقعه الخاص نحوالحكم نفسه كذلك ندين كلنا على مرّ مراحل حياتنا إلى حكم واحد سيّد عادل تتعدد الطرق المؤدية إليه...فإن لم يكن بد من قول الحقيقة تجاسرنا على الجزم بأن تطابق الآراء هوحلم الأشخاص الجهلة[1014].

5- باستقراء النصوص يمكن استخلاص الأسس التي شاد عليها النص بناء التسامح وبرّر شرعيته : أ- ثقة الإسلام في ذاته. ب- استغناء الله عن عباده. ج – التأسيس على حقيقة من أمهات الحقائق، و هي وحدة الأصل الإنساني (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة)[1015] و التي هي تبع لوحدة الخالق رب العالمين و رب الناس أجمعين. د - والإعتراف بحرية الإنسان كأساس لمسؤوليته، وبالتالي فلا معنى لإكراهه. هـ - كما أن القرآن يؤكد على مقصد الإبتلاء كمقصد رئيس من خلق الإنسان، و لا معنى للإبتلاء مع مصادرة حرية الإنسان و الحيلولة بينه و بين ما اختار لنفسه.وهذا النوع من الآيات يوحي ب ويؤشر إلى نظرة متفائلة بالإنسان، نظرة تراهن عليه، شريطة أن يزال أكبر قدر ممكن من العوائق التي

[1013] البقرة 251.

[1014] لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص 75- 76 .

[1015] النساء 1.

تحول دون ممارسته لملكاته العقلية ومواهبه الفطرية بحرية بعيدا عن الإكراه والتعمية وشتى أشكال التضليل والتشويش، وإليه الإشارة بقول الله تعالى (قال إني اعلم ما لا تعلمون). و – قدرية الإختلاف - المتجلية في اختلاف عقليات البشر وأهوائهم وأمزجتهم - والثابتة تاريخيا حتى في أزمان تواجد الأنبياء والرسل. ز - كما شكّلت وحدة الدين السماوي الأساس المتين للتسامح مع الكتابيين خصوصا.

وتعدد هذه الأسس يشير إلى اتساع المنظور القرآني في تناول مسألة التسامح، فوحدة الدين السماوي (التوحيدي) شكلت أساسا واحدا من بين مجموعة من الأسس، وهذا الأساس يعمل بالتضامن والتكامل مع سائر الأسس، ويبرر حالة واحدة فقط، وهي حالة أهل الكتاب. وقد كان من الممكن أن يدعم هذا الأساس اللاتسامح بدل التسامح في حال تمّ الإعتماد عليه وحده، إذ أنّ الإهتمام بالمشترك وحده يشير إلى شكل من أشكال الإنغلاق والمركزية، حيث تشكل الأنا المعيار الذي يحاكم إليه الآخر، كلّ آخر، والنجاح مشروط بمدى المطابقة.

وبخصوص ثقة الإسلام في ذاته وهوالمعنى المعبّر عنه في آيات كثيرة، مثل (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين)[1016]و(إنا أرسلناك بالحق)[1017]و(الحق من ربك فلا تكن من الممترين)[1018]و(إنك على الحق المبين)[1019] فمما يلفت النظر أن يختط الإسلام خطة متسامحة حتى النهاية - لا كتكتيك وقتي ظرفي ذي طابع براغماتي مهدّد بالإنهيار على الدوام – مع تأكيده الفاقع على ثقته بحقيته، ذلك أنّ التسامح في رأي كثير من المفكرين الغربيين لا يجامع اليقين، بل يتطلب قدرا من الشك واللاقطعية، يسمح بفسح المجال لاحتمال أن يكون الطرف الآخر على صواب إزاء إحتمال وقوعنا نحن في الخطأ، ولذا كتب جون ستيوارت مل يقول: من الطبيعي جدا أن لا يتسامح الناس في ما يهتمون بشأنه بشكل حقيقي، وأن الحرية الدينية لا تكاد تمارس إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية religious indifference ... وحتى في البلدان المتسامحة توجد تحفظات على التسامح لدى معظم المتدينين، فقد يتحمل امرؤ ما الإنشقاق إزاء أسلوب وطريقة تسيير الكنيسة، لكنه لا يتسامح مع أي إنشقاق يمسّ المعتقد Dogma، بينما يمكن لشخص ثان أن يتسامح مع الجميع باستثناء البابوي(الكاثوليكي) والموحّد، وثالث يتسامح مع كل من يؤمن بدين سماوي، لكن ليس مع من لا دين سماويا له، أما أولئك الذين يذهبون في تسامحهم إلى ما هوأبعد من هذا كله

[1016] البقرة 2.

[1017] البقرة 119.

[1018] آل عمران 60.

[1019] النمل 79.

فقليلون جدا[1020]. وأما الكاتب الإنجليزي الشهير جلبرت تشيسترتن Gilbert Keith Chesterton (1874 – 1936) فقد وصف التسامح بأنه فضيلة رجل بلا يقين[1021]. ول ديورانت أكّد هذا المعنى أكثر من مرة: التعصب قرين الإيمان القوي، والتسامح لا ينشأ إلا عندما يضعف الإيمان[1022]. من جهته فرّع سترومبرج على كلمة ميشيل دي مونتين " إنهم يقدرون حدوس المرء بثمن مرتفع للغاية، حينما يجعلون الإنسان شواء بسبب مخالفته لحدوسهم" فقال: إن من الحماقة أن نعرض الإنسان على السيف إذا كان إيماننا لا يجاوز الحدس، لكن إذا كان المرء يعتقد حقا بأن ما يخالجه من حدس هوحقيقة من لدن الله، فعندئذ يكون الأمر مختلفا كليا. علينا ألا ننسى أنه كلما ازداد إيمان المرء شدة يصبح تسامحه أقل مع كل رأي مخالف لرأيه، فالمرء لا يتسامح مع الخطأ الفاضح[1023].

حتى الأسباب الأربعة التي اقترحها ليفينغستون لتفسير التسامح اليوناني[1024] – والمذكورة أعلاه – تعود لدى تدقيقها إلى انفساح أفق الشك وضعف اليقين، عبر فقدان ما ظل يثمر مثل هذا اليقين عبر التاريخ، من الإعتقاد في قوة خالقة مسيطرة مدبرة، لها الهيمنة كما حق الطاعة على الإنسان، ومن التوفر على كتاب مقدس يلقي بكلمة الفصل في كل قضايا النزاع، كونه موحى به من قوة كلية العلم والحكمة والخيرية.

التسامح إذن من خلال هذه الرؤية يقوم على ويتبرر بالشك، أما اليقين فهوأساس التعصب – الضد النوعي للتسامح – الذي لا يلتقي ب ولا يتصالح – بطبعه - مع التسامح القائم على الشك والإرتياب.

وجدير بالملاحظة أن العوام في كل الثقافات وشتى الأديان يصدرون عن هذه الرؤية ذاتها، ولذا ينظرون إلى المتسامح في الشأن الديني مثلا على أنه رقيق الدين ضعيف الإيمان، إن لم يكن مغموز الإعتقاد قريبا من الزندقة، كما ينظرون إلى المتسامح في الشأن الوطني على أنه أقرب إلى الخيانة، إن لم يكن خائنا مفروغا من خيانته، فالشك وفقدان الولاء هما سببا التسامح في كلا الشأنين: الديني والوطني.

نستطيع أن ندرك السبب الكامن في صلب رؤية المفكرين تلك، إنه التاريخ كما الواقع، حيث اقترن الإيمان الديني المشبوب عبر التاريخ – طبعا في السياق الغربي – بالتعصب الذي وصل في مرات كثيرة إلى حد المذبحة، ولم ينجح التسامح في إحراز أي قدر من الفوز إلا في ظل تراجع الغلواء الديني وفتور الإعتقاد، فلم يكن – يوما - دعاة التسامح الأكثر نجومية من بين أصحاب التدين المتين. من الواضح أن هذه الرؤية

[1020] Mill, J.S, On Liberty, London, (1864), P. 19.

[1021] ياكوبتشي، مايكل انجلو، أعداء الحوار، القاهرة 2010، ص30.

[1022] ديورانت، ول، قصة الحضارة، 90/16 و250/24 و257/27.

[1023] سترومبرج، رونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص 105.

[1024] Livingstone, R.W, The Greek Genius and Its Meaning to Us, London 1915, Pp.51-62.

– في التحليل الأخير – تتضمن موقفا إرتيابيا إزاء الدين، بل تنكريا، في جوهره، يضر بقضية التسامح ضرره بقضية الدين، وذلك أنه يصرّ على المقابلة بين الدين وبين التسامح، الأمر الذي يضيق نطاق الإختيار إلى الحدود الدنيا، إما التسامح بلا دين، وإما الدين لكن بلا تسامح. ومن الواضح إلى الآن – على الأقل – أن الدين مطلب حيوي، لا يمكن الإدعاء بإمكان التخلي عنه مرة وإلى الأبد، لكن في المقابل الحياة بغير التسامح تظل أشبه بمغامرة غير مأمونة العواقب، الحرية فيها مهددة على الدوام.

قد يقال: هذا الإستنتاج يعمل في إطار تجريدي محض، لكن الواقع يفسح باستمرار المجال أمام مساهمات لقراءات وتأويلات وتبصرات أكثر مرونة للنص الديني، تسمح بها طبيعة النص ذاته، فالنص وإن لم يكن محصنا ضد القراءات الأحادية الإلغائية ، فهو– وربما بالقدر نفسه – ليس عصيا بالمرة على إعادة القراءة بما يجعله يستجيب لحاجات التنوير والتعايش ويتلاءم مع أرقى طموحات الإنسان في مسيرته نحوالتعايش والتصالح والإحترام المتبادل، وفي هذا الإطار يمكن للمرء القول: لست معنيا كثيرا بما يقوله نصك المقدس, أوبالأحرى بما يُدّعى عليه قوله، ما يعنيني هو: كيف تقرأ أنت نصك، وكيف توظفه؟ وسيسعدني أن تفعل هذا في كل مرة بما يدعم تطلعات وطموحات التعايش والإعتراف المتبادل.

لدينا ما يكفي من الدين لكي نكره بعضنا لا ما يكفي منه ليحب أحدنا الآخر[1025]، هكذا قال جوناثان سويفت Jonathan Swift(1667 – 1745)- الكاتب الإيرلندي صاحب رحلات جليفر –عاكسا قراءة سائدة للدين، لكن وفق قراءة أخرى ممكنة للدين يمكن القول: إننا محتاجون لقدر زائد من الدين ليحب أحدنا الآخر.

نعم يمكن إدعاء أن النص يساهم هنا أو هناك بما يجعل هذه المهمة أسهل وأدعى لأن يتقبلها أتباع هذا الدين أوذاك، لا بأس، فهذا يمنح بعض العزاء، وربما يحقق شيئا من رغبة التباهي التي لا ينجح أكثرنا في التحرر منها.

لكن ما الذي يبرر إنحياز العوام إلى وصدورهم عن تلك الرؤية ذاتها، الصدور الذي ساهم عبر التاريخ - ولا يزال - في صناعة تاريخ من الأحقاد المتبادلة والمذابح المروعة والحروب الضارية؟ هل هوالخوف الذي يشعرهم أن التسامح قد يفضي بهم إلى خسران إيمانهم وضياعهم روحيا في غمرة التشكك الناجمة عن فقدان المطابقة والتماثل الموحي بطبيعته لذوي العقول المتواضعة والثقافات النمطية بالصوابية والحقية- فعبرة التاريخ تعلم أن التنوع العقدي والفكري يساهم في خلخلة اليقين - ؟ ربما، فهذا التحليل

[1025] We have just enough religion to make us hate, but not enough to make us love one another.

يتسق مع ملاحظة أن العوام يصدرون عن الرؤية نفسها التي ترى في التسامح ضدا لليقين وحليفا للشك. وبالقدر ذاته يمكن للخوف - الناجم من افتقار العامي إلى الثقة الكافية في أهليته للدفاع عن معتقده في سياق مقارن مع إعتقادات مغايرة ورؤى مختلفة – أن يفسر حالة الإنغلاق والتعصب التي تستبد بالعوام في شتى الثقافات، فمثل هذا النوع من التعصب ناجم لا عن يقين زائد مدلل ومبرهن، بل بالأحرى عن خوف من زعزعة يقين لا سند له سوى التقليد والمشايعة الإجتماعية.

ثمة تفسير آخر ذوطابع إجتماعي، فحاجة الفرد إلى دعم الجماعة على أساس كونه عضوا فيها تحمله على تأكيد عضويته هذه عبر تأكيد مزيد إلتزامه بكل ما يمثل الجماعة من اللغة والدين والعادات والتقاليد والعرق حتى المصالح والمزايا، وإذا كان الأصل اللاتيني لكلمة (دين) وهوreligare يعني يربط، فالأرجح أن هذا الربط لا يقتصر على ربط الأرض بالسماء، بل يشمل أيضا – وربما بقدر أظهر وأزيد – ربط الفرد بالجماعة، وهكذا فاهتمام الفرد في الجماعة - فيما يتعلق بالإعتقادات والسلوكات - سيكون مصوبا تجاه التأكيد والتعزيز لا التساؤل والتشكيك ، بعبارة أخرى: ليست الحقيقة ولا البحث عنها هوما يوجهه ويحركه، بل المصلحة المشروطة بالمطابقة والتماثل، والدين بهذا المعنى يغدوخيار الجماعة لا اختيار الفرد، ووجه الجماعة لا أفق الحقيقة.

وعودا إلى السؤال أعلاه بخصوص نجاح الإسلام في الجمع بين التأكيد على حقيته مع إلتزامه الجاد بخطة التسامح وروحيته إلى النهاية - مقارنة بالرؤية الغربية المخالفة- يظهر أن الفارق يكمن في الأساس الذي أقيم عليه التسامح وبرر به في كل حالة, في الحالة الغربية كان الشك وإدراك ضعف الإنسان وقابليته للخطأ هوالأساس – التبرير الذي نجح فولتير أكثر من سواه في إضفاء طابع شاعري خاص عليه – أما في الحالة الإسلامية فالأساس الأول تمثل في الإقرار بحقيقة أن اختلاف البشر أمر مستمر يستحيل زواله (ولوشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم)[1026]، أي للاختلاف خلقهم، فمنهم مؤمن ومنهم كافر، وقد روي هذا التفسيرعن ابن عباس وعطاء والحسن والأعمش ومالك. وقد تقدم تضمن القرآن إشارات تفيد أن زوال هذا الإختلاف يدخل في الفساد. في ظل هذا الأساس وبناء عليه يمكن قيام تسامح عاقل متواضع محكوم بمنطق واقعي تماما وذي صدقية تاريخية، ليس مشروطا بالشك فيما لديك، ولا باحتياجك إلى المطابقة مع الآخر، جوهر ما يلحظه هوحرية الإنسان وبالتالي مسؤوليته عن إختياراته.

[1026] هود 118- 119.

سئل برتراند رسل مرة: هل أنت مستعد للموت في سبيل أفكارك؟ فأجاب: لا، لست مستعدا لذلك، والسبب أنني لست على يقين بها، لكن فولتير في عبارته الذائعة أعرب عن استعداده للموت في سبيل أن تقول رأيك الذي يخالفك فيه. بالمقارنة يبدوموقف رسل أكثر معقولية واتساقا، فتوفير حياتنا التي لا نملك منها نسخة إضافية خيار سليم تماما ما دمنا لم نصل إلى يقين يستحق أن نضحيها في سبيله، على الأقل هذا يمنحما فرصة أخرى للبحث عن هذا اليقين، في حين أن موقف فولتير يفتقد هذا الإتساق، فهومن جهة يبرر تسامحه بلايقيننا وبإمكان ان نكون مخطئين، لكنه من جهة أخرى يعرب عن استعداده لتضحية حياته في سبيل حرية رأي قد يكون غالطا، وقد يكون غلطه قاتلا حتى، كان يمكن أن نتفهم مثل هذا الاستعداد للموت لكن في سبيل المبدا العام الذي نحن به موقنون، وهوتوفير حق متساوللجميع في الإعراب عن آرائهم، وليس في سبيل رأي مفرد في قضية مفردة، أكثر ما يمكن تقديمه في سبيله أن نناضل ضد كل ما يعوقه، دون أن نضحي حياتنا الوحيدة في سبيله، مع انه قد يضح غدا أوبعد غد أنه رأي معاد للحياة وللقيم التي تجعل الحياة أكثر طيبة وجمالا. فرق بين أن أموت في سبيل مبدأ، أوتموت أنت أيضا في سبيله، وبين أن أموت في سبيل التزامك أنت بهذا المبدأ عينه، حين أموت أنا فمدى نقاء دوافعي وخلوص نيتي أمر راجع إليّ وحدي، وهوالذي يبرر لديّ تضحية بمثل هذا الحجم الأقصوي، غير قابلة بطبيعتها للإستدراك، أما أن أموت في سبيل إلتزامك أنت بالمبدأ ذاته مع عدم قدرتي على تفحص دوافعك بشكل يقيني فتضحية عبثية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمدى الذي يمكن أن يذهب إليه كل منا في خدمة مبدأ ما متفاوت كثيرا، لجهة الكم والكيف، وهذا بالذات هومبرر تضحية أتباع نبي أوزعيم ما أنفسهم – دون ذلك النبي أوالزعيم - في سبيل مبدأ يدعوإليه ويبشر به هذا النبي أوذاك الزعيم. سأدعوهذا توخيا للإختصار (مفارقة فولتير).

أيا ما كان الأمر يمكن الإدعاء أن مستلهم فولتير يقول: أنا متسامح معك لأنني لست واثقا تماما مما عندي، وأن مستلهم القرآن يقول: أنا متسامح لأن حقك في أن تكون حرا يعادل حقي تماما، وفي هذه الحالة لن تظهر مفارقة من نوع مفارقة فولتير ولا تردد مثل تردد رسل في قول مسلم مدرك لما يقول: إنني مستعد للموت من أجل عقيدتي لكنني ملزم – لا مخير – في التسامح معك، وإعطاء إعتقادك المخالف فرصته الكاملة.

جوهر المقاربة الغربية يكمن في ويتأسس على مفهوم (الحق)، فالحق إذا وضح وتجلى فلا مكان للتسامح الذي لن يكون له من معنى سوى مظاهرة الباطل. ولكن المشكلة تبرز بسبب أن الحق لا يظهر بالمطلق، بل يظهر لك أنت دوني أنا، ووفق منظور ما، أويظهر لي ودنك أنت ووفق منظور مختلف، الأمر الذي

يعيدنا إلى المربع الأول. في المقابل فإن جوهر المقاربة الإسلامية للتسامح يتكثف في مفهوم(العدل) الذي يقضي بأن يعامل كل أحد وفق اختياره واعتقاده ما دام لا يلحق أذى بغيره محققا ولا يتجاوز على حقوقه، فليس عدلا أن أكلف النظر بعينيك أوالفهم بعقلك.

إن هذا التسامح بالذات هوأحد الشروط الضرورية التي تجعل مسؤولية الإنسان عن اختياراته ممكنة، في علاقة جدلية بيّنة: تسامح مؤسس على اعتبار المسؤولية، وداعم لها في آن، بمعنى أنها تدعمه كأساس له وهويدعمها كتخصيب وبسط لها، كما أن هذا التسامح يخلص الدين من واحد من أشد أمراضه فتكا به، وهوتغليب وجهه الإجتماعي الممأسس - القاصد إلى خدمة السلطة القائمة، والذي يوشك أن يحيل الدين إلى نوع مما دعاه بعضهم (إدارة المقدس) - على وجهه الروحاني الحقاني الناظر إلى توقير الحقيقة واعتبارها خلاصا للروح وترقية لها، والأصالة هنا للفرد لا للمجتمع، ومن هنا كان دين كل مجتمع الخصم الأشد شراسة وعنادا لكل حقيقة مخالفة، وكان شوق الفرد وتطلعه إلى الحقيقة المجردة - مهما كانت باهظة الثمن – فرصة الحقيقة الجديدة للتفتح والانتصار، عبر ملعوني اليوم شهداء الغد وقديسيه.

6- إنّ كون هذه الحرية منصوصا عليها بصريح الآيات وصحيح السنة يجعلها دستورية تتمتع بطابع الثبات والدوام، وتعلوعلى كل اجتهاد وتهيمن على كل إجراء. بالطبع يمكن تقرير هذا المعنى بارتياح لكن بعد الفراغ من دعم وجهة النظر المنحازة إلى محكمية هذه النصوص ودفع كل طعون ودعاوى إلغائها باسم النسخ ومشابهاته. و هكذا فتمتع الفرد بهذه الحرية ليس تبرعا من غيره – فردا أو دولة – أو تسامحا ترفده عاطفة نبيلة و تمده أخلاق كريمة، كلا، بل هو حق مقرر بأعلى سلطة واجبة الطاعة و مخالفته إثم و ضلال.

7- إن نصوص حرية الإعتقاد تدل لزوما على حرية كل طرف في الدعوة والتبشير بمعتقده، ويقوي هذا آيات الحوار والمجادلة، فمعنى أن يجادل أحد عن معتقده موفورا سالما – فقد أمر المسلمون بجدال المختلفين وخاصة أهل الكتاب منهم بالتي هي أحسن - أنه حر في التبشير ب والدفاع عن معتقده.

8- نعم يمكن أن يقال: إن آيات الجدال والحوار بالتي هي أحسن ليست قطعية الدلالة على تقرير حرية الإعتقاد بمجردها، فالعبرة ليست بالجدال بل بما يعقب الجدال، إذ قد يكون الجدال فرصة المخالف الأخيرة التي يعقبها قمعه بشكل أوبآخر، ومن هنا ضرورة النظر في سائر الآيات والأحاديث المتعلقة بالموضوع، وهوالنظر الذي ينتهي بصاحبه إلى نتيجة أن النص الإسلامي المؤسس قد قرّر ووفّر الضمانات الكافية لحرية الإعتقاد.

9- كما أنّ الإكراه المنفي في آية البقرة – سواء أقلنا إن الآية نافية أوناهية – يعم كل إكراه، فيدخل فيه الإكراه بعد الإستجابة دخوله قبلها، فإنّ كفر الردة يدخل في عموم النصوص المقررة لحرية الإنسان في أن يكفر (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (من كفر فعليه كفره) (لكم دينكم ولي دين)، تبقى دعوى التخصيص والنظر في مسوغاته كما في دلالته ، وهوما سيتم نقاشه لاحقا.

10- إن الآيات 88-91 من سورة النساء صريحة في أن كفر المنافقين بمجرده لا يوجب قتالهم فضلا عن قتلهم، لكنها قررت أنّ توليهم يبرر قتالهم وقتلهم، فما المراد بالتولي في هذا الموضع؟ هل يقصد به خذلان المسلمين والقعود عن نصرتهم في حربهم، أويقصد به الحرابة والانضام إلى الأعداء في قتال المسلمين؟ أما أن يدّعى أن المقصود به موالاة الكفار بمحبتهم فقط فهذا مستبعد جدا، إذ أن الموالاة بهذا المعنى لم ترد مرة بحذف المفعول، وعامة ما ورد فيه التولي بحذف المفعول قصد به الإعراض، وهكذا يتعين النظر في السياق للوقوف على المراد من التولي، والسياق يبوح بالمراد بسلاسة ووضوح، إنه مظاهرة الأعداء بالوقوف إلى جانبهم وقتال المسلمين معهم، ومن العدل أن يقاتل كل من فعل هذا بغض النظر عن موقفه العقدي، منافقا كان أم مرتدا معلنا أم مسلما مستضعفا مكرها، فالأمر لا يتعلق بالعقيدة بل بالحرب، ولذا جاءت الآيتان 90 و91 صريحتين في أن من اعتزلنا ولم يقاتلنا فلا سبيل لنا عليه.

وقد تضمن ختام سورة الأنفال تقريرا لحقيقة على درجة عالية من الأهمية: ليس المعيار دينيا في كل الحالات، فهناك السياسة، ضروراتها ومقتضياتها، فنصرة مؤمن لم يهاجر إلى المدينة على مضطهديه من الكفار لا تجب في حال كانت علاقة الدولة المسلمة بأولئك الكفار محكومة بمعاهدة وميثاق (وان استنصروكم في الدين فعليكم النصرإلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق)[1027]ما يؤكد أن المعيار الحاكم في هذه الأحوال سياسي بامتياز، لا ديني بحت. وهذا يفتح بابا لمقاربة هذه المسائل سياسيا ومصلحيا بعيدا عن المأسورية للمقاربة الدينية المحض. وفي هذا الإطار يمكن قراءة حروب الرسول ومعاركه مع أعدائه، الأمر الذي سيلم البحث بجانب منه فيما بعد، لدى دراسة موضوع القتال في الإسلام.

ولعل هذا الموضع مناسب لتفحص تصرف الرسول مع أصحاب مسجد الضرار، والذي يبدوفي ظاهره مخالفا لسياسة النبي إزاء المنافقين وما وفّره لهم من حرية واسعة ظلوا بفضلها بمنجاة من العقاب على أفعال صدرت منهم في غاية السوء والرداءة، والوقوف على تفاصيل وأبعاد الحكاية يجلي الصورة ويدفع الشبهة:

[1027] الأنفال 72.

كان بالمدينة قبل هجرة الرسول إليها رجل من الأوس، كان رأسهم في الجاهلية، يدعى عبد عمروبن صيفي ويكنى بأبي عامر الراهب - وهوأبوحنظلة غسيل الملائكة، الشهيد يوم أحد - تنصر في الجاهلية، فلما قدم رسول الله وانعقدت على الإيمان برسالته ومحبته ونصرته قلوب الأوس والخزرج شرق أبوعامر به، فخرج إلى مكة يمالئ مشركيها على حرب الرسول ومناصبته العداء، حتى أنه شارك في القتال إلى جانبهم في معركة أحد، ونادى قومه علىأمل منه أن يستجيبوا له، فقالوا له: لا أنعم الله بك عينا يا فاسق، فقال: لقد اصاب قومي بعدي شرّ، وأدرك الرجل أن شأن الإسلام في تزايد وتكامل، فقصد إلى هرقل واقام عنده في عاصمته يستنصره ويستحثه على حرب الرسول والقضاء عليه، فوعده هرقل ومنّاه، وجعل أبوعامر يكاتب جماعة من قومه من المنافقين الكارهين للرسول ودينه، يمنيهم أنه سيقدم بجيش لجب يقاتل به محمدا، وأمرهم أن يهيئوا له موضعا لاستقبال رسله إليهم، ويكون مرصدا له إذا قدم عليهم بعد ذلك، فشرع المنافقون في بناء مسجد بجانب مسجد قباء، وذلك في الوقت الذي كان فيه الرسول يعبّئ الناس للخروج إلى تبوك، حتى إذا أتموا بناء مسجدهم دعوا الرسول للصلاة فيه، زاعمين أنهم بنوه لذي العلة والحاجة والليلة الشاتية فأرجأ إجابتهم إلى حين قفوله من تبوك، وفي طريق عودته من تبوك وهوبمنطقة ذي أوان أتاه الوحي بحقيقة الحال، فأمر اثنين من أصحابه بتهديم ذلك المسجد وتحريقه، وفي ذلك نزل قول الله تعالى (والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل ...)[1028].

فالمسألة إذن تتعلق بخيانة الوطن والأمة، لا بحرية الإعتقاد والتدين، بالسياسة لا بالدين.

11- تتمثل بعض دلالة الآيات التي تناشد العقل وتغري بالتفكر وتحث على التبصر والنظر في تأكيد حرية الإنسان واستقلاله، فهذه الوظائف بالتحديد وظائف غير نيابية، ومهام غير تفويضية، فإذا كان من غير المعقول أن يعتقد أحد عن أحد، أن يؤمن أحد نيابة عن أحد، فلا يمكن – بالتالي - أن يفكر عن أحد، ذلك أن الفكر والنظر هوسبيل وسبب الإعتقاد.وهذا ما يؤكد أن القرآن بنى خطته الهدائية على الإختيار وحرية الفرد، لا على الإكراه والإرغام، وإلا لفقدت كل هذه الآيات الحاثة على النظر والمناشدة للعقل معناها ودلالتها.

[1028] التوبة 107 – 110 وانظر تفسير الطبري للآية، و زاد المعاد لابن القيم 196/3 – 197 و546/3 – 547 والبداية والنهاية لابن كثير، 356/5 و370 و187/7 – 189.

الباب الثالث:الإعتراضات على دعوى تقرير القرآن و السنة لحرية الإعتقاد

تمهيد

تثور في العادة جملة من الإعتراضات في وجه تقرير القرآن والسنة لحرية الإعتقاد. ويمكن تلخيص هذه الإعتراضات وإجمالها في ثلاثة أمور:

- **الأول**: الجهاد في سبيل الله، والذي يعني قتال الكفار، ويدخل فيهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، و غرضه الأساسي هو إدخال هؤلاء في دين الحق، الإسلام.

وينتهي الجهاد – وفقا للشريع الإسلامية - إما بالإسلام، أي بدخول هؤلاء الكفار المقاتلين في الإسلام، و إما:

- **الثاني**: بدفع الجزية للمسلمين ـ ممن يجوز أخذ الجزية منه ـ و بذلك يصير هؤلاء في ذمة المسلمين، آمنين موفورين.[1029]

- **الثالث**: حدُّ الردة، وهوالقتلُ. والردَّة هي رجوع المسلم الذي تقرّر إسلامه عن الإسلام، أي الخروج منه، سواء أعاد إلى دينه السابق، أم تحول إلى دين آخر أم صار إلى غير دين(أي بلا دين).
فكيف يُقال إنَّ الإسلام ضمن حرية التدين والإعتقاد رغم أنه يشن الحرب على غير المسلمين ليسلموا أويدفعوا الجزية راغمين صاغرين، و رغم أنه يحكم على من تركه بالقتل، وهوتشريع يتعارض على طول الخط – فيما يرى المعترضون- مع دعوى كفالة الإسلام لحرية الإعتقاد؟

و عليه تقضي خطة البحث بتناول هذه الإعتراضات الثلاثة و دراستها للوقوف على المدى الذي تتمتع به من المصداقية و النجاعة. و سيكون الجزء المخصص للجهاد و ما يثار حوله من شبهات و تساؤلات أقل كثيرا من نظيره المخصص للذمة و الجزية، و ذلك لأن الجهاد حظي بعناية كبيرة من قِبَل الدارسين في الشرق و الغرب، فتوافرت حوله دراسات و أدبيات غزيرة كما و كيفا، و ذلك بخلاف موضوع الذمة، و يعود ذلك إلى جملة أسباب في رأسها الطبيعة العملية للموضوع الناشئة عن تعرض البلاد المسلمة في القرون الأخيرة للغزوة الإستعمارية الغربية، ما حمل المسلمين على إحياء مفهوم الجهاد و استلهامه بقوة في تعبئة الجماهير و بعثها على الإضطلاع بدورها في تحرير الأرض و الإنسان، ثم في مرحلة لاحقة حين أنجزت هذه الجماهير مهمة إستقلالها وجد قطاع منها نفسه مدفوعا مرة ثانية لتوظيف مفهوم الجهاد، لكن هذه المرة لمناهضة السلطات الحاكمة في الدولة القطرية التي لم تعد تابعة لدولة الخلافة التي غربت شمسها في عام 1924م، و لم تعد تحكم بالإسلام على النحو التقليدي بالمعنى الذي تمثلته دول الإسلام المختلفة عبر التاريخ من خلافية و

[1029] أنظر: بداية المجتهد و نهاية المقتصد لابن رشد، بيروت 1982، 389/1.

سلطانية و غيرها، فضلا عن فشلها في تحقيق الحماية للمسلمين إقليميا و عالميا، فهناك الصراع العربي الإسرائيلي من جهة و الغزو السوفييتي لأفغانستان و في مرحلة ما بعد إنتهاء الحرب الباردة الصراع في يوغسلافيا السابقة و ما تعرض له مسلمو البوسنة و الهرسك و كوسوفا، فضلا عن غزو العراق في 2003م ما سبقه من أحداث الحادي عشر من سبتمبر في نيويورك و تشكيلة منوعة من معاناة المسلمين حول العالم عبر القرن العشرين في عقوده المتوالية في كشمير و الفلبين و بورما و اثيوبيا ...الخ، كل أولئك أمدّ الجهاد كمفهوم و آلية للعمل بزاد متجدد جعل جذوته تزداد توقدا و اشتعالا بغض النظر عن مدى التشويش و التحريف الذي تعرض له المفهوم ليلبي حاجات عملية راهنة لا تجد سبيلا أقصر لإنجازها.

ذلك ـ كما هو واضح ـ على عكس الحال مع مفهوم الذمة الذي صار مع أفول شمس الخلافة و ظهور الدولة القطرية ـ بمرجعيتها شبه العلمانية في عالم يزداد فيه تعميم و عولمة شبكة من المفاهيم الخاصة بالحقوق و الحريات ـ من الماضي، عمليا و إن لم يكن نظريا في رأي الجمهور من العامة و العلماء التقليديين، و نظريا أيضا في رأي جماعة من التجديديين و الإسلاميين الحداثيين الآخذ عددهم في الإزدياد مع الزمن،الأمر الذي انعكس في ندرة الإهتمامات البحثية بهذه الموضوعة (الذمة) مقارنة بموضوعة (الجهاد).

من جهة أخرى يمكن للباحث ملاحظة أن الانفراج الذي وقع بين النظرية و التطبيق فيما يتعلق بموضوعة الجهاد ظل على الدوام يسيرا، ما يعني أن مقارنة المقررات الفقهية النظرية المتعلقة بالجهاد بالوقائع و الماجريات التاريخية لن يسفر عن نتائج مثيرة تتعدى محض الرصد التاريخي الخادم لغرض التوثيق، بعبارة أخرى لن تُرهَق النظريةُ بأعباء المناكدة التطبيقية في فضاء التاريخ، و ذلك للمرة الثانية مخالف تماما لحال موضوعة الذمة التي انفرجت فيها الزاوية جدا بين النظر و التطبيق، الأمر الذي يدعو الباحث و يحدوه على إيلاء المقاربة التاريخية للموضوع أهمية جِدية، فغياب مثل هذه المقاربة عن أكثر الدراسات المعنية و الاكتفاء بالجانب النظري أورث تصورا غيرعلمي موغل في التمجيدية و الاحتفائية الإدعائية من مثل القول: إن أهل الذمة عبر عصور التاريخ الإسلامي عاشوا في أمثل الظروف و أسعدها، و نالوا كل حقوقهم و لم يتعرضوا لظلم و انتقاص ..الخ المزاعم التي لا يمكن لمؤرخ مبتدئ فضلا عن محترف أن يتورط فيها، و من هنا إستطالة المساحة المخصصة للذمة بإزاء تلك المخصصة للجهاد بسبب ولوج البحث ميدان التاريخ.

الفصل الأول: القتال في الإسلام

المبحث الأول: الجهاد: تعريفه و مراتبه و مراحل تشريعه

1 القتال و الجهاد

لقد ورد لفظ القتال ومشتقاته في مواضع كثيرة في القرآن الكريم، كما في السنة النبوية، والحال كذلك بالنسبة للفظ الجهاد. ولأنَّ الجهاد أعمُّ دلالة من القتال، فقد آثرنا استعمال مصطلح القتال. فالجهادُ لفظة ترد في الآيات المكية – حيثُ لم يكن وقتها قد أُذن للمسلمين بالقتال- فضلا عن الآيات المدينة، و عليه فبديه أن لا تكون له صلة بقتال الأعداء، بل بالصبر على أذاهم، وبجهاد النفس وتربيتها[1030]. ففي القرآن المكي: (**ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذينَ هاجَروا مِن بَعدِ ما فُتِنوا ثُمَّ جاهَدوا وَصَبَروا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعدِها لَغَفورٌ رَحيمٌ**)[1031]. وفيه: (مَن جاهد فإنما يجاهد لنفسه، إن الله لغني عن العالمين)[1032]، و قد ختمت هذه السورة بقوله تعالى: (**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**)[1033]، وفي المكي أيضا: (**وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا ، فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا**)[1034]، والضمير "به" يعود على القرآن.

كما أنَّ لفظ "الجهاد" في القرآن المدني لا يعني بالضرورة القتال، بل قد ينصرف إلى مثل بعض دلالاته في القرآن المكي، ففي المدني: (**يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الكُفّارَ وَالمُنافِقينَ وَاغلُظ عَلَيهِم وَمَأواهُم جَهَنَّمُ وَبِئسَ المَصيرُ**)[1035]، والمنافقون لا يُقاتلون كما يُقاتل الكفار الحربيون، والرسول لم يفعل هذا مرةً واحدة.

وقد لاحظ معجم ألفاظ القرآن الكريم ـ الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ أنَّ لفظ "الجهاد" يعني في أكثر موارده بذل الوسع في نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عنها[1036].

[1030] ورد في الحديث النبوي: المجاهد مَن يجاهد نفسه في طاعة الله، والمهاجر مَن هجر ما نهى الله عنه. أخرجه أحمد في مسنده عن فضالة بن عبيد مرفوعا، والترمذي وغيرهما. أنظر: جامع الأصول لابن الأثير، 470/9.

[1031] النحل 110.

[1032] العنكبوت 64.

[1033] العنكبوت 69.

[1034] الفرقان 51- 52.

[1035] التوبة 73. وهي نفسها في التحريم.9.

[1036] القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد، القاهرة 2009، ج1/ 51.

1.1 مكروهية الحرب عند العرب

وعلى غير ما يظن الكثيرون فقد كانت العرب تكره الحرب وتذمها، لكن العربي الكريم إذا أُلجئ إليها لم يكعّ عنها ولم يفرّ منها، فهذا أنكرُ وأذم. وقد حفظ لنا الأدبُ العربي كثيراً من الشواهد – شعراً ونثراً- على كره العرب للحرب، فقد قالت العرب: الحربُ غشوم، لأنها تنال غير الجاني ... وقال عمر بن الخطاب رحمه الله لعمرو بن معديكرب: أخبرني عن الحرب، قال: مُرَّة المذاق إذا قلصت عن ساق، مَن صبر فيها عُرف، ومَن ضعف عنها تَلِف، وهي كما قال الشاعر:

الحـربُ أول مـا تكــون فـتـيةٌ ... تسعى بزيــنتها لـكل جـهول

حتى إذا استعَرَّت وشبَّ ضرامها ... عادت عجوزاً غير ذات خليل

شـمطاء جزَّت رأسـها وتـنكرت ... مــكروهــة للـثم والتـقـبيل[1037]

ولزهير بن أبي سلمة:

وما الحربُ إلاَّ ما علمتم وذقتم ... ومـاهو عنها بالحديث المرجَّم

متى تبـعثوها تبـعثوها ذميمةً ... وتَضر إذا ضريتموها فَتَضرم

فتـعرككم عرك الرحى بثفالها ... وتلـقح كِشـافا ثـم تُنـتج فتتُـئم

فتـنتج لـكم غلمان أشـأمَ كُلُهم ... كـأحمر عــادٍ تُرضـعْ فتـفطم[1038]

وزهير هو نفسه القائل في معلقته هذه:

ومَن لم يَذدْ عن حوضه بسلاحه ... يهدّم ، ومن لا يظلم الناس يُظلم

ومَـن هـاب أسباب المنايا ينـلنه ... وإن يَرْق أسـباب السـماء بسُلَّمِ

فالحرب مكروهةٌ نعم، لكن إذا لم يكن منها بُدٌ فحيهلاً بها.

وقال أبو قيس بن الأسلت – وهو قائد الأوس في يوم بُعاث فكفى وسادَ:

قـالت ولـم تقصد لـقيل الـخنا ... مــهلاً فـقد أبـلغت أسـماعِ

[1037] ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، ت 276هـ، عيون الأخبار، القاهرة 1996، 1/ 127- 128.

[1038] انظر ديوان زُهير بن أبي سلمى، بيروت 1988، ص107.

استـنكرت لــونـاً له شـاحــباً   والحرب غول ذات أوجاع

مَن يذق الحرب يَجد طعمها   مُـراً وتـتركْـه بـجـــعجاع

وذلك أنه اشتغل بالحرب عن كل شيء، ولبث أشهراً لا يقرب أمرأة، ثم إنه جاء ليلة فدق على امرأته، ففتحت له، فأهوى إليها بيده، فدفعته وأنكرته، فقال: أنا أبو قيس، فقالت: والله ما عرفتك حتى تكلمت، فقال شعره هذا[1039].

1.2 تشوف الإسلام إلى السلام

هذا ولم يكن المسلمون بدعاً من العرب، فقد كرهوا الحرب وأبغضوها، وساعدهم في هذا قرآنهم ونبيهم، فالإسلام نفسه مشتق من المادة ذاتها التي اشتق منها السلام، والسلام إسم من أسماء الله تعالى (الملك القدوس السلام ..)[1040]، وإسمٌ من أسماء الجنة فهي دار السلام (**لَهُم دارُ السَّلامِ عِندَ رَبِّهِم...**)[1041]، و لا جرم فأكثر ما يُسمع في الجنة السلام (**لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا**)[1042]، وتحية المسلمين في الدنيا والآخرة هي السلام (**تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ**)[1043]. وأما في الدنيا فقد ورد في الحديث: إنَّ الله جعل السلام تحية لأمتنا وأماناً لأهل ذمتنا[1044]. و في الحديث المتفق عليه عن ابن عمر أن رجلا سأل النبي: أي الإسلام خير؟ قال: تطعم الطعام، و تقرأ السلام على من عرفت و من لم تعرف.

وقد اشتمل القرآن على دعوة عامة إلى السلام العام (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً...**)[1045]. ومن ضمن ما فُسِّرت به كلمة "السلم" هنا السلام المقابل للحرب والقتال، كما في (**وَإِن جَنَحوا لِلسَّلمِ فَاجنَح لَها وَتَوَكَّل عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّميعُ العَليمُ**)[1046]، هذا وقد تردد لفظ "السلم" ومشتقاته في كتاب الله في نحو 133 آية، بينما لم تظهر لفظة "الحرب" إلاّ في ستة مواضع فقط.

1039 أبو الفرج الأصفهاني، على بن الحسين ت356هـ، الأغاني، بيروت 2008، 17/ 88- 89.
1040 الحشر 23.
1041 الأنعام 127.
1042 الواقعة 25-26.
1043 الأحزاب 44.
1044 رواه الطبراني و البيهقي من حديث أبي أمامة. أنظر مجمع الزوائد للهيثمي، بيروت 1412هـ، 63/8 و69.
1045 البقرة 208.
1046 الأنفال 61.

وفي القرآن: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ...)[1047]، ولذا لم يكن هوى الصحابة ومَيْلِهم في بدر إلى الحرب، كما قال تعالى: (وَتَوَدّونَ أَنَّ غَيرَ ذاتِ الشَّوكَةِ- وهي الحرب- تَكونُ لَكُم...)[1048]. وقد امتنَّ الله على المؤمنين في الأحزاب – الخندق- بأن كفاهم القتال: (وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ)[1049].

كما امتنَّ عليهم بأن يسَّر فتح مكة دونما مصاولة ومجالدة: (وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِن بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ)[1050]، وفي تعبير موحٍ بهول الحرب ومدى الدمار الذي يمكن أن تُحدثه قال تعالى: (كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ...)[1051]، كما أنه عتبير يعكس الإستجابة لتدبير الحرب من قبل الآخرين، المتمثلة في تجنب الحرب وإطفاء نيرانها الآخذة في الشبوب.

وقد جاء القرآن فعزَّز وأكدَّ ما تعارفته العرب من أزمان بعيدة من تحريم الأشهر الحرم، وهي أربعة أشهر، تستغرق ثلث العام كله، يحرم فيها القتال: (إنَّ عِدَّةَ الشُّهورِ عِندَ اللَّهِ اثنا عَشَرَ شَهرًا في كِتابِ اللَّهِ يَومَ خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرضَ مِنها أَربَعَةٌ حُرُمٌ ذلِكَ الدّينُ القَيِّمُ فَلا تَظلِموا فيهِنَّ أَنفُسَكُم...)[1052]. وفي تحريمها ورد أيضاً (جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ)[1053]، (لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ ...)[1054]، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ...)[1055].

هذا وقد ثرَّب القرآن على المشركين وأنكر عليهم أشد النكير تلاعبهم بحرمة هذه الأشهر عبر حيلة النسئ، التي كانوا ينقلون بها حرمة أحد هذه الأشهر الحرم إلى شهر آخر غير حرام، فيستحلون بذلك حرمة الشهر

[1047] البقرة 216.
[1048] الأنفال 7.
[1049] الأحزاب 25.
[1050] الفتح 24.
[1051] المائدة 64.
[1052] التوبة 36.
[1053] المائدة 97.
[1054] المائدة 2.
[1055] البقرة 217.

الحرام، فقال تعالى: (**إِنَّمَا النَّسيءُ زِيادَةٌ فِي الكُفرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذينَ كَفَروا يُحِلّونَهُ عامًا وَيُحَرِّمونَهُ عامًا...**)[1056].

و من جهته كان الرسول يكره حتى اسم "حرب"، فقد قال: "أحب الأسماء إلى الله: عبد الله، وعبد الرحمن، وأصدق الأسماء: حارث وهمام، وأقبح الأسماء: حرب مُرة"[1057].

وفي موطأ مالك عن يحيى بن سعيد القطان مرسلاً أنَّ الرسول قال للقحة تُحلَب – وهي ذات اللبن من الإبل- : من يحلب هذه؟ فقام رجل فقال له: ما إسمك؟ فقال له الرجل: "مرة"، فقال له الرسول: إجلس، وهكذا تكرر الأمر مع رجل ثان إسمه "حرب"، فكان الثالث وإسمه "يعيش" فقال له الرسول: احلب[1058].

2 مراتب الجهاد

وقد جعل الراغب الأصفهاني الجهاد ثلاثة أضرب:

1- مجاهدة العدو الظاهر.
2- ومجاهدة الشيطان.
3- ومجاهدة النفس.

وتدخل ثلاثتها في قوله تعالى: (وجاهدوا في الله حق جهاده)[1059].[1060]

ومثله إبنُ قيم الجوزية[1061] الذي رتَّب الجهاد أربع مراتب: جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار والمنافقين، ثم جهاد الظلمة والفساق، ثم عاد فرتب جهاد النفس أربع مراتب، وجهاد الشيطان مرتبتين، وجهاد الكفار والمنافقين أربع مراتب، ثم جهاد الظلمة والفساق ثلاث مراتب، فصار المجموع ثلاث عشرة مرتبة.

[1056] التوبة 37.
[1057] أخرجه أحمد في مسنده، وأبو داوود والنسائي. انظر جامع الأصول لابن الأثير 1/ 358.
[1058] جامع الأصول 1/ 358.
[1059] الحج 78.
[1060] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، ت502هـ، المفردات في غريب القرآن، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ، ص101، مادة: جهد.
[1061] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت 1994، ج3، ص5-12.

3 مراحل تشريع القتال في القرآن الكريم

ثمةآراء مختلفة في تعديد مراحل تشريع القتال في القرآن، فمن العلماء من يجعلها ثلاثة، ومنهم من يبلغ بها ستاً، لكن القدر المتفق عليه بين الجميع أنَّ القتال لم يكن مأذوناً فيه في البداية، ثم أُذن به بعد ذلك، وتطور تشريعه من الإذن به إلى إيجابه بشروطه.

3.1 الأمر بالمسالمة وكف الأيدي

وفي الحقيقة فإن المرحلة الأولى ليست ضمن مراحل تشريع القتال، بل هي سابقة عليه، وهي المرحلة التي أمر فيها المؤمنون بكف أيديهم واحتمال ما يُنزله بهم أعداؤهم من صنوف العذاب والأذى والصبرعليه، والأيات الآمرة بالصبر، والعفو، والصفح، والإعراض، وكف الأيدي كثيرة، تُطلب من مظانها في كتاب الله. علىأنّمن العلماء مَن فصَّل في هذا الطور فجعله مراحل ثلاثاً، كالقرضاوي الذي تحدث عن:

أ- طور الإنذار والتبليغ بالدعوة الفردية.

ب- طور جهاد الدعوة الكبير في العهد المكي.

ت- طور جهاد الصبر على الأذى ومنع القتال.[1062]

3.2 الإذن بالقتال

ثم تلا تلك المرحلة مرحلة الإذن بالقتال، وذلك في المدينة بُعيد الهجرة في آخر السنة الأولى، أو في السنة الثانية، فقد نزل قولُ الله تعالى: (**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّـهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّـهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّـهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّـهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّـهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّـهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّـهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ**)[1063]. قال ابن عباس: فهي أول آية نزلت في القتال[1064].

وما في هذه الآيات هو مجرد إذن أي ترخيص للمؤمنين بالقتال دفاعاً عن أنفسهم، من غير عزيمة وتحتيم، وقد عُلل هذا الإذن بعلل ثلاث:

1. مظلومية المؤمنين وكونهم أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلاَّ لتوحيدهم ربهم وعبادتهم إياه.

[1062] انظر: القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد 1/ 224- 228. وهيكل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، بيروت 1993، 1/ 375- 401.

[1063] الحج 39- 41.

[1064] أخرجه أحمد والترمذي والنسائي.

2. ومحافظة على التنوع الديني والمِلّي، لئلا يتلاشى ويختفي نتيجة الإضطهاد الديني الذي يعربد بلا رادع.
3. وقصداً إلى تمكين الخير والمعدلة وإشاعة القيم الفاضلة ومحاربة القيم الفاسدة[1065].

ومعظم العلماء على أنَّ هذا الإذن كان في المدينة بعيد الهجرة، لكن محمد بن اسحاق صاحب السيرة – وطائفة من العلماء رأوا بأنَّ هذا الإذن كان بمكة، والسورة مكية لا مدنية[1066]. وقد غلَّط إبن القيم هذا الرأي بستة وجوه[1067].

3.3 الأمر بالقتال

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الأمر بالقتال، وهي المرحلة التي نجد دلائلها في مثل آيات البقرة: (**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّـهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّـهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ،وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ...**)[1068].

ومن العلماء من يقف عند هذه المرحلة كمرحلة نهائية لمراحل تشريع القتال في سبيل الله، ويخلص إلى أنَّ أقصى ما شرع من القتال هو قتال مَن يعادينا ويبغي علينا، أو يضطهد ويفتن المسلمين عن دينهم، أو يتصدى للدعاة إلى الله فيحول بينهم وبين أداء مهمتهم، وهذا الفريقُ من العلماء يجنح إلى أن أصل العلاقة بين المسلمين وبين سواهم من الناس هو السلام لا الحرب، وأنَّ الحرب طارئة لضرورة صدّ العدوان ومقاومة الإضطهاد وتأمين سبيل الدعوة.

ومنهم مَن يقف عند هذه المرحلة عينها كمرحلة نهائية، لكنه يخلص إلى أنَّ المأمور به ليس قتال مَن يقاتلنا دون من يسالمنا، وإنما كان الأمر بقتال الكفار جميعاً بعد أن انتهت مرحلة الإباحة (الإذن)، وأوَّلوا قوله تعالى (الذين يقاتلونكم) بأنه لا مفهوم له، ولكنه تهييج وإغراء بالأعداء، كما أوَّلوا قوله (ولا تعتدوا) بالنهي عن قتل النساء والذراري، وعن اقتراف ما يحرم من التمثيل بجثث الأعداء.

[1065] قال بـ: رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، بيروت 1985، ص310- 312، وسابق، السيد، فقه السنة، بيروت 1983، 2/ 620- 621.
[1066] انظر: سيرة ابن هشام 1/ 468.
[1067] انظرها في: زاد المعاد 3/ 70- 71. و محمد خير هيكل، الجهاد والقتال 1/ 460- 463.
[1068] البقرة 191- 194. ومن العلماء من رأى أن هذه الآية من سورة البقرة (رقم 190) هي أول ما نزل في القتال بالمدينة، وقد أسند الطبري هذا في تفسيره إلى الربيع قال: هذه أول آية نزلت في القتال بالمدينة، فلما نزلت كان رسول الله يقاتل من يقاتله، ويكف عمن كفَّ عنه،حتى نزلت "براءة". انظر تفسير الطبري، تحقيق عبد الله تركي، القاهرة 2001، 3/289-290.

ومن رجَّح هذا النظر ابن كثير في تفسيره ومن قبله الطبري في تفسيره، ويُروى عن ابن عباس ومجاهد بن جبر وعمر بن عبد العزيز[1069].

3.4 القتال بين التعميم والتخصيص

وهذه مرحلة رابعة وقع فيها اختلاف كثير بين العلماء، وهي ما فهمه بعضُ العلماء من عموم الأمر وإطلاقه في أدلة المرحلة الثالثة، أي الأمر بقتال جميع المخالفين لنا في الدين سواء من المشركين الوثنيين أم من أهل الكتاب، قاتلونا أم سالمونا، لا فرق. لكن الذين ذهبوا إلى القول بهذه المرحلة الرابعة رأوا أنَّ أدلة المرحلة الثالثة لا تتناولها، ومن هنا احتجوابأدلة خاصة غير ما يُورد عادةً في المرحلة الثالثة، خاصة مما ورد في سورة التوبة كآية السيف - والأرجح أنها الآية الخامسة من سورة التوبة- والآية التاسعة والعشرون منها، والآية السادسة الثلاثون (**وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُم كَافَّةً**) - وقد قيل في كل منها إنها أيةُ السيف-. وقد اختلف هؤلاء في نوع فرضية القتال هنا أهو على الأعيان أم على الكفاية؟ بل إنَّ من العلماء من يقسِّم هذا الطور الرابع فيجعله طورين كالسرخسي الذي قال: والحاصلُ أنَّ الأمر بالجهاد والقتال نزل مرتباً، فقد كان النبي مأموراً في الإبتداء بتبليغ الرسالة، والإعراض عن المشركين ... ثم أمر بالمجادلة بالأحسن ... ثم أُذن لهم في القتال ... ثم أمروا بالقتال، إذا كانت البداية منهم – أي من الكفار ... ثم أمروا بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحرم (أي بصرف النظر عن كون المشركين هم البادئين بقتالنا أم غير بادئين) ... ثم أُمروا بالقتال مطلقاً لقوله تعالى (**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّـهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**)[1070].

[1069] انظر: ياسين، محمد نعيم، الجهاد، عمان 1986، ص75.

[1070] البقرة 244. السرخسي، محمد بن أحمد، ت490هـ، شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، ت189هـ، بيروت 1997، 1/ 132. وكلام السرخسي هذا صريح في نسخ حرمة الأشهر الحرم، وهو قول جماهير السلف والخلف، والأئمة الأربعة وغيرهم، واختلفوا في الناسخ. وذهب عطاء إلى بقاء حرمتها، ونصره ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

المبحث الثاني: الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم

1 تصوير المسألة

عنوان حديث لمسألة كبرى قديمة، تداولتها أقلام العلماء، وافترقت فيها طرائق ثلاثاً. وصورة المسألة: ما هي طبيعة العلاقة بين دار الإسلام وبين دار الحرب؟ أهي علاقة حرب دائمة يمكن أن تتخللها فترات من السلام بموجب معاهدات ونحوها؟ أم الأصل فيها أن تكون سلماً يمكن أن تطرأ عليه الحرب لموجب أو لآخر، حتى إذا وضعت الحربُ أوزارها عاد الأمر إلى ما كان عليه من السلم والهدوء؟

1.1 الآراء الثلاثة في المسألة

1.1.1 الرأي الأول

الأصل في العلاقة الحرب لا السلم، وهو منسوبٌ إلى الجمهور[1071]، ومن العلماء مَن أخطأ فجعله رأي الأقلية[1072]. والحق أنه رأي جماهير الفقهاء من الأئمة الأربعة وابن حزم الظاهري وغيرهم[1073].

1.1.2 الرأي الثاني

و يُقابل الأول، فيرى أنَّ الأصل في العلاقة السلم ما لم تتوفر الدواعي الملجئة إلى الحرب، مِن ردّ عدوان متحقق أو متوقع أو مرجّح، أو رفع حيف وظلم لحق بالمستضعفين، أو تأمين سبيل الدعوة بإزالة العقبات

[1071] انظر: الزحيلي، وهبة، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت 1997، ص93، فقد نسبه إلى الجمهور، كما كان نسبه من قبل في أطروحة "آثار الحرب في الفقة الإسلامي"، دمشق 1998، ص130، إلى جمهور فقهاء المذاهب السنية والشيعية.

[1072] وهو الشيخ محمد أبو زهرة، في كتابه "العلاقات الدولية في الإسلام"، القاهرة، بدون تاريخ، ص51، حيث قال: وليس أولئك هم الأكثرين.

[1073] قارن بـ هدايات، سُورحمن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم، القاهرة 2001، ص82. وممن قال بهذا الرأي من المعاصرين أبو الأعلى المودودي (انظر كتابه: شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، القاهرة 1985)، وسيد قطب (راجع تفسيره لسورة الأنفال في كتابه: في ظلال القرآن، القاهرة) وعبد الكريم زيدان (انظر كتابه: مجموعة بحوث فقهية، بيروت 1986، ص54) ومحمد نعيم ياسين (في كتابه: الجهاد ميادينه وأساليبه، عمان 1986، ص62- 64، ومجيد خدموري، انظر كتابه: الحرب والسلم في شرعة الإسلام، بيروت 1983) وصالح اللحيدن (في كتابه: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع، الرياض 1987، ص103.) وذهب محمد خير هيكل إلى أنَّ الأصل في العلاقة السلم قبل تبليغ الكفار الإسلام أما بعد تبليغهم فيصير الأصل هو الحرب (الجهاد والقتال 1/ 826).

والحواجز التي يصرُّ أعداؤها على استبقائها. وبه قال الإمام سفيان الثوري والأوزاعي[1074]، و ابن شبرمة[1075]، وإليه جنح عدد غفير من العلماء المحدثين و المعاصرين[1076].

1.1.3 الرأي الثالث

ويُنسب إلى الإمام أبي حنيفة، وبعض الأئمة الزيديين، ويميز أصحاب هذا الرأي بين ما إذا كانت هناك حدود مشتركة لدار الحرب مع دار الإسلام أم لم تكن، فإن كانت هناك حدود مشتركة بين الدارين تكون العلاقة بينهما علاقة حرب، حتى تقطعها الموادعة، لأنه لا يمكن أن يؤمن جانب دار الحرب إذا كانت ملاصقة لدار الإسلام. وكذلك أمرنا الله بقتالهم في هذه الحالة: (**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا قاتِلُوا الَّذينَ يَلونَكُم مِنَ الكُفّارِ وَليَجِدوا فيكُم غِلظَةً وَاعلَموا أَنَّ اللَّـهَ مَعَ المُتَّقينَ**)[1077]. وأما إن لم تكن هناك حدود مشتركة بين الدارين، أو كانت الحدود بينهما بحاراً واسعة أو صحارى ومفازات شاسعة، فتكون العلاقة بينهما مبدئياً علاقة سلم، إلاَّ إذا

[1074] ابن رشد الحفيد.

[1075] الجصاص، أحكام القرآن 2/ 221- 222.

[1076] من أشهرهم: محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، انظر: تفسير المنار 2/ 210- 211، والوحي المحمدي لرشيد رضا ص312، محمد أبو زهرة، "العلاقات الدولية في الإسلام، ص47- 52، ومحمود شلتوت، "الإسلام عقيدة وشريعة"، ص453، ومحمد البهي، "الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم"، بيروت 1971، ص275- 276، وعبد الوهاب خلاف، "السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية"، بيروت 1987، ص770، وعبد الرحمن عزام، "الرسالة الخالدة"، القاهرة 1964، ص116، وأحمد شلبي، "العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي"، القاهرة 2000، ص123، ومحمد عبدالله دراز، "دراسات إسلامية في العلاقات الأجتماعية والدولية"، الكويت 1979، ص142-144، وعلى علي منصور، "الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام"، القاهرة 1977، ص281- 285، ومحمد الغزالي، "جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج"، دمشق 1991، ص17، ومصطفى السباعي، "هذا هو الإسلام"، بيروت 2010، ج1، ص24، والسيد سابق، "فقه السنة"، بيروت 1983، 2/ 603 و 613، وأبو النصر مبشر الطرازي الحسيني، كبير علماء التركستان، "الإسلام الدين الفطري الأبدي"، القاهرة 1976، ج2، ص61-62، وعباس محمود العقاد، "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه"، الأعمال الكاملة، بيروت 1986، المجلد 5، ص220، و وهبة الزحيلي، "آثار الحرب"، ص130، و"العلاقات الدولية"، ص102، ويوسف القرضاوي، "فقه الجهاد"، 239/1 وما يتلوها، وكذا ص413 وما بعدها، ومحمد سعيد رمضان البوطي، "الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية"، دمشق 1984، ص229- 230، وفتحي الدريني، "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم"، بيروت 1987، ص218، وظافر القاسمي، "الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام"، بيروت 1982، ص145-147، والصادق المهدي، "نحو مرجعية إسلامية متجددة"، القاهرة 2006، ص177- 178، ومحمد الخضر حسين، "موسوعة الأعمال الكاملة"، دمشق، بيروت 2010، المجلد 5، ص2405- 2406، ومحمد عمارة، "سلسلة هذا هو الإسلام 2"، السماحة الإسلامية، وحقيقة الجهاد والقتال والأرهاب، القاهرة 2005، ص167، وعبدالله الجديع، تقسيم المعمورة، بيروت 2008، ص75- 76. و عبد الله بن زيد آل محمود في (الجهاد المشروع في الإسلام، ص9)، و محمد فتح الله كولن في (النور الخالد محمد، بيروت 1999، 13/2)، و رغم أن نجيب الأرمنازي لم يصرح برأيه في المسألة و اكتفى بعرض مذهب الجمهور إلا أن الذي يفهم من تعقيبه جنوحه إلى أن السلم هو الأصل لا الحرب (أنظر: الأرمنازي، الشرع الدولي في الإسلام، لندن بدون تاريخ، ص 157- 163.

[1077] التوبة 78.

شنت الدار الأخرى عدواناً على دار الإسلام، أو كانت تتهيأ له بشكل أكيد، أو أساءت معاملة المسلمين الموجودين فيها، بحيث لم يعد المسلم آمناً على دينه ونفسه وعرضه وماله فوق أراضيها[1078].

2 أدلة أصحاب الرأي الأول (الحربيين)

هذا وقد استدل أصحابُ الرأي الأول بجملة أدلة منها:

2.1 آية السيف

الآيات التي قيل في كل منها (آية السيف) وهي: (**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشهُرُ الحُرُمُ فَاقتُلُوا المُشرِكينَ حَيثُ وَجَدتُموهُم وَخُذوهُم وَاحصُروهُم وَاقعُدوا لَهُم كُلَّ مَرصَدٍ فَإِن تابوا وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ فَخَلّوا سَبيلَهُم إِنَّ اللَّـهَ غَفورٌ رَحيمٌ**)[1079]، وقوله تعالى: (**قاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤمِنونَ بِاللَّـهِ وَلا بِاليَومِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمونَ ما حَرَّمَ اللَّـهُ وَرَسولُهُ وَلا يَدينونَ دينَ الحَقِّ مِنَ الَّذينَ أوتُوا الكِتابَ حَتّى يُعطُوا الجِزيَةَ عَن يَدٍ وَهُم صاغِرونَ**)[1080]، وقوله: (**وَقاتِلُوا المُشرِكينَ كافَّةً كَما يُقاتِلونَكُم كافَّةً وَاعلَموا أَنَّ اللَّـهَ مَعَ المُتَّقينَ**)[1081].

وهناك مَن قال: إن آية السيف هي (**انفِروا خِفافًا وَثِقالًا وَجاهِدوا بِأَموالِكُم وَأَنفُسِكُم في سَبيلِ اللَّـهِ ذلِكُم خَيرٌ لَكُم إِن كُنتُم تَعلَمونَ**)[1082].

قالوا: فهذه آيات تأمر بقتال المشركين وأهل الكتاب مطلقاً دونما قيد من القيود، وعلة وجوب قتالهم هي كفرهم وشركهم، وهي ناسخة لجميع الآيات السابقة الآمرة بالصبر والعفو والصفح

2.2 آية الفتنة

واحتجوا بقوله تعالى (**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّـهِ**)[1083]، وفسروا الفتنة بالشرك، وعليه يجب قتال الكفار إلى أن يُمحى الشرك من وجه الأرض ويزول بالكلية. فشرك المشركين وكفر الكافرين هو علة وجوب قتالهم.

[1078] الصفدي، إحسان، الحرب والسلام في دولة الإسلام، دمشق 1993، ص125- 126.
[1079] التوبة 5.
[1080] التوبة 29.
[1081] التوبة 36.
[1082] التوبة 41. أشهر الأقوال وأصحها في تعيين آية السيف هو الذي يذهب إلى أنها الآية الخامسة من سورة التوبة.
[1083] البقرة 193.

2.3 آيات الموالاة

عدد من الآيات التي تنهى عن موالاة الكفار وموادتهم، كما في قوله تعالى: (**لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّـهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّـهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّـهِ الْمَصِيرُ**)[1084]، وقوله (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّـهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**)[1085]، وقوله: (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّـهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي**)[1086].

2.4 أمرت أن أقاتل الناس

ومن السنة احتجوا بالحديث الصحيح: "أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاَّ الله، وفي رواية: حتى يشهدوا أن لا إله إلاَّ الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحق للإسلام، وحسابهم على الله"[1087].

قالوا: وهو صريحفي وجوب القتال إلى تلك الغاية المذكورة فيه والمعبَّر عنها بحرف"حتى" فقبل أن يتهيأ هذا فالقتال ماضٍ ولازم.

2.5 بعثت بالسيف

وبحديث: "بُعثتُ بين يدي الساعة بالسيف حتى يُعبد الله وحده لا شريك له، وجُعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على مَن خالف أمري"[1088]. ووجه الإستدلال به كهو في سابقه.

2.6 حروب الرسول

وادّعوا أنَّ حروب رسول الله وغزواته كلها كانت حروب مهاجمة لا مجرد درء للعدوان ودفاع.

[1084] آل عمران 28.

[1085] المائدة 51.

[1086] المتتحنة 1.

[1087] أخرجه الشيخان عن ابن عمر مرفوعاً. كماأخرج الشيخان وأصحاب السنن نحوه عن أبي هريرة مرفوعاً. أنظر: جامع الأصول لابن الأثير، 245/1-246.

[1088] أخرجه أحمد في مسنده عن ابن عمر مرفوعاً. أنظر: مجمع الزوائد للهيثمي، 61/6.

3 جواب السلاميين عن أدلة الحربيين

وقد أجاب أصحابُ الرأي الثاني عن هذه الإستدلالات بما يلي:

3.1 المطلق يحمل على المقيد

كإطار عام ينتظم جملة ما ذكر من الآيات مع الآيات الأخرى التي يُوحي ظاهرها بالتعارض معها- لما ورد فيها من القيود التي تقيد إطلاق الآيات السابقة - ينبغي تطبيق القاعدة الأصولية المشهورة القاضية بحمل المطلق على المقيد لا العكس، فالآيات المقيدة قيدت إباحة وجوب قتال الكفار بقيد ظلمهم وعدوانهم على المسلمين كآية البقرة (**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّـهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا**) وآية الحج (**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّـهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ**)، ورغم الخلاف المعروف في أصول الفقه بين العلماء في مسألة حمل المطلق على المقيد إلاَّ أنهم اتفقوا على أنه إذا اتحد حكم المطلق والمقيد ولم يختلف، كما اتحد سببهما، فيحملالمطلق في هذه الحالة على المقيد قولاً واحداً، والحكم في الآيات كلها واحد وهو وجوب القتال، أما السبب فهو في رأي الجمهور العدوان.

لكن الفريق الأول لم يُعملوا قاعدة حمل المطلق على المقيد لأنهم ذهبوا إلى منسوخية آية البقرة ونظائرها (**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّـهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّـهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**). ولذا فلا بد من كلمة حول النسخ.

3.2 النسخ و آية السيف

إذا تجاوزنا الخلاف حول وقوع النسخ في القرآن[1089] وجنحنا إلى الرأي المضيِّق في وقوعه كرأي السيوطي - الذي نزل بالآيات المنسوخة إلى عشرين آية فقط[1090]، أما مصطفى زيد فقد ذهب إلى مدى أبعد، فهبط بوقائع النسخ في القرآن إلى خمس وقائع فقط، مشمولة في ست آيات[1091]- فلنا أن نلاحظ بضعة أمور:

أولاً: لا توجد آيةٌ واحدة اتفق العلماءُ كلهم على أنها منسوخة، فما من آية إدعى بعض منسخويتها إلاَّ قابله من يدَّعي محكميتها.

ثانيا: لا يُصار إلى القول بالنسخ إلاَّ إذا تعذَّر الجمع بين الناسخ والمنسوخ.

[1089] أنكر أبو مسلم الأصفهاني، محمد بن بحر، المعتزلي ت322هـ وقوع النسخ في القرآن، ومن المحدثين محمد عبده، ورشيد رضا – ومحمد الخضري، ومحمد الغزالي، وعبد المتعال الجبري وغيرهم. وأجابوا عن كل ما ادُّعي فيه النسخ من آيات القرآن بوجه من وجوه التخصيص أو التقييد أو الجمع بالتأويل إلى غير ذلك.

[1090] انظر: السيوطي، عبد الرحمن، الإتقان في علوم القران، القاهرة بدون تاريخ، 23/2.

[1091] انظر: زيد، مصطفى، النسخ في القرآن الكريم، القاهرة 1987، 2/ 805- 838.

ثالثاً: لم يثبت ولو حديث واحد عن الرسول يُصرِّح بمنسوخية آية من القرآن. وهذا الطريق المفروض أنه خير طريق وآكده لتعيين النسخ. وقد أفاد السيوطي أنه لا يُعتمد في النسخ على اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح، ولا معارضة بينة، لأنَّ النسخ يتضمن رفع حكم، وإثبات حكم تقرر في عهد الرسول والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والإجتهاد[1092].

هذا من جهةٍ، ومن جهة أخرى: علاوة على اختلافهم في تعيين آية السيف التي نسخوا بها كمَّاً هائلاً من الآيات، ناسخين بادعائهم هذا أسس التسامح والرحمة الإسلاميين، فإنَّ منهم مَن ذهب إلى أنَّ آية السيف ذاتها منسوخة، نسختها آية من "سورة محمد" وهي قوله تعالى: (**فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا**)[1093]. ومنهم من عكس فزعم أنَّ آية محمد هي المنسوخة بآية السيف[1094]. بل ذكر الزركشي أنَّ أبا بكر بن العربي ادَّعى أنَّ آية السيف نسخت مئة وأربع عشرة آية، ثم ادَّعى أنَّ آخرها مع ذلك قد نسخ أولها[1095].

و للزركشي رأي خاص في هذه المسألة، فهو يرى أن ما أدعي نسخه بآية السيف ليس من المنسوخ بل من المنسأ ـ أي المؤخرـ و النسء عنده ليس نسخا، و معناه تأخير الحكم حتى يتحقق سببه، قال: و بهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف انها منسوخة بآية السيف، و ليست كذلك، بل هي من المنسأ، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم آخر، و ليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبدا. و ضرب الزركشي مثلا للمنسأ بالأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، و في حال الضعف يكون الحكم بوجوب الصبر على الأذى.[1096] هذا رأيه وهو غير المسلك المطروق من حمل المطلق على المقيد، ما لم يثبت النسخ.

و الآن، فإن نظرة سريعة على سياق آية السيف كفيلة بأن تظهر مقدار ما في كلام الفريق الأول من ضعف، فالمشركون فيها قطعا ليسوا كل المشركين، بدليل أن الآية السابقة عليها مباشرة(رقم 4) تستثني فتقول: (إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا و لم يظاهروا عليكم احدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين)، و الآية التي تلتها (رقم 6) تقول: (و إن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون)، كما أن الآية السابعة تنص على: (كيف يكون للمشركين

[1092] السيوطي، الأتقان في علوم القرآن، 24/2، وقارن بفقه الجهاد للقرضاوي 1/ 278- 284.

[1093] محمد 4.

[1094] مصطفى زيد، النسخ في القرآن، 2/ 513- 514.

[1095] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، القاهرة 1984، 40/2.

[1096] الزركشي البرهان، 42/2.

عهد عند الله و عند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين).

إن آية السيف هذه إنما تتحدث عن فريق مخصوص من المشركين بدؤوا بالعدوان (و أولئك هم المعتدون)[1097] و لم يرعوا عهدا و طعنوا في دين الله و صدوا عن سبيله و ظاهروا على رسول الله و صحبه أعداءهم، فقتال الرسول لهم ليس عدوانا، كما أنه ليس لإكراههم على الدين. إن آية السيف تتحدث عن (أئمة الكفر) الذين تكفلت الآيات من الثامنة إلى الثالثة عشرة بتفصيل أوصافهم الذميمة، و هم ـ على كل حال ـ فريق من المشركين لا كل المشركين. فعجبا ممن يغض النظر عن عدوان المشركين الذي عللت به الآيات الأمر بقتالهم و يصير إلى فهمها على نحو يصور المسلمون معه على أنهم هم المعتدون الحراص على العراك و سفك الدماء[1098]

وأما الآية التاسعة والعشرون من سورة التوبة، فقد قال محمد رشيد رضا في تفسيرها: أي قاتلوا من ذُكِر ـ أي من أهل الكتاب – عند وجود ما يقتضي وجوب القتال، كالإعتداء عليكم وعلى بلادكم واضطهادكم وفتنتكم عن دينكم، أو مهددين أمنكم وسلامتكم، كما فعل الروم، فكان سببا لغزوة تبوك، حتى تأمنوا عدوانهم، بإعطائكم الجزية في الحالين اللذين قُيدت بهما. فالقيد الأوّل لهم، وهي أن تكون صادرة عن يد، أيّ قدرة وسعة، فلا يظلمون. والثاني لكم وهو: الصغارّ والمراد به خضد شوكتهم والخضوع لسيادتكم وحكمكم[1099].

وعن هذه الآية قال محمود شلتوت إنّها: تأمرالمسلمين باستمرار مقاتلة طائفة هذه صفتها (لايؤمنون بالله...)[1100]. وقد ارتكبت من قبل مع المسلمين ما كان سببا للقتال من نقض عهد، وانقضاض على الدعوة و وضع للعراقيل في سبيلها، فهي لا تجعل عدم الإيمان وما بعده سببا للقتال، ولكنها تذكر هذه الصفات التي صارت إليهم تبيينا للواقع وإغراء بهم، مع تحقق العدوان منهم، ... وهؤلاء هم الذين تأمر الآية باستمرار قتالهم حتى نأمن شرهم، ونثق بخضوعهم، وانخلاعهم من الفتنة التي يتقلبون فيها. وجعل القرآن على هذا الخضوع علاقة، هي دفعهم الجزية، التي هي إشتراك فعلي في حمل أعباء الدولة، وتهيئة الوسائل إلى المصالح العامة للمسلمين وغير المسلمين.

[1097] التوبة 10.

[1098] أنظر: محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل و كيد الخارج، دمشق 1991، ص 90-92، و مئة سؤال عن الإسلام، القاهرة 1989، ص 94 و مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، 504/2-507، و القرضاوي، فقه الجهاد، 284/1-287، و محمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله، صيدا 1988، ص 75- 77.

[1099] رشيد رضا، تفسير المنار 341/10-342.

1100 التوبة 29.

وفي الآية ما يدلّ على سبب القتال الذي أشرنا إليه وهو قوله تعالى: (وهم صاغرون) وقوله (عن يد) فإنهما يقرران الحال التي يصيرون إليها عند أخذ الجزية منهم، وهي خضوعهم وكونهم بحيث يشملهم سلطان المسلمين وتنالهم أحكامهم، ولا ريب أنّ هذا يؤذن بسابقية تمردهم، وتحقق ما يدفع المسلمين إلى قتالهم.

هذا هو المعنى الذي يفهم من الآية، ويساعد عليه سياقها، وتتفق به مع غيرها، ولو كان القصد منها أنهم يقاتلون لكفرهم، وأنّ الكفر سبب لقتالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم، ولما قبلت منهم الجزية وأقرّوا على دينهم[1101].

3.3 الخلفية السياسية و العسكرية لآية الجزية

ومن المناسب أن نقف على الخلفية البعيدة والقريبة لنزول هذه الآية من سورة التوبة، فقد يظن البعض أنّ النبي هو الذي بدأ في التحرش بالروم (البيزنطيين) بدليل هذه الآية، والحق أنّ الروم قد بدؤوا التحرش بالمسلمين والتعرض لهم من زمن، ففي السنة السادسة للهجرة أسلم فروة بن عمرو الجذامي عامل الروم على معان، وأرسل مع مسعود بن سعد الجذامي بغلا أشهب وفرسا وحمارا وأقمصة كتانية وعباءة حريرية هدية للرسول. ولما علم الروم بإسلامه حاولوا ثنيه عن ذلك ليعود إلى دينه، إلاّ أنه أبى، فما كان منهم إلاّ أن ألقوا القبض عليه وسجنوه ثم صلبوه على ماء يقال له (عفراء) بفلسطين ثم أمر هرقل بقتل كل من أسلم من أهل الشام.

وفي السنة السابعة للهجرة أرسل الرسول كتابا إلى ملك غسّان مع (الحارث بن عُمير الأزدي) فقتلوه بعد أن سخروا من رسول الله الذي أرسله ـ و كان الذي قتله شُرحبيل بن عمرو الغساني ـ وهددوا بالزحف على المدينة للقضاء على الدين الجديد وأتباعه، فأعدّ لهم رسول الله جيشا بقيادة (زيد بن حارث) على أن يخلفه إن استشهد (جعفر بن أبي طالب) فإن استشهد خلفه (عبد الله بن رواحة)، فانضم الروم إلى حلفائهم الغساسنة، وأوقعوا بالجيش المسلم هزيمة ساحقة في معركة مؤتة.

وفي السنة الثامنة للهجرة أوفد النبي جماعة قوامها خمسة عشر رجلا إلى حدود شرق الأردن دعاة إلى الإسلام، وليستطلعوا أخبار الروم، فباغتهم جمع غفير في مكان يقال له (طلة) بين الكرك والطفيلة فقتلوهم من عند آخرهم إلاّ واحدا لاذ بالفرار.

وقد كان تهديد نصارى غسان للمسلمين ودولتهم الناشئة في المدينة من الجدية بمكان، حتى كان الصحابة يتوقعون أن تدهمهم جيوش الروم في أي ساعة من ليل أو نهار، ففي صحيح البخاري يقول عمر بن الخطاب:

[1101] شلتوت، رسالة (القرآن والقتال)، عن طريق القرضاوي، فقه الجهاد 298/1-299.

وكنا تحدثنا أنّ غسّان تُنعل النعال لغزونا، فنزل صاحبي يوم نوبته، فرجع عِشاءً، فضرب بابي ضربا شديدا، وقال: أنائم هو؟ ففزعت فخرجت إليه، وقال: حدث أمر عظيم! قلت: ما هو؟ أجاءت غسّان؟ قال: لا بل أعظم منه وأطول، طلّق رسول الله صلى الله عليه وسلم نساءه[1102]. و قد عرض محمد عزة دروزة لثمان وقائع مواجهات عسكرية وقعت بين جيش المسلمين وبين النصارى في زمن رسول الله من بينها غزوة دومة الجندل، وذات السلاسل ومؤتة وآخرها تبوك (العسرة)[1103]، وقد غلط ظافر القاسمي حين قال: وما أعرف في تاريخ السيرة النبوية... أنّ صداما وقع بين المسلمين والنصارى في جزيرة العرب سوى غزوة مؤتة[1104]. ومن المعلوم أنّ الذي حمل الرسول على تجييش جيش العسرة والتحرك به إلى تبوك في رجب من السنة التاسعة، هو ما بلغه من تجميع الروم لحربه جموعا عظيمة في جيش قوامه أربعون ألف جندي، أسندت قيادته لأحد عظماء الروم، إنظمّ إليهم حلفاؤهم من نصارى العرب من لخم وجذام وعاملة وغسّان، وبلغ المسلمين أنّ مقدمة هذا الجيش اللجب قد بلغت البلقاء وفي هذه الظروف القاتمة الوجلة جاءت إشارة عمر السابقة إلى تخوّف المسلمين من أن تدهمهم غسّان على غرّة، وفيها بنى المنافقون والمتآمرون مع أبي عامر الراهب – والذي كان في حماية ملك الروم يخطط معه لغزو المدينة بهدف القضاء على محمد وصحبه – مسجد الضرار إرصادا لمن حارب الله ورسوله ودَعَوا رسول الله للصلاة فيه، فأرجأهم إلى حين قفوله من غزوته، فلما قفل أمر بتهديمه بدل الصلاة فيه. وهكذا لم يكن أمام الرسول بدّ من التحرك لمواجهة العدو مبكرا عوض أن يدهموا المدينة فيعظم الخطب، فعبّأ بدوره جيشا جرارا من ثلاثين ألفا، فيهم عشرة آلاف فارس. فكان ما كان من أمر تلك الغزوة الشهيرة[1105].

هؤلاء هم أهل الكتاب المقصودون بآية التوبة (رقم 29) والتي نزلت بعد غزوة تبوك، لا كل كتابي وإن سالم وكفّ عنا، وبهذا الفهم يلتئم شمل النصوص، دونما حاجة إلى تمزيقها بتسليط بعض قليل منها على أكثرها نسخا وإلغاءً حتى تغدو لا عمل لها ولا حكم يسترشد به منها، وبه يُتحاشى الوقوع في التناقض والتخالف، فقد نزل في المشركين الوثنيين قول الله: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم

[1102] الشيخان و الترمذي و النسائي، أنظر: جامع الأصول، 400/2. وفي الفتح: وقع في رواية عبيد بن حنين: ونحن نتخوف ملكا من ملوك غسّان، ذكر لنا أنه يريد أن يسير إلينا، فقد امتلأت صدورنا منه، وفي روايته التي في اللباس: وكان من حول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقام له، فلم يبق إلا ملك غسّان بالشام كنا نخاف أن يأتينا، وفي رواية الطيالسي: ولم يكن أحد أخوف عندنا من أن يغزونا ملك من ملوك غسّان. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 284/9. و عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة 228-229 وشلبي، أحمد، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي ص 121-122 .

[1103] محمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله، ص 67-68، و362-390.

[1104] ظافر القاسمي، الجهاد، ص 290.

[1105] انظر: المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، الرياض 1994، ص 368-370.

أن تبروهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحب المقسطين)[1106]. - وهي آية أكدّ ابن جرير الطبري أنها محكمة غير منسوخة – فمن باب أولى أن يرشد إلى مثل هذا البر والقسط مع الكتابيين وهم أقرب منا وأدنى إلينا من المشركين بلا مرية. ومثل هذا قوله تعالى في المشركين أيضا: (فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا)[1107]. فأهل الكتاب أولى بمثل هذه المسالمة وهذا الكف. ثم لو كانت آية التوبة - 29 – على إطلاقها كما فهم بعض، فكيف قال النبي: دعوا الحبشة ما وَدَعوكم[1108]؟ أليس الحبشة نصارى أهل كتاب؟ فقد كان واجبا على فهمهم أن لا ندعهم وإن ودعونا، بل أن نقاتلهم حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون[1109].

وقد ظهر لي ملمح لطيف في فهم الآية يتعزّز به فهم السلاميين، وهو أنّ الآية جعلت لقتال أهل الكتاب غاية واحدة وهي إعطاء الجزية عن يد مع الصغار الذي فسّره الشافعي وآخرون بدخولهم في سلطان المسلمين السياسي وخضوعهم لحكمهم، فدلّ هذا على أنّ علة الأمر بقتالهم أمر لا علاقة له بدينهم مهما بلغ إنحرافهم عنه أو غلوهم فيه، ورغم ما وصفوا به في الآية من كونهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، إذ لو كان لهذا دخالة أصلية في الأمربقتالهم لانبغى أن تكون الغاية الأولى الرئيسة هي إسلامهم وعودهم إلى خالص الدين وحق اليقين، ولا حرج في أن تُضم إليها غاية ثانية كإعطاء الجزية مع الصّغار، لكن النص لما اكتفى بإعطاء الجزية مع الصغار عُلم وفهم أنّ الأمر يتعلق بجماعة باغية معتدية من أهل الكتاب لم يتمسكوا من دينهم إلا باسمه ستارا لمطامعهم ولكرههم للدين الحق الذي صحّ منهم العزم على اجتثاثه وإبادة خضراء حماته. وفي المقابل نجد أنّ القرآن أفسح للمشركين الذين أمر بحربهم ومنازلتهم فجعل لقتالنا إياهم غاية إن إنتهوا إليها كففنا عنهم وصاروا لنا إخوة في الدين، وهي إسلامهم (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إنّ الله غفور رحيم)[1110] و(فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين...)[1111]. أمّا لماذا لم يجعل إعطاء الجزية غاية ثانية يتسع بها مجال الإختيار أمامهم، فمن العلماء - وهم الأكثرون – من ذهب إلى أنّ مشركي العرب لا يقبل منهم إلاّ الإسلام أو السيف، ومنهم من ذهب إلى أنّ هذه الآيات قد نزلت قبل تشريع الجزية، وهو الرأي الذي قال به ابن قيم الجوزية وأيّده، وسنلم به عند الحديث عن عقد الذمة.

[1106] الممتحنة 8.
[1107] النساء 9.
[1108] أخرجه أبو داوود والنسائي عن رجل من أصحاب النبي، أنظر: جامع الأصول، 223/9.
[1109] قارن بدروزة، الجهاد ص 68-69 والقرضاوي، فقه الجهاد 296/1-297.
[1110] التوبة 5.
[1111] التوبة 11.

3.4 و قاتلوا المشركين كافة

وأما الآية السادسة والثلاثون من سورة التوبة وهي قوله تعالى: (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أنّ الله مع المتقين) وهي الآية التي فهم منها بعضهم وجوب قتال كل المشركين بلا تفريق، من عادانا ومن سالمنا، من حاربنا ومن كفّ عنا، فقد ذكر الزمخشري في تفسيره أنّ كلمة (كافة) يصحّ فيها أن تكون حالا من الفاعل أو من المفعول به[1112]. فإن كان حالا من الفاعل، وهو واو الجماعة في (وقاتلوا) صار المراد قاتلوا أيها المؤمنون مجتمعين غير متفرقين، لأنّ عدوكم يقاتلكم كذلك، فهي كقوله تعالى: (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم)[1113]، وهكذا فسّرها الإمام الطبري قال: يقول الله جلّ ثناءه: وقاتلوا المشركين بالله أيها المؤمنون جميعا غير مختلفين، مؤتلفين غير متفرقين، كما يقاتلكم المشركون جميعا، مجتمعين غير متفرقين، ثم أسند إلى السدّي قال: أما (كافة) فجميع وأمركم مجتمع. وإلى ابن عباس: (كافة) يقول: جميعا، وكذا عن قتادة. واكتفى الطبري بهذا التفسير ولم يعرض لغيره، فكأنه لفرط رجحانه عنده أغنى عن ذكر سواه[1114].

وأما إن جُعلت (كافة) حالا من المفعول – وهو (المشركين) وأيضا ضمير المفعول به في (يقاتلونكم) – فيصير المعنى: قاتلوا جميع المشركين كما يقاتلون هم جميع المسلمين. وحتى في هذه الحالة فالقرضاوي يرى أنه لا إشكال، لأنّه من باب المعاملة بالمثل، مع التنبيه على أنّ المراد بالمشركين هنا مشركو العرب المذكورون في أول السورة الناكثون للأيمان البادؤون بالعدوان، و (ال) في كلمة (المشركين) للعهد[1115]. وسيأتي مزيد إيضاح لهذه المسألة عند الكلام على حديث (أمرت أن أقاتل الناس...). ولإبن عاشور رأي في الآية وفهم يحسن أن نورده هنا – آخذين بالإعتبار موضع الجملة من الآية بطولها وهو قوله تعالى: (إنّ عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أنّ الله مع المتقين)[1116] – قال: أحسب أنّ موقع هذه الآية موقع الإحتراس من ظنّ أنّ النهي عن انتهاك الأشهر الحرم يقتضي النهي عن قتال المشركين فيها إذا بدأوا بقتال المسلمين، وبهذا يؤذن التشبيه التعليلي في قوله: (كما يقاتلونكم كافة) فيكون المعنى: فلا تنتهكوا حرمة الأشهر الحرم بالمعاصي، أو باعتدائكم على أعدائكم، فإن هم بدأوكم بالقتال فقاتلوهم، على نحو قوله تعالى: (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا

[1112] الزمخشري، الكشاف، الرياض 1998، 43/3.
[1113] الأنفال 46.
[1114] تفسير الطبري، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة2001، 448/11.
[1115] القرضاوي، فقه الجهاد 292/1.
[1116] التوبة 36.

عليه بمثل ما اعتدى عليكم)[1117]، فمقصود الكلام هو الأمر بقتال المشركين الذين يقاتلون المسلمين في الأشهر الحرم، وتعليله بأنهم يستحلون تلك الأشهر في قتالهم المسلمين. و(كافة)... محلها النصب على الحال من المؤكّد بها، فهي في الأوّل تأكيد لقوله: (المشركين)، وفي الثاني تأكيد لضمير المخاطبين.

والمقصود من تعميم الذوات تعميم الأحوال لأنه تبع لعموم الذوات – أي كل فرق المشركين – فكل فريق وجد في حالة ما وكان قد بدأ المسلمين بالقتال، فالمسلمون مأمورون بقتاله، فمن ذلك كل فريق يكون كذلك في الأشهر الحرم، وكل فريق يكون كذلك في الحرم. والكاف في (كما يقاتلونكم) أصلها كاف التشبيه، أستعيرت للتعليل، بتشبيه الشيء المعلول بعلته، لأنه يقع على مثالها، ومنه قوله تعالى: (واذكروه كما هداكم)[1118]. فخلاصة رأي ابن عاشور أنّ (كافة) في الآية يقصد بها تعميم الأحوال لا تعميم الذوات، وإن جاء تبعا له، وهو رأي جدير بالإعتبار.

3.5 انفروا خفافا وثقالا

وأما الآية الحادية والأربعون من سورة التوبة، والتي قيل فيها أيضا إنها آية السيف، وهي قوله تعالى: (انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله)، فقد استدلوا بها على أنّ الجهاد فرض عين على كل مسلم غنيا كان أم فقيرا، شابا أم شيخا، عزبا أم متزوجا، نحيفا أم سمينا...إلخ.

والجواب: أنّ قصارى ما تعطيه الآية أنّ الجهاد إذا وجب فقد وجب على هذا الوجه، بحيث لا يبقى لمعتذر عذر عن التخلف عنه، بدليل أنّ الآية أتت في سياق الحث على النفر في سبيل الله، لملاقاة الروم في تبوك و العتب على والتثريب لمن تثاقل عن الإستجابة، ثم الوعيد والتهديد[1119] ثم عقبتها آيات أخر تبكت المتخلفين وتبلى أعذارهم وتفضح تعلاتهم بل تجاوزت إلى غمز قناة إيمانهم وتذكّربماضيهم المخزي الطافح بالمؤامرات والشماتات، حتى تكشف النقاب عن حقيقة نفاقهم ودخل أحوالهم جملة[1120]. وقد أشار ابن قدامة إلى هذا المعنى فقال في معرض جوابه عما احتج به القائلون بفرضية الجهاد على الأعيان: ومحتمل أنه أراد حين استنفرهم النبي إلى غزوة تبوك، وكانت إجابته واجبة عليهم، ولهذا هجر النبي كعب بن مالك وأصحابه الذين خلّفوا، حتى تاب الله عليهم[1121].

[1117] البقرة 194.
[1118] البقرة 198، ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس 1984، 187/10-188.
[1119] انظر الآيات 38-40.
[1120] انظر الآيات 42-57.
[1121] ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق التركي و الحلو، الرياض 1997، 7/13.

وإلى مثله أشار ابن عاشور، قال: (... وقد قدمنا أنّ الإستنفار إلى غزوة تبوك كان عاما لكل قادر على الغزو، لأنها كانت في زمن مشقة، وكان المغزو عدوا عظيما، فالضمير في (انفروا) عام للذين استنفروا فتثاقلوا، وإنما استنفر القادرون، وكان الإستنفار على قدر حاجة الغزو، فلا يقتضي هذا الأمر توجه وجوب النفير على كل مسلم في كل غزوة، ولا على المسلم العاجز لعمى أو زمانة، وإنما يجرى العمل في كل غزوة على حسب ما يقتضيه حالها وما يصدر إليهم من نفير. وفي الحديث: إذا استنفرتم فانفروا[1122].

3.6 آية الفتنة

وأجاب السلاميون عن احتجاج الفريق الأول بآية البقرة (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله)[1123]و مثلها في الأنفال (الآية 39) (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) على أن المراد ب (الفتنة) فيهما الشرك والكفر بالمنع من ذلك، وإن روي عن ابن عباس وقتادة والربيع ومجاهد والضحاك والسدي وابن زيد وهو الذي أيده ابن جرير الطبري محتجا بحديث (أمرت أن أقاتل الناس...)[1124]. قال رشيد رضا في المنار: وفسّر بعضهم الفتنة هنا وفي الآية الآتية بالشرك، وجرى عليه الجلال وردّه الأستاذ الإمام (يعني محمد عبده) بأنه يخرج الآيات عن سياقها، وذكره البيضاوي هنا بصيغة التضعيف (قيل). وردّ قولهم أيضا أنّ هذه الآية ناسخة لما قبلها، وذلك أنه كبر على هؤلاء أن يكون الإذن بالقتال مشروطا لإعتداء المشركين، ولأجل أمن المؤمنين في الدين،وأرادوا أن يجعلوه مطلوبا لذاته. وقال: إنّ هذه الآيات نزلت مرة واحدة في نسق واحد وقصة واحدة فلا معنى لكون بعضها ناسخا للآخر، وأما ما يؤخذ من العمومات فيها بحكم أنّ القرآن شرع ثابت عام فذلك شيء آخر.

وقد بيّن رضا أنّ الفتنة في الأصل مصدر، فتَنَ الصائغ الذهب والفضة إذا أذابهما بالنار ليستخرج الزغل منهما... ثم استعملت الفتنة في كل اختبار شاق، وأشده الفتنة في الدين وعن الدين، ومنه قوله تعالى: (أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ)[1125]، وغير ذلك من الآيات. وما تقرر في هذه الآيات على هذا الوجه مطابق لقوله تعالى في سورة الحج: (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ

[1122] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 206/10.
[1123] البقرة 193.
[1124] انظر: تفسير الطبري، 299/3-300.
[1125] العنكبوت 2.

أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ)[1126] وهي أول ما نزل من القرآن في شرع القتال معللا بسببه، مقيدا بشروطه العادلة[1127].

وباستقراء الموارد التي ذكرت فتنة الكفار والزائغين للمؤمنين في القرآن، يضح المراد بالفتنة، وأنها الصد عن الدين بالتضليل والإختداع والتمويه والتدليس و بالترهيب والتعذيب والطرد من البلاد والحبس والقتل، أي بوسائل وصور الإضطهاد الديني المختلفة:

(فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا...)1128

(عَلَىٰ خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ...)1129

(وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ...)1130

(وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ...)1131

(ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا...)1132

(إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ)1133

(وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ)1134

(وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ)1135

(وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ...)1136

(فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...)1137

[1126] الحج 39 و40.
[1127] رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، 210/2.
[1128] النساء 101.
[1129] يونس 83.
[1130] المائدة 49.
[1131] الإسراء 73.
[1132] النحل 110.
[1133] الصافات 161-163.
[1134] البقرة 102.
[1135] البقرة 191.
[1136] يونس 39.

(وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ...)1138

(لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ...)1139

(فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ)1140

(إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا...)1141

ومن اللطيف أنّ الفخر الرازي بعد ان ذكر الوجه الأول في تفسير المراد بالفتنة وهو الشرك والكفر قال: كانت فتنتهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي بمكة، حتى ذهبوا إلى الحبشة، ثم واظبوا على ذلك الإيذاء حتى ذهبوا إلى المدينة، وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا، فأنزل الله هذه الآية. والمعنى: قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم، فلا تقعوا في الشرك[1142].

ما يعني أنّ الفتنة أطلقت على الشرك من باب تسمية المسبّب باسم السبب، فهي مجاز، وهو تفسير يرجع إلى القول الأظهر في تفسير الفتنة بالإضلال والإضطهاد الديني. فليس معنى الآية : قاتلوهم حتى لا يبقى في الأرض شرك، و لكن : قاتلوهم حتى تأمنوا شرهم و ضرهم فلا يردوكم عن دينكم. وهو التفسير الذي ذهب إليه ابن تيمية قال: والفتنة أن يفتن المسلم عن دينه، كما كان المشركون يفتنون من أسلم عن دينه[1143]. وقال ابن عاشور: الفتنة لفظ يجمع معنى مرج واضطراب أحوال أحدٍ، ولتشتت باله بالخوف والخطر على الأنفس والأحوال على غير عدل ولا نظام وقد تخصص وتعمم بحسب ما تضاف إليه، أو بحسب المقام، يقال، فتنة المال وفتنة الدين[1144].

وفهم الفتنة في آية (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) بمعنى الإضطهاد الديني هو رأي الصحابي عبد الله بن عمر، فقد أخرج البخاري في صحيحه عن نافع عن ابن عمر أتاه رجلان في فتنة ابن الزبير فقالا: إنّ الناس صنعوا ما ترى، وأنت ابن عمر، وصاحب النبي، فما يمنعك أن تخرج؟ فقال: منعني أنّ الله حرّم دم أخي، فقالا: ألم يقل الله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فقال: قاتلنا حتى لا تكون فتنة وكان الدين لله، وأنتم تريدون أن

1137 آل عمران 7.
1138 التوبة 47.
1139 التوبة 48.
1140 العنكبوت 10.
1141 البروج 10.
1142 الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، بيروت 1981، 143/5.
1143 ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، ص 92-93.
1144إبن عاشور، محمد الطاهر،التحرير والتنوير، 643/1.

تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله...وفي رواية قال: فعلنا على عهد رسول الله، وكان الإسلام قليلا، فكان الرجل يفتن في دينه، إما قتلوه وإما يعذبونه، حتى كثر الإسلام، فلم يكن فتنة[1145].وكذا ورد أنّ أبا جندل بن سهيل بن عمرو لما أتى النبي فارّا من المشركين يرسف في الحديد أثناء عقد صلح الحديبية فأبى أبوه إلا أخذه، وجعل أبو جندل يصرخ، يا معشر المسلمين أأرد إلى المشركين يفتنوني في ديني؟ فقال رسول الله: يا أبا جندل إصبر واحتسب فإنّ الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا، إنا أعطينا القوم عهودا وإنا لا نغدر بهم. وفي صحيح البخاري عن عطاء بن رباح قال: زرت عائشة مع عطاء بن عبيد بن عمير الليثي، فسألناها عن الهجرة فقالت، لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله وإلى رسوله، مخافة أن يفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام والمؤمن يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونية[1146]. وهو صريح في تفسير الفتنة بالإضطهاد الديني. وقال الشافعي في الأم: دلّت سنة رسول الله على أنّ فرض الهجرة على من أطاقها، إنما هو على من فتن في دينه بالبلد الذي يسلم بها، لأن رسول اله أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم، منهم العباس بن عبد المطلب و غيرهم إذا لم يخافوا الفتنة[1147].

وقد فهم الذين فسّروا الفتنة بالشرك قوله (ويكون الدين لله) بمعنى سيادة التوحيد وإمحاء الشرك بالكلية، لكن صاحب المنار فهمه على أنه بمعنى: أن يكون دين كل شخص خالصا لله، لا أن يخشى غيره فيه، فلا يفتن لصده عنه، ولا يؤذى فيه، ولا يحتاج فيه إلى المداهنة والمداراة، أو الإستخفاء أو المحاباة، وقد كانت مكة إلى هذا العهد قرار الشرك والكعبة مستودع الأصنام، فالمشرك فيها حرفي ضلالته، والمؤمن مغلوب على هدايته[1148]. ويشهد لهذا الرأي قول الله تعالى: (اعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ، أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ)[1149] و(...وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ)1150 وفي المشركين: (وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ)1151 و(وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا)[1152].

[1145] جامع الأصول، 95/10.
[1146] أخرجه الشيخان، و أنظر: جامع الأصول، 607/11.
[1147] الأم للشافعي، تحقيق رفعت عبد المطلب، بيروت 2001، 366/5.
[1148] رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، 211/2.
[1149] الزمر 2-3.
[1150] الأعراف 29.
[1151] يونس 22.
[1152] النحل 52 وكذا العنكبوت65 ولقمان .. والزمر 11 وغافر: 14 و65 والبينة 5.

3.7 الآيات الناهية عن موالاة الكفار

وأما استدلال الحربيين بالآيات الناهية عن موالاة الكفار على وجوب قتالهم فأضعف استدلالاتهم، فلا تلازم أصلا بين عدم الموالاة – أيا كان معنى الموالاة المنهي عنها – وبين وجوب قتالهم. ثمّ إنّ آيات النهي عن موالاة الكفار متقدمة في نزولها على آية السيف، بل إن منها ما هو متقدم على آيتي الممتحنة: (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[1153]، فوضح بهذا أنّ البرّ والقسط مع غير المسلم لا يدخل في باب موالاته المنهي عنها، فمحال أن يراد من النهي عن موالاته قتاله، كيف ونحن مدعوون إلى بره والقسط معه؟

وقد أحلّ الله للمسلمين أن يطعموا من ذبائح أهل الكتاب، وأن يتزوجوا من نسائهم، وأيّ مودة أعظم من هذا وقد قال تعالى في الزواج: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...)[1154]. ومن مقاصد الخلق الذي نبّه عليها القرآن مقصد التعارف (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...)[1155] فهذه الآية تؤسس للعلاقة بين الناس على السلم والتعارف لا على الاحتراب والتناكر.

فما هي إذن الموالاة المنهي عنها ؟

قال الفخر الرازي – لدى تفسيره لآية: (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء دون المؤمنين...) -: واعلم أنّ كون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة أوجه:

- أحدها: أن يكون راضيا بكفره، ويتولاه لأجله، وهذا ممنوع منه، لأنّ كل من فعل ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين، وتصويب الكفر كفر، والرضا بالكفر كفر، فيستحيل أن يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة...
- وثانيهما: المعاشرة الجملية في الدنيا بحسب الظاهر، وذلك غير ممنوع منه.
- والقسم الثالث: وهو كالمتوسط بين القسمين الأولين، وهو أنّ موالاة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة إما بسبب القرابة أو بسبب المحبة مع اعتقاد أنّ دينه باطل، فهذا لا يوجب الكفر، إلا أنه منهي عنه، لأنّ الموالاة بهذا المعنى قد تجره إلى استحسان طريقته والرضا

[1153] الممتحنة 8-9.
[1154] الروم 21.
[1155] الحجرات 13.

بدينه، وذلك يخرجه من الإسلام، فلا جرم هدّد الله تعالى فيه فقال: (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيئ)[1156]. وهذا المعنى قرره من قبل الطبري في تفسيره فقال: ومعنى ذلك لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهرا وأنصارا توالونهم على دينهم وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين وتدلونهم على عوراتهم[1157].

وهذا كله مما تحرّمه الشرائع والقوانين ويعدّ من باب الخيانة للأمة والوطن. فالموالاة المنهي عنها هي من القسم الثالث المتعلق بالنصرة والمعونة، وأما كون القسم الأول ممنوعا فهذا لا خفاء فيه، قال السيد سابق: (...إنّ النهي عن موالاة الكافر يقصد به النهي عن محالفتهم ومناصرتهم ضد المسلمين، كما يقصد به النهي عن الرضا بما هم فيه من كفر، إذ أنّ مناصرة الكافرين على المسلمين فيه ضرر بالغ بالكيان الإسلامي، وإضعاف لقوة الجماعة المؤمنة، كما أنّ الرضا بالكفر كفر يحظره الإسلام ويمنعه. أما الموالاة بمعنى المسالمةوالمعاشرة الجميلة، والمعاملة بالحسنى، وتبادل المصالح، والتعاون على البر والتقوى، فهذا مما دعا إليه الإسلام[1158].

3.8 الجواب عن حديث (أمرت أن أقاتل الناس...)

وأجاب الفريق الثاني عن احتجاج الفريق الأول بحديث: (أمرت أن أقاتل الناس...) بعدة أمور[1159]:

1- إنّ أحدا من الأئمة لم يحمل كلمة (الناس) على عمومها، بدليل الآية 29 من سورة التوبة. فقد جعلت قتالَ أهل الكتاب – المعتدين منهم – ينتهي إلى غاية إعطاء الجزية، ولم تجعلها الإسلام وحده كما هو ظاهر الحديث. ولذا محتمل أن يكون هذا الحديث متقدما على آية التوبة، فتكون ناسخة له. وهذا وجه، وثمة وجوه أخرى.

قال إبن حجر العسقلاني: فإن قيل: فقضى الحديث قتال كل من امتنع من التوحيد فالجواب من أوجه:

[1156] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، 11/8-12.

[1157] تفسير الطبري، 315/5.

[1158] سابق، السيد، فقه السنة، بيروت 1983، 604/2.

[1159] أشار ابن حجر إلى غمز جماعة صحة هذا الحديث بالغرابة، وأنه ليس في مسند أحمد على سعته، وبأنه لوكان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر في قتال مانعي الزكاة، ولو كانوا يعرفونه لما كان أبو بكر يقر عمر على الإستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، وينتقل عن الإستدلال بهذا النص إلى القياس إذ قال: لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة، لأنها قرينتها في كتاب الله، وأجاب ابن حجر عن ذلك، فذكر أنّ ابن عمر لم ينفرد به، بل رواه أيضا أبو هريرة. أنظر: (فتح الباري، طبعة محب الدين الخطيب، بيروت بدون تاريخ، 76/1) . والحديث رواه أيضا معاذ بن جبل، وأنس بن مالك، والصحابي أوس وجرير بن عبد الله وسهل بن سعد وابن عباس وأبوبكر والنعمان بن بشير و سمرة بن جندب و ابو بكرة نفيع بن الحارث و ابو مالك الأشجعي. (أنظر: مجمع الزوائد للهيثمي، 172/1-175 و 497/5).

- أحدها: دعوى النسخ، بأن يكون الإذن بأخذ الجزية والمعاهدة متأخرا عن هذه الأحاديث، بدليل أنه (أي الإذن...) متأخر عن قوله تعالى: (فاقتلوا المشركين)[1160].
- ثانيهما أن يكون من العام الذي خص منه البعض (أي العام المخصوص)، لأنّ المقصودمن الأمر حصول المطلوب، فإذا تخلف البعض لدليل لم يقدح في العموم.
- ثالثها: أن يكون من العام الذي أريد به الخاص، فيكون المراد بالناس في قوله (أقاتل الناس) أي: المشركين من غير أهل الكتاب، ويدل عليه رواية النسائي بلفظ: أمرت أن أقاتل المشركين...

- رابعها: أن يكون المراد بما ذكر من الشهادة وغيرها: التعبير عن إعلاء كلمة الله وإذعان المخالفين فيحصل في بعض بالقتل، وفي بعض بالجزية، وفي بعض بالمعاهدة.
- خامسها: أن يكون المراد بالقتال هو، أو ما يقوم مقامه، من جزية وغيرها.
- سادسها: أن يقال: الغرض من ضرب الجزية اضطرارهم إلى الإسلام، وسبب السبب سبب، فكأنه قال: حتى يسلموا أو يلتزموا ما يؤديهم إلى الإسلام...[1161].

ولعل أظهر هذه الوجوه هو الوجه الثالث، بدليل أنّ الإمام مالكا ذهب إلى وجوب مقاتلة مشركي قريش حتى يسلموا، أما أبو حنيفة والشافعي فذهبا إلى مقاتلة مشركي العرب كلهم، وبه قال القاضي إسماعيل وأبو بكر بن العربي، ونسب إلى ابن وهب من أصحاب مالك، وهؤلاء الثلاثة مالكية[1162]. ومن هنا ذهب المالكية على المشهور في مذهبهم – والأوزاعي والثوري وفقهاء الشام أيضا – إلى جواز أخذ الجزية من كل كافر، سواء أكان من العرب أم من العجم، من أهل الكتاب أم من عبدة الأصنام. أما ما قاله ابن رشد القاضي وابن الجهم بأنّ الجزية لا تؤخذ من كفار قريش إجماعا، فإنه طريقة لهما أخذاها مما حكاه ابن القاسم عن مالك[1163].

ولكون الحديث بظاهره يوهم جواز البدء بمقاتلة المشركين – على أساس أنهم المقصودون بكلمة الناس – وإن كفوا عنا ولم يبدؤونا بعدوان، فقد بيّن ابن تيمية أنّ معناه: إنى لم أؤمر بالقتال إلا إلى هذه الغاية. وليس المراد: إني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية، فإنّ هذا خلاف النص والإجماع، فإنه لم يفعل هذا قط. بل كانت سيرته أنّ من سالمه لم يقاتله[1164]. و إليه ذهب الأمير الصنعاني، قال: ثم استدلوا بما صحّ من قوله: أمرت أن أقاتل الناس... وهو أوضح الأدلة لهم. وأجبت عنه: بأنّ الحديث سيق لبيان الغاية التي أبيح إليها القتال، بحيث

[1160] التوبة 5.
[1161] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 77/1.
[1162] ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، القاهرة، 2006، ص 161 وص 207
[1163] الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص 714-715.
[1164] ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، ص 95-96.

إذا فعلوها حرم قتالهم... وقيل: المراد بالحديث: المحاربون ولفظ الناس من العموم الذي يراد به الخصوص[1165].وذهب إلى مثل هذا الرأي محمد عزة دروزة[1166]. وممن فسّر (الناس) بمشركي العرب خاصة من المحدثين و المعاصرين: وهبة الزحيلي[1167] وعبد الوهاب خلاّف[1168] ومحمد الغزالي[1169] ومحمود شلتوت[1170] وعباس محمود العقاد[1171].

3.9 الجواب عن حديث (بعثت بالسيف..)

وأما استدلال الفريق الأول بحديث (بعثت بين يدي الساعة بالسيف...)، فقد أجيب عنه من ناحيتين: الأولى تتعلق بصحته، والثانية بمعناه و المراد منه على تقدير صحته. فصدر الحديث (بعثت بين يدي الساعة بالسيف) غير مخرّج في الصحيح، وإن كان عجزه (جعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الصغار على من خالف أمري) مروي في صحيح البخاري لكن تعليقا في ترجمة باب: باب ما قيل في الرماح، ويذكر عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم جعل رزقي... [1172]. وصدر الحديث أخرجه أحمد في مسنده، ورد في مجمع الزوائد: رواه أحمد، وفيه: عبد الرحمن بن ثابت (بن ثوبان) وثقّه ابن المديني وغيره، وضعفه أحمد وغيره، وبقية رجاله ثقات[1173]. وفي تهذيب التهذيب في ترجمة ابن ثوبان هذا ما يفيد أنّ البخاري في الأدب المفرد أخرج له وأبو داوود والنسائي وابن ماجه. قال ... عن أحمد: أحاديثه مناكير، وقال محمد بن الوراق عن أحمد: لم يكن بالقوي في الحديث.. وقال إبراهيم بن الجنيد عن ابن معين: صالح، وقال مرة عنه: ضعيف، وقال الدوري عن ابن معين والعجلي وأبو زرعة الرازي: ... وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين: لا شيئ... ثم قال ابن حجر: قلت ووقع عنده (أي عند البخاري) في إسناد حديث علّقه في الجهاد فقال: ويذكر عن ابن عمر حديث: جعل رزقي تحت ظل رمحي، الحديث. ووصله أبو داوود من طريق عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن حسان بن عطية عن ابن منيب الجرشي عن ابن عمر[1174]. وفيالفتح قال الحافظ: وأبو منيب لا يعرف اسمه، وفي الإسناد عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان مختلف في توثيقه وله شاهد مرسل بإسناد حسن

[1165] بحث في قتال الكفار للصنعاني، بواسطة القرضاوي، فقه الجهاد 226/1-227 هذا وقد رجّح القرضاوي الوجه الثاني الذي ذكره الصنعاني.

[1166]الجهاد في سبيل الله، ص 80.

[1167] آثار الحرب ص 121 حكى فيه الإجماع!.

[1168] السياسة الشرعية ص 79 وحكى فيه أيضا الإجماع.

[1169] مئة سؤال عن الإسلام ص 32-33 ومثله تماما في علل وأدوية، دمشق 1988، ص 282-283.

[1170] الإسلام والعلاقات الدولية لشلتوت هامش ص 37، بواسطة الزحيلي: آثار الحرب،هامش ص 121.

[1171] حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، الأعمال الكاملة مجلد 5 ص 229.

[1172]في كتاب الجهاد والسير من صحيح البخاري، و أنظر: جامع الأصول، 534/8.

[1173] مجمع الزوائد 49/6.

[1174] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب 136/6.

أخرجه ابن أبي شيبة[1175]. ولذلك ضعف شعيب الأرنؤوط وزملاؤه هذا الحديث في تخريجهم لمسند أحمد بن حنبل قالوا: إسناده ضعيف على نكارة في بعض ألفاظه. ابن ثوبان أختلفت فيه أقوال المجرحين والمعدلين، فمنهم من قوى أمره، ومنهم من ضعفه، وقد تغير بأخَرة. وخلاصة القول: أنه حسن الحديث لذا لم يتفرد بما ينكر، فقد أشار الإمام أحمد إلى أنّ له أحاديث منكرة، وهذا منها[1176].

وأما متنه ففسره الزحيلي في ظل النصوص الأخرى فقال: فمعنى قوله صلى الله عليه وسلم: (بعثت بالسيف) أي بعثني لأقاتل في سبيل الله من يقف أمام دعوتي[1177]. لكن القرضاوي وجد متنه منكرا، لايتفق مع ما قرره القرآن بخصوص ما بعث به محمد صلى الله عليه وسلم، فالقرآن لم يقرر في آية واحدة من آياته أنّ محمدا بعثه الله بالسيف بل قرّر في آيات شتى أنّ الله بعثه بالهدى ودين الحق والرحمة والشفاء والموعظة للناس. ثم أتى بعدد طائل من الآيات مكية ومدنية شواهد على ما يقول[1178].

3.10 هل كانت حروب الرسول هجومية حقا؟

وعن أدلة الفريق الأول على دعوى أنّ حروب الرسول كانت كلها حروب هجوم ومبادأة لا مجرد درء للعدوان،أجاب فريق السلاميين فردوا باستقراء وتتبع حروبه عليه السلام وسراياه، حربا حربا فوجدوها كلها حروب ردّ ودفاع، فابن تيمية يقرّر أنّ سيرة النبي كانت أنّ كل من هادنه من الكفار لا يقاتله... فهو لم يبدأ أحدا من الكفار بقتال ولو كان الله أمره بقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال - وهذا يبين أنّ مقصود ابن تيمية بالمهادنة هنا المسالمة لا المهادنة التي تعقب حربا – ثم قال: وأما النصارى فلم يقاتل أحدا منهم إلى هذه الغاية، حتى أرسل رسله بعد صلح الحديبية إلى جميع الملوك يدعوهم للإسلام... فدخل في الإسلام من النصارى وغيرهم من دخل، فعمد النصارى بالشام فقتلوا بعض من قد أسلم من كبرائهم بمعان، فالنصارى حاربوا المسلمين وقتلوا من أسلم منهم بغيا وظلما، وإلا فرسله أرسلهم يدعون الناس إلى الإسلام طوعا لا كرها، فلم يكره أحدا على الإسلام. فلما بدأه النصارى بقتل المسلمين أرسل سرية أقرّ عليها زيد بن حارثة ثم جعفرا ثم ابن رواحة، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة من أرض الشام[1179]. وإلى مثله ذهب تلميذ ابن تيمية ابن قيم الجوزية[1180]. وهذا ما ذكره على الإجمال محمد عبده ورشيد رضا[1181]، ومحمد

[1175] فتح الباري، 98/6، و هدي الساري مقدمة الفتح ، ص 46-47.
[1176] مسند أحمد بتخريج الأرناؤوط والعرقوسي والزيبق، بيروت1995، 123/9-125 حديث رقم 5114.
[1177] الزحيلي، وهبة، آثار الحرب ص 121.
[1178] القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد 325/1-326.
[1179] ابن تيمية، قاعدة مختصرة ص 134-138.
[1180] انظر كتاب: أحكام أهل الذمة 79/1 .
[1181] تفسير المنار، 208/2و215، وقارن بالوحي المحمدي لرشيد رضا، ص 308.

الخضر حسين الذي كتب يقول: ومن درس غزواته صلى الله عليه وسلم وسراياه، وجدها إما حربا لعدو لم يدع أذى وصلت إليه يده إلا فعله، كغزوة بدر، أو دفاعا لعدو مهاجم كغزوة أحد وغزوة حنين، أو مبادرة لعدو تحفز للشر، كغزوة بني قريظة وغزوة المريسيع وغزوة دومة الجندل وغزوة ذات السلاسل، أو كسرا لشوكة عدو نقض العهد، وعرف بمحاربة الدعوة واتخذ كل وسيلة للإنتقام من القائمين بها، والقضاء عليها كفتح مكة[1182].

ولعل شيخ العروبة أحمد زكي باشا كان الأول - بين المحدثين -الذي تقصى حروب النبي، مبرهنا أنها كانت حروب دفاع ومبادرة لإتقاء الهجوم، فبعد بدر وأحد – إذ أن أمرهما واضح تماما – ذكر غزوة بني قينقاع وغزوة بني غطفان وسرية عاصم بن ثابت الأنصاري وسرية المنذر بن عمرو ثم غزوة بني النضيرودومة الجندل وغزوة بني المصطلق ثم الخندق وغزوة بني قريظة...، إلى خمس وعشرين واقعة، ساقها عباس محمود العقاد وعقّب عليها بقوله: فهذا حق السيف كما استخدمه الإسلام في أشد الأوقات حاجة إليه. حق السيف مرادف لحق الحياة وكل ما أوجب الإسلام فإنما أوجبه لأنه مضطر إليه أو مضطر إلى التخلي عن حقه في الحياة وفي حرية الدعوة والإعتقاد، فإن لم يكن درءا للعدوان والافتيات على حق الحياة وحق الحرية فالإسلام في كلمتين هو دين السلام[1183].

وقد كانت غزوة بني المصطلق خصوصا مثار لغط كبير، فقد تمّ الإستناد إليها كثيرا كدليل على مشروعية الجهاد الإبتدائي أي الهجومي دون أن يُسبق حتى بالدعوة إلى الإسلام على غير المعهود من سيرة النبي في سائر حروبه وغزواته. روى الشيخان وأبو داود عن عبد الله بن عون قال: كتبت إلى نافع أسأله عن الدعاء قبل القتال؟ فكتب إليّ: إنما كان ذلك في أول الإسلام وقد أغار رسول الله على بني المصطلق وهم غارّون (أي غافلون أخذهم على حين غرة) وأنعامهم تسقى على الماء، فقتل مقاتلتهم، وسبى ذراريهم، وأصاب يومئذ جويرية، حدثني به عبد الله بن عمر، وكان في ذلك الجيش، يعني أنّ الدعوة قبل القتال مما نسخ[1184].

[1182] حسين، محمد الخضر، موسوعة الأعمال الكاملة، 5 ص2406.

[1183] العقاد، عباس محمود، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ضمن الأعمال الكاملة، المجلد 5 ص 215 – 217 وانظر أيضا وهبة الزحيلي، آثار الحرب ص 103-104 وص 124 والسيد سابق، فقه السنة 615/2-616 والقرضاوي فقه الجهاد 339/1-364، ومحمد الغزالي مئة سؤال عن الإسلام ص 97-101، ومحمد خير هيكل، الجهاد والقتال 506/1-524، وهدايات سور حمن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم ص 87، وعلي علي منصور، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، القاهرة 1971 ص 257 – ص 280 ومحمد سيد طنطاوي، السرايا الحربية في العهد النبوي، القاهرة 1990.

[1184] جامع الأصول لإبن الأثير 593/2.

وغزوة بني المصطلق - وتسمى المريسيع – قال ابن إسحاق إنها وقعت سنة ست، أما موسى بن عقبة فذهب إلى أنها وقعت في سنة أربع، أما الصغاني فذهب إلى أنها وقعت في سنة خمس[1185]. وقد استدلّ الشافعي بحديث بني المصطلق هذا على جواز قتل الغارّ وقال: وفيما وصفنا من هذا كله ما يدلّ على أنّ الدعاء للمشركين إلى الإسلام أو إلى الجزية إنما هو واجب لمن لم تبلغه الدعوة، فأما من بلغته الدعوة فللمسلمين قتله قبل أن يُدعى، وإن دعوه فذلك لهم من قِبَل أنهم إذا كان لهم ترك قتاله بمدة تطول، فترك قتاله إلى أن يدعى أقرب، فأما من لم تبلغه دعوة المسلمين فلا يجوز أن يقاتلوا حتى يدعوا إلى الإيمان إن كانوا من غير أهل الكتاب أو إلى الإيمان أو إعطاء الجزية إن كانوا من أهل الكتاب[1186].

ففي هذا الخبر – أو فيما فهم منه – أنّ النبي دهم بني المصطلق وأخذهم على حين غرة دون أن يبدؤوه بقتال، ومن غير أن يدعوهم قبل القتال إلى الإسلام. لكن ما أورده الواقدي في مغازيه يتعارض مع هذا الخبر، قال: قالوا: إنّ بني المصطلق من خزاعة كانوا ينزلون ناحية الفرع – جنوب غرب المدينة – وكان رأسهم وسيدهم الحارث بن أبي ضرار، وكان قد سار في قومه ومن قدر عليه من العرب فدعاهم إلى حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فابتاعوا خيلا وسلاحا وتهيؤوا للمسير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجعلت الركبان تقدم من ناحيتهم فيخبرون بمسيرهم، فبلغ ذلك رسول الله فبعث بريدة بن الحصيب يعلم علم ذلك، واستأذن النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول، فأذن له، فخرج حتى ورد عليهم ماءهم، فوجد قوما مغرورين قد تألفوا وجمعوا الجموع فقالوا: من الرجل؟ قال: رجل منكم، قدمت لما بلغني جمعكم لهذا الرجل، فأسير في قومي ومن أطاعني فتكون يدنا واحدة حتى نستأصله، قال الحارث بن أبي ضرار: فنحن على ذلك فعجل علينا، قال بُريدة: أركب الآن، سآتيكم بجمع كثيف من قومي ومن أطاعني، فسروا بذلك منه، ورجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره خبر القوم، فندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس وأخبرهم خبر عدوهم، فأسرع الناس للخروج، وقادوا الخيول. ثم ذكر الواقدي خروجهم وطريقهم إلى بني المصطلق وإصابتهم عينا (أي جاسوسا) لبني المصطلق فقتلوه، فلما بلغ خبر قتله قومه خافوا خوفا شديدا، وتفرق عنهم من كان قد اجتمع إليهم من أفناء العرب، فما بقي منهم أحد سواهم، وبين الواقدي كيف نزل رسول الله على

[1185] بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت بدون تاريخ، 201/17، وفي تاريخ الإسلام 258/2 جزم الذهبي أنها كانت في سنة 5.

[1186] الشافعي، محمد بن إدريس، كتاب الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، بيروت2001 ، 581/5، والمغني لابن قدامة المقدسي،29/13-30. وهذا الذي قاله الشافعي من أنّ من لم تبلغه الدعوة يجب دعوته قبل قتاله أما من بلغته فلا تجب،هو قول جمهور أهل العلم. والقول الثاني: يجب دعوتهم من غير فرق بين من بلغتهم الدعوة ومن لم تبلغه وهو قول مالك. والمذهب الثالث: لا يجب مطلقا (انظر نيل الأوطار للشوكاني 244/7 والروضة الندية لصديق حسن خان 486/3 وقارن بمحمد خير هيكل: الجهاد والقتال 779/1-792.

ماء المريسيع، وأمر عمر بن الخطاب فنادى في بني المصطلق: قولوا لا إله إلا الله تمنعوا بها أنفسكم وأموالكم، ففعل عمر رضي الله عنه، فأبوا[1187].

وبالمقارنة يتبين أنّ رواية الصحيحين إنما تصف مشهدا مفردا من الغزوة، لكن بفارق أنّ رواية الصحيحين أفادت بظاهرها أنّ النبي لم يدع بني المصطلق إلى الإسلام لكنها ليست صريحة في إفادة هذا المعنى، إذ تحتمل أن يكون المراد دهم النبي لهم على حين غرّة بعد أن يكون دعاهم إلى الإسلام كما أفادت الروايات الأخرى. وإلى قريب من هذا ذهب محمد الغزالي، قال: فإنّ رواية الصحيحين تُشعر بأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم باغت القوم وهم غارون، وما عرضت عليهم دعوة الإسلام، ولا بدا من جانبهم نكوص ولا عرف من أحوالهم ما يقلق، وقتال يبدؤه المسلمون على هذا النحو مستنكر في منطق الإسلام، مستبعد في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثم رفضت الإقتناع بأنّ الحرب قامت وانتهت على هذا النحو، وسكنت نفسي إلى السياق الذي رواه ابن جرير، فهو على ضعفه – الذي كشفه الأستاذ الشيخ ناصر – يتفق مع قواعد الإسلام المتيقنة: أنه لا عدوان إلا على الظالمين. أمّا الغارون الوادعون فإنّ اجتياحهم لا مساغ له. وحديث الصحيحين في هذا لا موضع له إلا أن يكون وصفا لمرحلة ثانية من القتال بأن يكون أخذ القوم على غرة جاء بعدما وقعت الخصومة بينهم وبين المسلمين وأمسى كلا الفريقين يبيت للآخر، ويستعد للنيل منه، فانتهز المسلمون فرصة من عدوهم – والحرب خدعة – وأمكنهم التغلب عليهم وهم غارون. وفي هذه الحالة لا بد من التمهيد لرواية البخاري ومسلم بكلام يشبه ما نقله ابن جرير ووهنه فيه الشيخ ناصر (الألباني)[1188].

ولعل المناسب أن يذكر فصل من فصول سماحة الرسول وكرم خلقه ظهر في أعقاب انتصاره على بني المصطلق، فقد جاء الحارث قائد القوم المنهزمين يطلب من الرسول ابنته جويرية التي وقعت في الأسر ليردها عليه، فردها النبي، ثم خطبها منه وتزوجها، فاستحى أصحابه أن يسترقوا أصهار رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلقوا من بأيديهم من الأسرى، فكانت جويرية من أيمن الناس على أهلها، إذ أعتق في زواجها مئة أهل بيت من بني المصطلق[1189].

[1187] مغازي الواقدي 404/1-407. وفي طبقات ابن سعد – كاتب الواقدي – خلاصة ما أورده الواقدي 63/2 وكذا في تاريخ الطبري 111/2 وتاريخ الإسلام للذهبي 259/2 وفي سيرة ابن هشام 289/2 وفي الأم للشافعي 116/4: إنه قد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عن الحارث بن أبي ضرار أنه يجمع له فأغار عليه النبي.

[1188] الغزالي، محمد، فقه السيرة، القاهرة 1965، ص 10-11.

[1189] نفسه ص 308-309.

4 أدلة السلاميين على رأيهم

4.1 عدد من الأدلة

وللفريق الثانيمجموعة من الأدلة التي استدلوا بها على مذهبهم:

1- الآيات القرآنية الحاثّة على السلم، مثل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً)1190و(وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا)[1191] وآيات سورة النساء 90 و91.

2- الآيات المفيدة لمكروهية الحرب، وامتنان الله بتجنيب المسلمين إياها مما سبق اقتباسه.

3- الآيات المبينة للأسباب المبررة للحرب، وتدور على درء العدوان أو قطع الفتنة وتأمين الدعوة وقد سبق استعراض جملة طائلة منها، وهي في مجموعها تؤكد أنّ السلم هو الأصل وأنّ الحرب طارئة لضرورة وتنتهي إلى غاية محددة، فليست حربا مستدامة.

4- الآيات المصوّرة لما ينبغي أن يكون عليه موقف الرسول بعد قيامه بمهمة البلاغ المبين، إزاء من يعاندون ويأبون الإستجابة، وأنه لا يخرج عن الإعراض عنهم، وتسليم أمرهم إلى الله تعالى ووكْلهم إلى ما اختاروه لأنفسهم مع تذكيرهم بأنهم مسؤولون يوم القيامة عن أعمالهم.

5- آيتا سورة الممتحنة 8 و9.

6- الحديث الصحيح: لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية[1192].

7- قول النبي عليه السلام: أتركوا الترك ما تركوكم ودعوا الحبشة ما ودعوكم[1193].

8- الأحاديث الثابتة عن النبي في كراهيته لاسم (حرب) وتغييره له، وقد سبقت.

9- الأدلة من القرآن والسنة التي تفيد بأنّ علّة قتال غير المسلمين ليست الكفر، علاوة على تلك المفيدة لحقيقة أنّ بقاء التنوع الديني والملّي مقصود إلهي وسنة كونية ماضية، وقد سبق استعراض عدد وفير منها.

4.2 هل الكفر هو علة قتال الكفار أو الحراب؟

وجديرٌ بالذكر أنّ مذهب الجمهور – الحنفية والمالكية والحنابلة – هو أنّ الكفر بمجرده ليس علة كافية للقتال، خلافا للشافعي الذي رأى أنه علة له، وربما علل به بعض أصحاب أحمد وابن حزم . أما العمومات القرآنية

[1190] البقرة 208.

[1191] الأنفال 61.

[1192] أخرجه أحمد والشيخان وأبو داود عن عبد الله بن أبي أوفى مرفوعا. أنظر : جامع الأصول، 568/2.

[1193] أخرجه أبو داود والنسائي عن رجل من الصحابة، وحسّنه الألباني في صحيح سنن النسائي برقم 2976، وأنظر جامع الأصول، 223/9 و 395/11.

الآمرة بقتال الكفار والمشركين، من مثل (كتب عليكم القتال وهو كره لكم)1194 وآية السيف - التوبة إما 5 أو 29 أو 36 أو 41 – و(فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ)[1195]، فقد رأى الجمهور أنها مخصوصة، بدليل ورود النهي عن قتل من لا يقاتل من الصغار والنساء والعمي والمقعدين والرهبان مع كونهم كفارا. ولأنّ الشافعي رأى في الكفر علة كافية للقتال فقد أباح قتل الشيخ الفاني والمقعد والأعمى، وهو محجوج بالأدلة المانعة منه. وقد ذكر الرافعي في شرح وجيز الغزالي أنّ للشافعي قولين في المسألة: أحدهما: يجيز قتل الشيوخ والعميان والضعفاء والزمنى ومقطوعي الأيدي والأرجل وبه قال أحمد في رواية لعموم (فاقتلوا المشركين...)[1196] ولأنهم كفار والكفر مبيح للقتل، أما النساء فلا يقتلن لأنهن صرن سبايا بنفس الإستيلاء عليهن، أي صرن مالا للمسلمين، كما لا تهدم المساكن إذا ملكت. وأما الصبيان فلا يقتلون لأنّ شرط العقوبة بالقتل أن يكون بالغا. وفي قول: لا يجوز وبه قال مالك وأبو حنيفة[1197].

ومما استدل به الجمهور آية الجزية (التوبة 29) فلو كان الكفر هو سبب قتالهم ما صحّ أن يجعل إعطاء الجزية غاية لقتالهم. وسيأتي لاحقا بيان أنّ من العلماء من صحّح أنّ الجزية تؤخذ من جميع أصناف الكفار حتى الوثنيين بمن فيهم وثنيو العرب، وهذا يؤكد أنّ علة قتال الكفار ليست الكفر بمجرده. وابن تيمية في قاعدته المختصرة – التي كتبها لتحقيق هذه المسألة بالذات – رجّح مذهب الجمهور، وكان مما احتج به غير ما ذكر: قول الله تعالى (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)[1198]، قال: فلو كان الكافر يقتل (والأصح: يقاتل) حتى يسلم، لكان هذا أعظم الإكراه على الدين. وإذا قيل : المراد بها أهل العهد، قيل الآية عامة وأهل العهد قد علم أنه يجب الوفاء لهم بعهدهم، فلا يكرهون على شيئ، ثم أجاب عمن ادعى أنّ الآية مخصوصة أو منسوخة[1199]. وقد أكّد ابن تيمية أنّ القتال إنما هو لأجل الحِراب لا لأجل الكفر، و هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وهو مقتضى الإعتبار، ثم ساق عددا من الأدلة على رأيه هذا - والذي رأي الجمهور -:

1- أنه لو كان الكفر هو الموجب للقتل - بل هو المبيح له- لم يحرم قتل النساء، كما لو وجب أو أبيح قتل المرأة بزنا أو قود أو ردة، فلا يجوز مع قيام الموجب للقتل أو المبيح له أن يحرم ذلك لما فيه من تفويت المال بل تفويت النفس الحرة أعظم وهي تقتل لهذه الأمور، والأمة المملوكة تقتل للقصاص

[1194] البقرة 216.
[1195] النساء 74.
[1196] التوبة 5.
[1197] العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير لعبد الكريم بن محمد الرافعي ت 623هـ، بيروت 1997، 392-390/11.
[1198] البقرة 256.
[1199] ابن تيمية، قاعدة مختصرة، 120-126.

والردة، ولهذا لما كانت الردة المجردة موجبة للقتل لم يجز استرقاق المرتدة عند الجمهور الذين يقتلون المرتدة، وإنما يجوز استرقاقها من لا يوجب قتلها. وأجاب عن تعليلهم عدم قتال النساء بكونهن بسبيهن يصرن مالا للمسلمين بأنّ هذه العلة موجودة في الرجال، فيمكن إسترقاقهم واستعبادهم ولهذا يخير الإمام في الأسرى بين القتل والإسترقاق والمن والفداء. فإن قيل: إنما يسترق الرجل إذا أمنت غائلته والمرأة مأمونة. قيل: فقد عاد الأمر إلى خوف الضرر، وأنّ الرجل إنما قتل لدفع ضرره عن الدين وأهله، فمن أمن ضرره بالدين وأهله لم يقتل ومعلوم أنّ كثيرا من الرجال يؤمن ضرره أكثر من كثير من النساء، ولهذا تقتل المرأة إذا قاتلت، وإذا كانت مدبرة بالرأي مثل هند، وقد أباح النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح دم عدة نسوة فيهن هند.

2- إنّ الله تعالى قال في قتال الكفار (فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً)[1200]، ولو كان الكفر موجبا للقتل لم يجز المن على الكافر ولا المناداة به، كما لايجوز ذلك ممن وجب قتله، كالزاني المحصن والمرتد، وقد منّ النبي صلى الله عليه وسلم على غير واحد من الكفار، وفادى بكثير منهم، ففادى بالأسرى يوم بدر... وقد منّ على أبي عزة الجمحي وعلى ثمامة بن أثال وغيرهما، فإن قيل: المن والفداء منسوخ قيل: هذا ممنوع فأين الناسخ؟ وبتقدير نسخه فذاك لأنّ له فئة يعود إليهم فيقويهم، وأبو حنيفة يقول بمنع المن والفداء لهذه العلة، كما يقتل الأسير المسلم إذا كان له فئة ممتنعة، وإلا فيجوز استرقاقه، فلو كان القتل موجبا لما جاز استرقاقه.

3- ولو كان مجرد الكفر مبيحا لما أنزل النبي صلى الله عليه وسلم قريظة على حكم سعد بن معاذ فيهم، ولو حكم فيهم بغير القتل لنفذ حكمه، بل كان يأمر بقتلهم ابتداء، وإنما قال له لما حكم فيهم بالقتل: لقد حكمت فيهم بحكم الله.

4- ولو كان الكفرموجبا للقتل لم يجز إقرار كافر بالجزية والصغار فإنّ هذا لم يبدّل الكفر، لهذا لما كانت الردة موجبة للقتل لم يجز إقرار مرتد بجزية وصغار.

5- سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في عدم مقاتلته من هادنه من الكفار ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لابتدأهم بالقتل والقتال[1201].

وقد أخرج البخاري عن ابن عباس قال: كان المشركون على منزلتين من النبي والمؤمنين: كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه[1202].

[1200] محمد 4.

[1201] ابن تيمية، قاعدة مختصرة، من ص 119 – 213 بتصرف واختصار.

6- وقد لاح لي دليل آخر يدل على أنّ الكفار لا يقاتلون لمجرد كفرهم، كما يدل على أنّ أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم السلام لا الحرب، ويتمثل هذا الدليل في كتب رسول الله إلى الملوك، فقد كان يختم كتابه إلى كل واحد بالقول: فإن توليت فإنّ عليك إثم كذا، مثلا كتب لهرقل: فإن توليت فعليك إثم الأريسيين، ولكسرى: فإنّ عليك إثم المجوس، وللنجاشي: فإن أبيت فعليك إثم النصارى من قومك، وللمقوقس: فإن توليت فعليك إثم القبط. فلم ينذر أحدا منهم بحرب إن أبى وتولى[1203].

ولأبي عمرو بن الصلاح كلمة بليغة بخصوص قصد الشارع إلى إبقاء التنوع العقدي، قال: إنّ الأصل هو إبقاء الكفار وتقريرهم، لأنّ الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليُقتلوا، وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وُجد منهم لا أن ذلك جزاء على كفرهم فإنّ دار الدنيا ليست دار جزاء، بل الجزاء في الآخرة، فإذا دخلوا في الذمة والتزموا أحكامنا انتفعنا بهم في المعاش في الدنيا وعمارتها، فلم يبق لنا أرب في قتلهم وحسابهم على الله تعالى، ولأنهم إذا مكنوا من المقام في دار الإسلام ربما شاهدوا بدائع صنع الله في فطرته وودائع حكمته في خليقته... وإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يجز أن يقال: إنّ القتل أصلهم[1204].

5 دليل الفريق الثالث على رأيهم

بقي أن نشير إلى أنّ الفريق الثالث – المتمثل بأبي حنيفة وبجماعة من أئمة الزيدية – الذين ذهبوا إلى التفصيل في مسألة طبيعة العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم، ففرّقوا بين ما إذا كانت بلاد الكفر متاخمة للمسلمين أو مفصولة عنها ببحار وصحارى، فشرط دار الحرب عند أبي حنيفة في أن تكون متاخمة لدار الإسلام، فرأوا أنّ العلاقة هي الحرب في الحالة الأولى والسلم في الثانية. و يشبه أن تكون حجتهم النقلية منطوق ومفهوم آية التوبة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ...)[1205]فمنطوقها قاتلوا من يليكم منهم، و مفهومها أنّهم إن لم يكونوا يلونكم فلا تقاتلوهم. وهذا المذهب يفهم منه أنّ علة الأمر بقتال الكفار ليست كفرهم بمجرده، إذ لا فرق بين كافر متاخم وكافر ناء بعيد، بل العلة هي الحرابة وعدوانهم القائم أو المرجّح، وعليه فهذا المذهب أقرب إلى مذهب السلاميين منه إلى مذهب الحربيين.

[1202] أنظر: جامع الأصول، 620/2.
[1203] راجع للوقوف على نصوص هذه الكتب مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي، محمد حميد الله.
[1204] مخطوط فتاوى ابن الصلاح، الورقة 224، بواسطة وهبة الزحيلي، آثار الحرب هامش ص 107، و لم أجده في فتاواه المطبوعة التي حققها عبد المعطي قلعجي.
[1205] التوبة 123.

6 آثار القول بالرأي الأول

و ينبني على الرأي الأول جملة نتائج :

1- أنّ الأمان بين المسلمين وبين غيرهم ليس وضعا أصليا، بل هو وضع إستثنائي طارئ يكون بموجب تأمين خاص، وهو الذي يعطيه الجندي المسلم لواحد أو لجماعة محدودة من الأعداء، لقول النبي: ويسعى بذمتهم أدناهم – أو تأمين عام مؤقت – وهو الذي يعطيه الإمام أو نائبه للعدو لمدة محددة – أو تأمين عام مؤبد – وهو الذي يكتسب بعقد الذمة، ولا يتولاه إلا الإمام أو نائبه.

2- الجهاد مفروض، ويكون فرض عين إذا كان دفاعا في حال بدئ المسلمون بالقتال عدوانا عليهم، وفرض كفاية إذا كان جهاد طلب، و هو الذي يبدأ به المسلمون، وغايته نشر الإسلام وتعميمه بحيث يكون هو الدين السائد المهيمن (ويكون الدين لله)، ومن أبى الدخول في الإسلام دخل تحت سلطان المسلمين شرط أن يدفع الجزية، و من من خيار بعد ذلك إلا السيف.

3- دار الإسلام هي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام ويأمن من فيها من مسلم وغيرمسلم بأمان المسلمين، أما دار الحرب فهي الدار التي لا تجري عليها أحكام الإسلام ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين.

7 آثار القول بالرأي الثاني

أما الرأي الثاني فانبنى عليه:

1. أنّ السلم والأمان هو الوضع الأصلي بين المسلمين وبين غيرهم، أما الحرب فطارئ لضرورة درء العدوان، أو منع الفتنة ورفعها، أو تأمين الدعوة وإزالة العقبات من طريقها.

2. الجهاد ليس سبيلا أساسيا لنشر الدعوة والتبشير بالإسلام، وإنما سبيل ذلك الدعوة، وهو فرض كفاية على المسلمين، ولكن يجب الجهاد حماية للدعوة إذا اعترضتها عقبات تمنعها كاضطهاد والدعاة ومنعهم من أداء مهمتهم.

3. دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكام الإسلام ويأمن فيها المسلمون على الإطلاق، فليس شرطا أن يكون أمانهم بأمان المسلمين فالأمان ثابت لا ببذل أو عقد، لكن على أساس أنّ الأصل هو

السلم. ودار الحرب هي الدار التي تبدلت علاقتها بدار الإسلام من السلم إلى الحرب بسبب عدوانها على بلاد المسلمين أو على المسلمين أو دعوتهم[1206].

8 مفارقة في موقف الجمهور وتحقيق في معنى العدوان

ثمة ملاحظة جديرة بالتسجيل تتعلق بما قد يبدو تناقضا في موقف جمهور العلماء، فهم من جهة يرون أنّ الكفر ليس علّة الأمر بقتال الكفار، لكنهم من الجهة الأخرى يذهبون إلى أنّ الأصل في العلاقة بين المسلمين وبين غير المسلمين الحرب لا السلمّ وهكذا يثور سؤال ملّح: إذن فما هو مبرر مقاتلة غير المسلمين؟ إذ أنّ المنطقي أن يترتب على إلتزامهم بفكرة أنّ الكفر المجرد علة المقاتلة إلتزام أنّ السلام لا الحرب هو الأصل في العلاقة.

الذي يظهر لي أنّ الجمهور داروا مع ظواهر النصوص – وهي كثيرة – التي تنفي بوضوح أن يكون الكفر هو علة المقاتلة، لكنهم في موقفهم من تأصيل العلاقة بين المسلمين وغيرهم خضعوا لفكرة النسخ التي أبطلوا بها دلالات عشرات بل ما يتجاوز المئة من الآيات – كما رأينا – ولم يحكموا النظر بشكل مفصل ودقيق في الآيات التي زعموها ناسخة – خاصة آية السيف – من حيث سياقها النصي، كما الواقعي، أي خلفيتها الواقعية، ما حملهم على النظر إلى جملة من حروب النبي، غزواته وسراياه، على أنها مبادأة للكفار بالقتال، وهكذا تركوا الآيات الناسخة على إطلاقها، فلم يقيدوها بالقيود الواردة في الآيات الأخرى، وذلك أنهم إعتبروها منسوخة، قد رفع حكمها و بطل العمل بها، ولم يلتفتوا إلى أنّ منها ما لا يقبل النسخ بحال، كقوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)[1207]، وهي صريحة في النهي عن العدوان، معللة له بكونه مكروها عند الله تعالى وهي علة يستحيل أن تزول أو تتبدل، فتبدلها يعني أنّ الله يحب العدوان والعدوان ظلم ومحال أن يحب الله الظلم. نعم منهم من ناقش في المراد بالعدوان وفسّره حمله على غير معنى البدء بالقتال لمن لم يبدأنا ولم تظهر منه دلائل التهيؤ والإستعداد لحربنا – فالمروي عن ابن

[1206] انظر: خلاّف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية، بيروت 1987، ص 68 – 77، وعن الدور وأقسامها: قاسم، محي الدين محمد، التقسيم الإسلامي للمعمورة، القاهرة 1996، والجديع، عبد الله يوسف، تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، بيروت 2008، العتيبي، سعد بن مطر المرشدي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، الرياض 2009، غمق، ضو مفتاح، نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، بنغازي 2005، والزحيلي، وهبة، آثار الحرب ص 176 – 196، وفطاني، إسماعيل لطفي، إختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، القاهرة 1990.

[1207] البقرة 190.

عباس أنها محكمة – لكنّه فسّر العدوان بقتل النساء والصبيان والشيخ الكبير ومن ألقى السلم وكفّ يده، أي أنه خصّ اللفظ ببعض أفراده، وإلا فابتداء من سالمك ولم يقاتلك أظهر أفراد ومصاديق العدوان.

معنى العدوان المنهي عنه:قال ابن تيمية: وقد ذكر أبو الفرج (ابن الجوزي) في الإعتداء أربعة أقوال:

1- أنّه قتل النساء والولدان، قاله ابن عباس، ومجاهد.
2- أنّ معناه: لا تقاتلوا من لم يقاتلكم، قاله سعيد بن جبير، وأبو العالية وابن زيد.
3- أنه إتيان ما نهوا عنه قال الحسن[1208].
4- أنه ابتداؤهم بالقتال في الشهر الحرام.

وقد ذكر عن بعضهم أنّ الثاني والرابع منسوخ بآية السيف، فيقال: كثيرا ما يقول بعض المفسرين: (آية السيف)، وآية السيف جنس لكل آية فيها الأمر بالجهاد، فهذه الآية سيف وكذلك غيرها فأين النسخ؟ وإن أريد بآية السيف قوله في براءة (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)، فتلك لا تناقض هذهفإنّ ذلك مطلق، والمشرك له حال لا يجوز قتاله فيها مثل، أن يكون له أمان أوعهد. وكذلك إذا لم يكن من أهل القتال[1209]. وهذه الآية مقيدة وتلك مطلقة، لم يصرّح فيها بقتله. وإن كان شيخا كبيرا فانيا أو مكفوفا لا يقاتل بيد ولا لسان، مثل دريد بن الصمة فإنّالمسلمين قتلوه لكونه ذا رأي، وكذلك المرأة إذا كانت ذات رأي تقاتل، كما أهدر النبي دم هند، وغيرهما ممن كان يقاتل بلسانه. فمن قاتل بيد أو لسان قوتل[1210].

والذي أراه أنّ العدوان يتناول الثلاثة الأمور:

1- البدئ بقتال من كفّ عنا.
2- إرتكاب ما نهي عنه من قتل الصبيان والنسوان والشيوخ الفانين والكافين عن قتالنا، وتخريب العامر وقطع الأشجار وما إلى ذلك.
3- البدء بقتالهم في الأشهر الحرم.

وإلى مثله ذهب رشيد رضا[1211] وقال: وقد قالوا: إنّ الفعل المنفي يفيد العموم.

[1208] ويرجع هذا إلى القول الأول لكنه أعم.
[1209] ابن تيمية هنا يلزم من يرد عليهم تقييد إطلاق آية السيف.
[1210] ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 115-118.
[1211] انظر تفسير المنار 208/2-209.

فتخصيص العام بلا موجب لا وجه له ثمّ من تأمل سياق الآية ترجح لديه أنّ المقصود أوليا بالعدوان هو المعنى الأول، أي بدؤهم بالقتال مع كونهم كافين مسالمين وذلك أنه قال (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) فكان الكفار هم البادئين ثمّ عقب بقوله: (واقتلوهم حيث ثقفتموهم)، أى إذا نشب القتال بينكم وبينهم، (وأخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة أشد من القتل) فعلم أنّ الآية تتحدث عن كفار مخصوصين لا عن كل الكفار، إذ من المعروف أن ليس كل الكفار أخرجوا النبي وأصحابه ولا كل الكفار فتنوا أصحابه عن دينهم ثم عاد فأكد هذا المعنى بقوله: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين)[1212]، فما عساه يكون معنى العدوان بعد إنتهائهم إلا التعدي بالبداية بإذاء المسلمين وقال في الآية 194: (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) أي من اعتدى عليكم فاقتصوا منه بمثل ما اعتدى عليكم، وهذا واضح في تخصيص العدوان بمعنى البدء بالظلم (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) زاده بيانا وتوضيحا بمقابلة العدوان بالعدوان بعد ذكر القصاص إذ يوشك أن يكون قطعا بالمراد من العدوان هنا، مع التنبيه على أنّ العدوان الثاني في حقيقته قصاص، وإنما سمي عدوانا من باب المشاكلة كقوله:

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وهكذا يمكن القول: إن انبغى تخصيص لفظ (العدوان) ببعض مصاديقه فأحراها بذا مصداق الإبتداء بالظلم، لأمرين:

1- سياق الآية.
2- ولأنّ العدوان والاعتداء هو الإبتداء بالظلم، فهذا معناه الأصلي كما بينه ابن عاشور[1213].

وفضلا عن مبدأ النسخ الذي التزمه الجمهور فتأدى بهم إلى القول بأنّ الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم الحرب لا السلم، يبدو – وهذا مفهوم – أنهم انطلقوا من مراعاة واقع الحال في زمانهم حيث كانت الحرب فعلا هي الأصل والسلم يأتي استثناء بموجب تحالفات ومعاهدات، فكل من لم تتعاهد معه هو عدو محتمل متى واتته الفرصة عدا عليك فاستباحكطمعا في أرضك أو مالك أو استثماراللعنصر البشري في شكل رقيق يشكل مادة للتجارة أو قوة للعمل و الخدمة. وهذا الوضع لم يكنقاصرا على جزيرة العرب بل كان هو الوضع السائد في العالم كله، والذي ألقى بظلاله على القانون الدولي إلى وقت قريب جدافإرادة السيطرة والإخضاع والنزاع الديني والعقدي والطمع في موارد الآخرين كانت مبررات سائدة ومقبولة في منظور كل طرف. القوة وحدها

[1212] البقرة193.
[1213] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 198/2.

كانت هي المعيار الذي يحكم النزاع حال ثورانه، فالقوة كما قيل لا تعرف الزهد، فمن أفلاطون مرورا بميكافيللي الذي أوصى أميره باستخدام الحرب كوسيلة لتحقيق اهداف الدولة ومصالحها وتوماس هوبز وكارل فون كلاوزفيتز الذي رأى في الحرب عملا من أعمال القوة لإجبار العدو على تنفيذ مشيئتنا، معتبرا – وبواقعية قاسية جدا – أنه لا مكان للطيبة كما للسذاجة في الحرب، ثم هيجل ونيتشه اللذين واصلا المشي على طريق ميكافيللي وهوبز إلى أقصاه – ربما – فبلغا إلى درجة متطرفة في تمجيد الصراع الدولي والحروب، حتى بدت ظاهرة القوة والصراع الدولي غاية في ذاتها. ومن النادر أن نجد طرفا إعترف - وبمحض إرادته – بأنه خاض حربا غير عادلة، فعبر التاريخ كان كل طرف يعتبر حربه حربا عادلة Just-war وقد وجد من فقهاء القانون الدولي من يقول إنّ الحرب تكون عادلة متى دعت إليها مصلحة الدولة، وأنّ للحرب دائما ما يبررها وهي أصلح وسيلة لتنفيذ السياسة القومية[1214].

فالفقهاءُ أدركوا بحسٍ واقعي أنَّ إلتزام مبدأ أصالة السلم إلى نهاية الشوط – وهو المبدأ الذي أتت به النصوص ودعمته بقوة- إلى جانب مبدأ عدم كفاية الكفر بمجرده لقتال الكافرين، سيؤدي بالضرورة إلى وقوع المسلمين ضحية سائغة لعدوان متوالٍ من أطراف عدة، بالأحرى ما حصل هو أنَّ الخلفاء بداية من عهد الراشدين لم ينتظروا أن ينظّروا بطريقة منهجية واعية لأمرٍ كان واضحاً مجسماً في وعيهم العام: إن لم تبدأ أنت فسيُبدأ بك.

لكن فهم المسألة على هذا النحو يفتح المجال للقول بضرس قاطع: إذا تبدلت الأمور واختلفت الحال بحيث صار استقلالُ كلِّ بلد مكفولاً، وصار العدوان عملاً غير مبرر من منظور القانون الدولي العام، بل يعاقب و يُتصدى له بالقوة، فليس ثمة في الإسلام – على الإطلاق- ما يمنع مباركة مثل هذا الوضع الجديد، بل على العكس سيجد الإسلام نفسه أكثر على مستوى المبادئ والطموحات الأصلية له كدين نادى بالسلم وضمن الحريات وشجب الظلم والعدوان.[1215]

[1214] انظر: رسلان، احمد فؤاد، نظرية الصراع الدولي، القاهرة 1986، ص 78-84، فون كلاوز فيتز، كارل، عن الحرب، بيروت 1997، ص 103-104، منصور، علي علي، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، القاهرة 1971، ص 236.

[1215] يمكن الرجوع إلى "العلاقات الدولية في الإسلام" لمحمد أبي زهرة ص51 للوقوف على ملاحظة أبي زهرة لحقيقة أنَّ الفقهاء انطلقوا من الواقع لا من أصل النصوص في قولهم بأصالة الحرب لا السلم، ومثله وهبة الزحيلي في "العلاقات الدولية في الإسلام"، ص93، وعلي علي منصور في "الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام" ص240، وأحمد فؤاد رسلان في "نظرية الصراح الدولي" ص77، وإلى قريب منه ذهب عبد الوهاب خلاف حين قال: وما كان بعد ذلك من الفتوحات اقتضته طبيعة الملك، ولم يكن كله موافقاً لأحكام الدين، فإن طبيعة الكون أن يبسط القوي يده على جاره الضعيف. "السياسة الشرعية" ص184، وقارن أيضاً بمحمد سليم العوا، "الفقه الإسلامي في طريق التجديد"، بيروت 1998، ص196- 201.

9 الجهاد و الحرية الدينية

ولأن أساس بحث هذه المسألة هو فحص علاقة القتال في الإسلام بالحرية الدينية فجدير أنْ نسجل هنا ملاحظتين:

9.1 لا إكراه في الدين

إنَّ السلاميين والحربيين جميعاً متفقون على عدم مشروعية إكراه أحد على اعتناق الإسلام، فبعد أن تضع الحرب أوزارها إن قيض للمسلمين النصر فإنهم يخيرون الطرف المهزوم بين أمرين: دفع الجزية للدولة الإسلامية أو الدخول في الإسلام، أما أن يُكره أحدٌ على الإسلام بغير رضاه فهذا ما لم يقل به أحد من المسلمين. بل إنَّ التحقيق يُفيد أنَّ مشركي العرب – وقد دخلوا الإسلام قبل تشريع الجزية- كان سيُقبل منهم دفع الجزية والدخول في الذمة لو لم يدخلوا في الإسلام من تلقائهم، كما يفيد أنَّ كفار مكة يوم فتحها لم يُكرهوا على الإسلام، بدليل أنَّ النبي لم يشترط إسلامهم لإعطائهم الأمان بل كان مناديه ينادي: مَن أغلق عليه بابه فهو آمن، ومَن دخل المسجد فهو آمن، ومَن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ولم يقل: مَن أسلم فهو آمن، ولا جرم فالنبي صلى الله عليه وسلم يعلم أن الإسلام عن خوف وإكراه محض نفاق وكذب. ثم أعرب عليه السلام عن أعلى درجات التسامح والعفو بقولته التي خلَّدها التاريخ: "إذهبوا فأنتم الطلقاءُ". عفو مطلق بلا قيد ولا شرط، وقد بقى بعضهم على شركه لم يُسلم كصفوان بن أمية الذي حارب إلى جانب المسلمين في معركة حنين وكان لا يزال على شركه[1216].

وهذا بحد ذاته يؤكد أنَّ قتاله للمشركين لم يتغير فيه شئ ذو بال عما كان عليه يوم تشريعه والإذن به لأول مرة، إنه قتال لا يتغيا إكراههم على الإسلام، بل يتغيا كسر شوكتهم وتقليم أظفارهم ودرء عدوانهم المستمر الذي مردوا عليه ولم يفلحوا في أن يفطموا أنفسهم عنه[1217].

وقد روى أبو عبيد عن وُسَّق الرومي قال: كنت مملوكاً لعمر بن الخطاب، وكان يقول لي: أسلم، فإنك إن أسلمت استعنا بك على أمانة المسلمين .. قال: فأبيتُ، فقال: "لا إكراه في الدين"، قال: فلما حضرته الوفاة أعتقني، وقال: "إذهب حيث شئت"[1218].

[1216] أنظر أسد الغابة لابن الأثير، بيروت بدون تاريخ ، 25-24/3.
[1217] انظر: قاعدة مختصرة في قتال الكفار لابن تيمية، ومقالة: إسلام قريش في فتح مكة لم يكن بالسيف، عبد المتعال الصعيدي، مجلة الأزهر، المجلد التاسع عشر، محرم 1367، العدد 1، ص324-327.
[1218] أبو عبيد القاسم بن سلام ت 224هـ، الأموال، بتحقيق محمد عمارة، القاهرة1989، ص 108-109.

وقد روى الدار قطني والبيهقي عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعتُ عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إنَّ الله بعث محمداً بالحق. قالت العجوز: أنا عجوز كبيرة، وأموتُ إلى قريب. فقال عمر: اللهم اشهد، ثم قال: "لا إكراه في الدين"[1219].

9.2 دور السيف في انتشار الإسلام

إنَّ دور القتال – عبر التاريخ الإسلامي- كان متواضعاً جداً في ما أصابه الإسلام من نجاح في انتشاره ودخول الناس فيه، ويوشك أن يكون دوره قد اقتصر على تأمين دار الإسلام من جهة، وإشباع رغبة الحكام في التوسع وما يتيحه من سعة السلطة وتعدد الموارد المالية، التي أتاحت لهم مستوى إمبراطورياً باذخاً من العيش، وهي رغبة تجافي روح الإسلام وتنأى عن غاياته ومقاصده.

لقد تضاعف عددُ المسلمين بعد صلح الحديبية في السنة السادسة في فترة سنتين فقط – بشكل مثير، فبلغ عدد الذين خرجوا مع النبي للعمرة في الحديبية ألفا وأربعمئة، أما الذين خرجوا في السنة الثامنة لفتح مكة فقد بلغوا عشرة آلاف، ذلك أن الهدنة هيأت بما أحلته من سلام الجو لانتشار الإسلام وفتحت الباب على مصراعيه لدخول أعداد كبيرة من الناس فيه.

قال ابن هشام: يقول الزهري: فما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه، إنما كان القتال حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب، وأمن الناسُ بعضهم بعضاً، ولقد دخل في تينك السنتين مثل من كان في الإسلام قبل ذلك. قال ابن هشام: والدليل على قول الزهري أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى الحديبية في ألف وأربع مئة في قول جابر بن عبد الله، ثم خرج عام فتح مكة بعد ذلك بسنتين في عشرة آلاف[1220].

وليس يخفى أنَّ البلاد الإسلامية الأكثر تعدادا سكانيا كماليزيا وإندونيسيا[1221] قد دخلت في الإسلام عن طريق الدعاة من التجار المسلمين القادمين من البلاد العربية، ومن القارة الهندية[1222].

[1219] سنن الدار قطني 32/1، والسنن الكبرى للبيهقي 32/1.

[1220] انظر سيرة ابن هشام 321/2.

[1221] سمَّى المسعودي جزائر إندونيسيا بجزر المهراج، أما إبن بطوطة فسماها جاوة الصغرى وجاوة الكبرى، وبقية الجغرافيين العرب يدخلونها في بلاد الملايو. انظر: مؤنس، حسين، الإسلام الفاتح القاهرة ....، ص39.

[1222] انظر حول انتشار الإسلام في تلك الأصقاع، مؤنس، حسين، الإسلام الفاتح، ص39- 62، وآرنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام، القاهرة 1957، ص401- 448. وقد لاحظ حسين مؤنس أنَّ الإسلام فتح بنفسه – أي بالدعوة الخالصة- بالحكمة والموعظة الحسنة أضعاف المسلمون بجهادهم (أي العسكري) ص4.

وإنَّ من أعجب حوادث التاريخ، حادثة دخول الأتراك الغُزّ، ومن بعدهم المغول في الإسلام بعد أن أحرزوا انتصارهم الساحق على أمته، وكسروا سيفه، وذلك خلافاً للسنة السارية من دخول المغلوب في دين الغالب، وقد استحوذ الإسلام على قلوب المغول، المعركة التي وصفها توماس آرنولد بأنها لم يكن لها نظير في تاريخ العالم[1223].

فقد أسس هولاكو - حفيد جنكيزخان- مملكة المغول بإيران، الممتدة من نهر جيحون إلى حدود الشام ومن جبال القوقاس إلى المحيط الهندي، متخذاً لنفسه لقب (إيل خان) أي: سيد القبيلة ـ بالتركية- وكان يميل إلى النصارى في رعيته، كون زوجته كانت نصرانية، وقد أنزل بالمسلمين هزائم ماحقة، خاصة في بغداد، وفتح حلب وحماة وحارم، وما إن جاء زمان سابع الإيلخانات حتى اعترف بالإسلام ديناً رسمياً للدولة، وهكذا لم ينقض نصف قرن على كفاح هولاكو المريع في سبيل إفناء الثقافة الإسلامية حتى قام ابنُ حفيده غازان، فكرَّس وقته بصفته مسلماً لإحياء معالم تلك الثقافة نفسها. غير أنَّ المغول لم يكونوا هم الذين كتب لهم أن يرفعوا راية الإسلام على بقاع جديدة واسعة، بل كتب ذلك لأقربائهم الترك العثمانيين آخر حُماة الدين الإسلامي[1224].

[1223] انظر: آرنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام، ص248- 284.

[1224] انظر: حتى، وجرجي، وجبور، تاريخ العرب، ص564- 565.

المبحث الثالث:مبررات القتال وأهدافه في الإسلام

لعل من المناسب أن يُختم هذا البحثُ بذكر مبررات القتال في المنظور الإسلامي، ورغم أنَّ نتفاً متعلقة بهذا الموضوع قد سلفت، إلاَّ أنها لا تُغني عن عرضه في مكان واحد بطريقة تُعين على استجلائه.

1 إرتباط الأهداف بالدوافع **و التفريع على أصل العلاقة بين المسلمين و بين غيرهم**

من المعقول أن تكون أهداف القتال مرتبطة بوثاقة بمبرراته ودوافعه، فإذا كان دافعه - مثلاً- ردّ العدوان فالمنطقي أنْ يتحدد هدفه بتأمين البلد والأمة، الأمر الذي يتحقق بكسر شوكة المعتدي، إما بهزيمته واضطراره إلى توقيع معاهدة تقضي بدفع جزية سنوية، أو باحتلال أرضه، و ربما بالأمرين معا، ثم إن كان المعتدي طارئاً على هذه الأرض محتلاً لها بدوره - كما اتفق لبيزنطة في مصر وبلاد الشام وغيرها، أو لفارس في العراق ونواحيها -فقد ينتهي الأمر إلى طرده بالكلية من مستعمراته.

لكن إن كان دافع القتال إخضاع الطرف الآخر لسلطة المقاتلين - كما هو رأي فريق من علماء المسلمين- فالغاية هنا هي صورة مطابقة تماماً للباعث، إذ هو باعث غائي أصلاً. ومن هذا يتضح أنَّ الموضوع مرتبط بشدة بمسألة توصيف أصل العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم، أهي الحرب أم السلم؟ و بالتالي فهو مرتبط بمسألة توصيف طبيعة القتال في الإسلام أهو محض دفاعي أم هجومي وبالتالي مركب من الوصفين أحياناً؟

فمن ذهب إلى أنَّ السلم هو الأصل في العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم، حصر بواعث القتال في الإسلام ومسوِّغاته في ردّ العدوان وما في معناه، ولم يزد على ذلك، وهؤلاء قالوا: متى أمن المسلمون عدوان عدوهم عليهم وغلبته، جاز لهم ألاَّ يغزوهم وأن يقعدوا عنهم، وبه قال ابن عمر، وعطاء، وعمرو بن دينار، وابن شبرمة، والثوري.

أما أولئك الذين رأوا في الحرب أساساً للعلاقة فقد توسعوا في تحديد بواعث القتال ومبرراته، كما أنهم لم يروا أدنى حريجة في أن يكون المسلمون هم البادئين بالقتال، أي أن قتالهم كما يكون دفاعياً فهو أيضاً (إبتدائي) هجومي، وهؤلاء يقولون بأن الجهاد في هذه الحالة - أي مهاجمة الأعداء إبتداء رغم كونهم كافين عن المسلمين- فرض كفاية، فعلى الإمام ومَن معه أن يغزوهم أبدا، حتى يُسلموا أو يؤدوا الجزية، بمعنى أنَّ عِلة القتال هي الكفر، فيكفي أن يكون الطرف الآخر كافراً ليجب قتاله، ورغم أن الشافعية وابن حزم الظاهري وحدهم هم مَن صرَّحوا بهذا، خلافاً للجمهور الذي لم ير في الكفر وحده علة كافية للقتال، إلاَّ أنهم قالوا

بوجوب القتال ولو لم يعتد هؤلاء الكفار على المسلمين[1225]، على أنهم لا يجعلون هذا الهجوم تعسفياً كمحض عدوان، بل يذهبون في تبريره مذهباً قد يمكن بمجاراته - حتى نهايته- إبطاله، وذلك لقولهم: إننا نقاتل غير المسلمين إبتداءً لإدخالهم في سلطاننا، وذلك خدمة لقضية العدل والحرية، إذ أننا لا نحمل أحداً على إعتناق الإسلام كُرهاً، في الوقت الذي نتيح الحرية للجميع - مسلمين وغير مسلمين- لأن يدينوا بما شاؤوا، فنكف أذى بعضهم لبعض، وهكذا ينبسط رواق الحرية علىالجميع، وهذا هو العدل والميزان. فيُقال: فماذا لو أنَّ غير المسلمين كانوا على هذه الصفة عينها، بحيث يتيحون الحرية لجميع الأطراف على قدم سواء، فلا يرغم أحد على دين لا يرتضيه، ولا يفتن أحد عن دينه، هل يبقى في هذه الحالة مبرر لشن الحروب على هؤلاء؟

وقد قرر جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية والحنابلة أنَّ مناط (علة وسبب) القتال هو الحرابة - أي اعتداء الكفار على المسلمين- وليس الكفر، واستدلوا بآية (قاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤمِنونَ بِاللَّـهِ وَلا بِاليَومِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمونَ ما حَرَّمَ اللَّـهُ وَرَسولُهُ وَلا يَدينونَ دينَ الحَقِّ مِنَ الَّذينَ أوتُوا الكِتابَ حَتّى يُعطُوا الجِزيَةَ عَن يَدٍ وَهُم صاغِرونَ)[1226]، فلو كان سبب القتال الكفر لما ناسب أن تجعل غاية القتال إعطاء الجزية، ولوجب أن تجعل إسلامهم دون سواه، وقد ثبت أن الرسول أسر من المشركين، فمنهم من أطلقه ومنهم من فداه ومنهم مَن قتله، ولو كان كفرهم هو - علة قتالهم لما جاز فيهم إلاَّ أن يسلموا أو يُعرضوا على السيف. وأجابوا عن حديث "أُمرتُ أن أقاتل الناس ..." بأنه لا يُبين سبب القتال، بل الغاية التي ينتهي إليها، وأنه في مشركي العرب خاصة، كما أنه كان قبل نزول آية التوبة وتشريع الجزية.

كما استدلوا بما ورد في السنة من نهي النبي عن قتل النساء والأطفال (عن أنس أن رسول الله قال: انطلقوا باسم الله وبالله، وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا امرأة ..)[1227].

وقد نقل ابن رشد اتفاقهم على حرمة قتل النساء والصبيان قال: "وكذلك لا خلاق بينهم في أنه لا يجوز قتل صبيانهم ولا قتل نسائهم ما لم تقاتل المرأة والصبي ... واختلفوا في أهل الصوامع المنعزلين عن الناس، والعميان، والزمنى والشيوخ الذين لا يقاتلون، والمعتوه والحراث والعسيف، ثم ذكر أنَّ مذهب مالك أنهم لا يُقتلون وقال الشافعي - في الأصح عنه-: تقتل جميع هذه الأصناف[1228].

[1225] انظر: أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص 3/ 113-114، والقرضاوي، فقه الجهاد 1/ 63- 87.
[1226] سورة التوبة 29.
[1227] أخرجه أبو داود والبيهقي في الكبرى، وابن ماجه وأحمد في مسنده. و أنظر: جامع الأصول،596/2.
[1228] ابن رشد، محمد بن أحمد، ت595هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت 1989، 1/ 656- 657.

وطريقة الشافعية مبناها على أنَّ علة قتالهم هي الكفر، فيُقتل كل كافر إلاَّ ما استثناه النص، وقد استثنى النساء والصبيان، والأصل أن تُنقح العلة (المناط) بالنظر في مجموع النصوص، وقد وجدنا النصوص تأمر بقتال مَن يقاتل دون من لا يُقاتل من الكفار، مع شمول الكفر لهم جميعا، فعلمنا أنَّ العلة أمر وراء الكفر، وهو القتال، وهذه طريقة تحافظ على اتساق النصوص وتصادقها دون لجوء إلى القول بالإستثناء أو بالنسخ، كما فعل الشافعي.

كما احتج الجمهورُ - في مقابل الشافعي- بتحكيم النبي سعد بن معاذ في بني قريظة، ولو حكم فيهم بغير القتل لنفذ حكمه، فهذا دليل على أنَّ الكفر بمجرده ليس مبيحاً للقتال.

هذا فضلاّ عن الآيات المصرِّحة بجواز برٍّ من لا يقاتل المسلمين من الكفار، والإقساط إليه، بل الحاثّة عليه (سورة الممتحنة 8- 9) والمصرحة بالأمر بقتال من يقاتل المسلمين، وبالنهي عن العدوان (سورة البقرة 190)، وليس في القرآن ما يعارض هذه الآية معارضة تستعصي على الجمع والتوفيق بينهما حتى يُدعى أنَّ هذه الآية منسوخة، فضلاً عما سبقت الإشارة إليه أنَّ الحكم الوارد فيها معلل بعلة لا تتبدل وهي كراهة الله للعدوان الذي هو ظلم، ومن هنا ذهب ابن عباس ومجاهد وعمر بن عبد العزيز إلى أنَّ آية البقرة هذه محكمة غير منسوخة. وقد سلفت الإشارة إلى أنَّ آية البقرة مقيدة وما ادُّعي فيه المعارضة لها مطلق، والقاعدة تقضي بحمل المطلق على المقيد[1229].

2 علماء يقررون أنّ القتال لرد العدوان فقط

يبدو أنَّ العدد الكبير من العلماء المسلمين المحدثين والمعاصرين الذين صدروا في موقفهم عن رؤية الجمهور، وذهبوا بها إلى نهايتها المنطقية، فرأوا أنَّ السلم هو أصل العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم، ومن ثمَّ قصروا القتال المشروع على حالة الدفاع وردّ العدوان، يبدو أنهم أعادوا الإتساق إلى مجموع النصوص الشرعية الواردة في هذا الموضوع، مقتربين بذلك من المقاصد الأصلية للشريعة، ومحققين الإنسجام مع روح العصر التي تجنح إلى السلام وشجب الحروب وإنكارها.

ويمكن القول إنَّ العدوان الذي قصد هؤلاء إلى ردِّه يشمل حالات متنوعة من العدوان الفعلي والعدوان المرجّح الذي يأخذ حكم الفعلي، وسواءٌ أكان هذا العدوان على الدولة المسلمة ككل أم على قطاع منها ممثل بجماعات، أم على أفراد من المسلمين من رعاياها، أم رعايا دولة غير مسلمة ليس بينها وبين المسلمين عهد

[1229] قارن بالزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الإسلام، ص106- 120، والجهاد للبوطي، ص94- 111.

وميثاق، وسواءٌ أكان هذا العدوان على أولئك الأفراد بقصد فتنتهم عن دينهم، أم بقصد منعهم والحيلولة بينهم وبين الدعوة إلى دينهم.

ولأن إثبات النقول عن هؤلاء العلماء - مع كثرتهم- لا يتناسب مع ما يتوخاه البحث والأختصار والتركيز، فسنكتفي بذكر أسماء جملة من هؤلاء العلماء مع ذكر المواضع التي أثبتوا فيها رأيهم هذا.

فمنهم: محمود شلتوت[1230] ، ومحمد رشيد رضا[1231] ومحمد عبده[1232] وعبد الوهاب خلاف[1233]، ومحمد أبو زهرة[1234]ومصطفى السباعي[1235]، ومحمد الغزالي[1236] ، ومحمد عبد الله دراز[1237]وسيد سابق[1238] ، و وهبة الزحيلي[1239]، ومحمد سعيد رمضان البوطي[1240] ، وأحمد شلبي[1241] ، ومحمد البهي[1242] وعبد الرحمن عزام[1243] ، وعبد الله بن زيد آل محمود[1244] ، ومحمد عزة دروزه[1245] ، وظاهر القاسمي[1246]، ويوسف القرضاوي[1247] وإحسان الهندي[1248] ، وعبد الله بن يوسف الجديع[1249]، ومحمود شيت خطاب[1250].

[1230] الإسلام عقيدة وشريعة، ص453- 454، وتفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى ص540.

[1231] تفسير المنار 98/1 حيث ذكر أنَّ القتال شرع في الإسلام لمصلحتين أو ثلاث: الدفاع عن المسلمين وأوطانهم، وتأمين حرية الدين، وتأمين سلطان الإسلام وسيادته بدفع المخالفين له للجزية، لكنه أكدَّ في الوحي المحمدي أنَّ الجزية غاية للقتال، لا علة له ص315، وفسَّر آية التوبة 29 بقوله: قاتلوا مَن ذكر عند وجود ما يقتضي وجوب القتال: أ) كالأعتداء عليكم، ب) أو على بلادكم، جـ) اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم أو د) تهديد أمنكم وسلامتكم وحرية دعوتكم ... حتى تأمنوا عدوانهم بإعطائكم الجزية.

[1232] تفسير المنار 173/2- 174، وقارن بما في 10/ 248 ففيه تصريح بأنه رأي محمد عبده.

[1233] السياسة الشرعية ص84.

[1234] العلاقات الدولية في الإسلام ص49- 50 وهو يحصر أسباب القتال في أمرين: دفع إعتداء حاصل أو مرجَّح، وتأمين الدعوة الإسلامية.

[1235] هذا هو الإسلام 33/1 ومن روائع حضارتنا ص132 واشتراكية الإسلام ص245.

[1236] مئة سؤال ص102- 103.

[1237] دراسات إسلامية في العلاقات الإجتماعية والدولية، الكويت 1979، ص142 حيث صرَّح أنَّ الحرب المشروعة في الإسلام هي "الحرب الدفاعية" وأشار إلى أنَّ كلمة الدفاع ينطوي تحتها نوعان: 1- الدفاع عن النفس 2- والإغاثة الواجبة لشعب مسلم أو حليف عاجز عن الدفاع عن نفسه.

[1238] فقه السنة 613/3.

[1239] آثار الحرب ص93- 94، 106 والعلاقات الدولية في الإسلام ص25- 28 و30- 32

[1240] الجهاد في الإسلام ص94.

[1241] العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي ص132- 136.

[1242] الدين والدولة، بيروت 1971، ص275-276.

[1243] الرسالة الخالدة، القاهرة 1964، ص91- 104.

[1244] الجهاد المشروع في الإسلام، بيروت ط2 بدون تاريخ، ص4- 7 و ص501.

[1245] الجهاد في سبيل الله، صيدا 1988، ص17 و68 و93، والدستور القرآني، القاهرة بلا تاريخ، ص226- 240.

[1246] الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، بيروت 1982، ص228.

[1247] فقه الجهاد 1/ 428- 466.

[1248] أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، 154—166.

3 الحرية لجميع الأديان

ومن المثير أنْ يتفق عدد كبير من العلماء المسلمين المحدثين المعاصرين على مّدَّ نطاق الحرية الدينية ـ التي يبرر العدوانُ عليها القتال- ليشمل إلى جانب حرية المسلم حرية سائر الأديان السماوية، أخذاً بظاهر الآية 40 من سورة الحج (و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا)، و التيرجَّح ابن قيم الجوزية في تفسيره لها قول الحسن البصري: يدفع عن مصليات أهل الذمة بالمؤمنين، وذكر أنه مذهب ابن عباس، وأنه ظاهر اللفظ ولا إشكال فيه بوجه، قال: وهكذا يدفع عن مواضع تعبداتهم بالمسلمين وإن كان يبغضها، وهو سبحانه يدفع عن متعبداتهم التي أقروا عليها شرعاً وقدراً[1251].

فمن هؤلاء محمد رشيد رضا، قال: القاعدة الثانية في الغرض من الحرب ونتيجتها هي أن تكون الغاية الإيجابية من القتال بعد دفع الإعتداء والظلم واستتباب الأمن، حماية الأديان كلها من الأضطهاد أو الإكراه عليها[1252]، ومصطفى السباعي الذي قال: "وأنَّ أماكن العبادة للديانات الإلهية محترمة يجب الدفاع عنها وحمايتها كحماية مساجد المسلمين (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّـهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا) –الحج40[1253]،كما قال: "وليست حرية العقيدة هي المطلوبة للأمة التي تعلن الحرب فحسب، بل عليها أن تضمن حرية العقائد كلها، وتحمي أماكن العبادة لكل الديانات (ولولا دفع الله ...) وأروع ما نادت به حضارتنا أنَّ الدفاع عن الضعفاء المستذلين في الشعوب الأخرى واجب علينا، كما يجب الدفاع عن حريتنا وكرامتنا (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ ...)" – النساء 75 [1254].

ويوسف القرضاوي الذي قال: "ولهذا لم يكن دفاع الإسلام عن المساجد وحدها، بل عنها وعن الصوامع والبيع والصلوات، أي عن معابد اليهود والنصارى، حتى لا يُمنع أحد من إقامة شعائر دينه، أو يُكره على تغيير دينه"[1255].

[1249] تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي الدولي العام، القاهرة 1971، ص282 و296.

[1250] الرسول القائد، بغداد 1960، ص19- 20.

[1251] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ت751هـ، أحكام أهل الذمة، بيروت 1983، 2/ 667.

[1252] الوحي المحمدي ص310.

[1253] من روائع حضارتنا، بيروت 2010، ص113.

[1254] نفسه ص132- 133. وانظر أيضاً له: هذا هو الإسلام 1/ 29- 31.

[1255] القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد 1/ 424.

ومحمد عمارة، و قد كتب يقول: "لأنَّ الدولة الإسلامية التي تحرس الدين هي الدولة التي يسوسها الدين، ويعلمها القرآن الكريم أنَّ التدافع والدفع ليس فقط لحماية المقدسات الإسلامية، وإنما لحماية دور العبادة الخاصة بكل أصحاب الشرائع الدينية (ولولا دفع الله الناس ...)"[1256].

ووهبة الزحيلي الذي قال في تفسيره المنير: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت ...) هذه هي سنة التدافع من أجل الحفاظ على التوازن بين البشر، والقتال مشروع لحماية أماكن العبادة وإقرار مبدأ حرية العبادة ... ولولا تشريع القتال دفاعاً عن الوجود والحرمات، لهدمت مواطن العبادة، سواء كانت معابد للرهبان أو للنصارى أو لليهود أو للمسلمين، التي يذكر فيها إسم الله ذكراً كثيرا"[1257].

وعبد الرحمن عزام، قال: "فالإسلام حين أباح الحرب قد علل هذه الإباحة، وحدد المقاصد والأغراض منها، فهي دفع الظلم، واحترام حق الإقامة، والحرية في الوطن، ومنع الفتنة في الدين، وكفالة حرية العقيدة للناس جميعاً. وهذه الحرية للناس جميعاً واضحة من تعديد أماكن العبادة لملل مختلفة، من صوامع وبيع للنصارى وصلوات لليهود ومساجد للمسلمين، فقد أباح الحرب لصيانتها من عدوان المعتدين"[1258].

4 نصرة المستضعفين من غير المسلمين أيضا

من العلماء من تكلم كلاماً عاماً عن نصرة المستضعفين ولو من غير المسلمين، وهذا يشمل المسائل الدينية والعبادية كما يشمل غيرها، ومن هؤلاء محمد عبد الله دراز[1259]، وفتحي الدريني[1260] ، و وهبة الزحيلي[1261]، وإحسان الهندي[1262] ، وسيد قطب[1263] ، وعبد الرحمن عزام[1264] ، ومحمد أبو زهرة[1265].

وقد استدل هؤلاء جميعاً على ما ذهبوا إليه من وجوب نصرة المظلوم مطلقاً، مسلماً كان أم غير مسلم، بقول الله تعالى: (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا

[1256] عمارة، محمد، هذا هو الإسلام 3، احترام المقدسات، خيرية الأمة، عوامل تفوق الاسلام، القاهرة 2005، ص12.
[1257] الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، دمشق 2009، 9/ 250.
[1258] الرسالة الخالدة ص91.
[1259] دراسات إسلامية، ص142.
[1260] خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص223- 224.
[1261] آثار الحرب، ص93- 94، والعلاقات الدولية في الإسلام، ص32.
[1262] أحكام الحرب والسلام، ص162.
[1263] السلام العالمي والإسلام، القاهرة 1993، ص169- 170.
[1264] الرسالة الخالدة، ص97- 98.
[1265] العلاقات الدولية في الإسلام، ص86- 87.

أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا)[1266]، وبقول الرسول عن حلف الفضول: "لقد شهدتُ في دار عبد الله بن جُدعان حلفاً ما أُحب أنَّ لي به حُمر النعم، ولو أُدعى به في الإسلام لأجبتُ"[1267]. كما أخرج أحمد وأبو يعلى وصححه وابن حبان والحاكم من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً: "شهدتُ مع عمومتي حلف المطيبين فما أُحب أن أنكثه". وهو حلف الفضول نفسه، وذلك أنَّ بني هاشم، وزُهرة وتيما، قد تحالفوا في دار ابن جدعان على نصرة المظلوم على الظالم[1268].

ومن المعلوم أنَّ الرسول نصر خزاعة ـ وكانوا على شركهم لما استنصروه – على بني بكر الذين عدوا عليهم ظلماً واستباحوهم في الحرم، وكان ذلك سبب فتح مكة.

[1266] سورة النساء 75.
[1267] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى.
[1268] انظر: الروض الأنف للسهيلي 153/1- 156.

المبحث الرابع: شهادات في قضية انتشار الإسلام و دور السيف في ذلك

هذه بعض الشهادات التي تُقر بأنَّ انتشار الإسلام وانDياحه في العالم لا يُعزى إلى القوة، بل إلى تسامح الإسلام وجاذبيته الذاتية التي ترجمها دعاة الإسلام بأعمالهم قبل أقوالهم.

1 جورج سيل G. Sale

قال جورج سيل G. Sale مترجم القرآن إلى الأنجليزية-: "إنَّ هؤلاء الذين يتخيلون أنَّ شريعة محمد قد انتشرت بحد السيف وحده إنما ينخدعون انخداعاً عظيماً"[1269].

2 توماس آرنولد Thomas Arnold

وقال توماس آرنولد: "وفي هذه اللحظات التي تطرق فيها الضعف السياسي إلى قوة الإسلام، نرى أنه قد حقق بعض غزواته الروحية الرائعة. فهنالك حالتان تاريخيتان كبريان، وطئ فيهما الكفار من المتبربرين بأقدامهم أعناق أتباع الرسول: أولئك هم الأتراك السلاجقة في القرن الحادي عشر، والمغول في القرن الثالث عشر، وفي كلتا هاتين الحالتين نرى الفاتحين يعتنقون ديانة المغلوبين. وقد حمل دعاةُ المسلمين الذين كانوا خِلوا كذلك من أي مظهر من مظاهر السلطان الزمني عقيدتهم إلى إفريقية الوسطى والصين وجزائر الهند الشرقية. وتمتد العقيدة الإسلامية اليوم من مراكش إلى زنجبار، ومن سيراليون إلى سيبريا والصين، ومن البوسنة إلى غينيا الجديدة ...

ويرجع انتشار هذا الدين في تلك الرقعة الفسيحة من الأرض إلى أسباب شتى: إجتماعية وسياسية ودينية، على أنَّ هنالك عاملاً من أقوى العوامل الفعالة التي أدت إلى هذه النتيجة العظيمة، تلك هي الأعمال المطردة التي قام بها دعاة من المسلمين، وقفوا حياتهم على الدعوة إلى الإسلام، متخذين من هدي الرسول مثلاً أعلى وقدوة صالحة"[1270].

وبعد أن استشهد بجملة من الآيات القرآنية التي تؤكد أنَّ الإسلام دين دعوة يقوم على الإقناع وينهى عن الإكراه قال:

"وهكذا كان الإسلام منذ بدء ظهوره دين دعوة من الناحية النظرية أو الناحية التطبيقية. وقد كانت حياة محمد تمثل هذه التعاليم ذاتها، وكان النبي نفسه يقوم على رأس طبقات متعاقبة من الدعاة المسلمين الذين وقفوا إلى

[1269] من مقدمة رينولد نيكلسون للطبعة الثانية لكتاب توماس آرنولد "الدعوة إلى الإسلام" ص16.

[1270] آرنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام، ص26- 27.

إيجاد سبيل إلى قلوب الكفار. على أنه ينبغي ألاَّ نلتمس الأدلة على روح الدعوة الإسلامية في قسوة المضطهد، أو عسف المتعصب، ولا حتى في مآثر المحارب المسلم، ذلك البطل الأسطوري الذي حمل السيف في إحدى يديه، وحمل القرآن في اليد الأخرى، وإنما نلتمسها في تلك الأعمال الوديعة الهادئة التي قام بها الدعاة وأصحاب المهن، الذين حملوا عقيدتهم إلى كل صقع من الأرض. على أنَّ هؤلاء الدعاة لم يلجئوا إلى اتخاذ مثل هذه الأساليب السلمية في نشر الدين عن طريق الدعوة والإقناع، بخلاف ما زعم بعضهم حينما جعلت الظروف القوة والعنف أمراً مستحيلاً، يتنافى مع الأساليب السياسية. فلقد جاء القرآن مشدداً في الحض على هذه الطرق السلمية في غير آية منه" - وساق هناك بعضاً منها[1271]- ولم تكن هذه التعاليم مقصورة على السور المكية، وإنما وردت أيضاً بكثرة في الآيات المدنية" – وساق جملة منها[1272].

كما قال: ولكننا لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي. ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى بها فرديناند Ferdinand وإيزابيلا Isabella دين الإسلام من إسبانيا، أو التي جعل بها لويس الرابع عشر المذهب البروتستانتي مذهباً يعاقب عليه متبعوه في فرنسا، أو بتلك السهولة التي ظل بها اليهود مبعدين عن انجلترا مدة خمسين وثلثمائة سنة[1273].

وقال أيضاً: وعلى الرغم من أنَّ صفحات التاريخ الإسلامي قد تلوثت بدماء كثير من الأضطهادات القاسية، ظل الكفار، على وجه الإجمال، ينعمون في ظل الحكم الإسلامي بدرجة من التسامح لم نجد لها مثيلاً في أوروبا حتى عصور حديثة جداً. وإنَّ التحويل إلى الإسلام عن طريق الإكراه محرم، طبقاً لتعاليم القرآن (لا إكراه في الدين) ... وإنّ مجرد وجود كثير جداً من الفرق والجماعات المسيحية، في الأقطار التي ظلّت قرونا في ظل الحكم الإسلامي لدليل ثابت على ذلك التسامح الذي نعم به هؤلاء المسيحيون، كما يدل على أنَّ

[1271] نوَّه آرنولد في ص462 بأنَّ القرآن يعتبر الدعوة الوسيلة الشرعية الوحيدة لنشر العقيدة.

[1272] نفسه ص28- 30. وعلى الضد من آرنولد، زعم إغناتس غولدتسيهر Ignaz Goldziher (1850- 1921) أنَّ سيرة النبي مع المخالفين له اختلفت في المدينة عما كانت عليه في مكة، فلم يعد يأخذ بـ "وأعرض عن المشركين" (الحج 94)، أو بـ "الحكمة والموعظة الحسنة" (النحل 125)، بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد" (التوبة 5)، و"قاتلوا في سبيل الله" (البقرة 244)، والنتيجة أنه لم يكن عنده أي إيثار للسلام (غولدتسيهر، إغناتس، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة 2008، ص43- 44) وواضح أنَّ موقف غولدتسيهر انتقائي بامتياز، حيث ركّز على بضع آيات وأغفل عشرات الآيات – بما فيها الآيات النازلة في أواخر العهد المدني- مع إغفال وضع الآيات التي استشهد بها في سياقها الصحيح، وفهمها ضمن خلفياتها المعروفة.

[1273] نفسه ص98- 99.

الأضطهادات التي كانوا يُدعون إلى معاناتها بأيدي الطغاة والمتعصبين إنما كانت ناتجة من بعض ظروف خاصة، وإقليمية، أكثر من أن تكون منبعثة عن مبدأ مقرر من التعصب[1274].

3 أمين معلوف

ويلتقي أمين معلوف مع آرنولد في تأكيد ملاحظته أعلاه بخصوص استمرار بقاء المسيحيين في الأقطار الإسلامية:"فلو أنَّ أجدادي كانوا مسلمين في بلد اجتاحته الجيوش المسيحية، بدل أن يكونوا مسيحيين في بلد اجتاحته الجيوش الإسلامية، لا أعتقد أنه كان بإمكانهم أن يبقوا مقيمين في مدنهم وقراهم، محافظين على إيمانهم لمدة أربعة عشرة قرناً. ففي الواقع، ماذا كان مصير مسلمي إسبانيا، ومسلمي صقلية؟ لقد اختفوا عن بكرة أبيهم، بعد أن قُتلوا أو أُجبروا على الرحيل، أو تلقوا بالقوة سر العماد. ففي التاريخ الإسلامي ومنذ بدايته إمكانية ملحوظة للتعايش مع الآخرين. في أواخر القرن الماضي (أي التاسع عشر) كان في عداد سكان اسطنبول -عاصمة أكبر قوة إسلامية- غالبية من غير المسلمين، وبنوع خاص من اليونانيين والأرمن واليهود، فهل يمكن أن نتصور في الحقبة نفسها نصف السكان من غير المسيحيين، أي من المسلمين أو اليهودفي باريس ولندن وفيينا أو في برلين؟ فحتى يومنا هذا ما يزال الكثير من الأوروبيين يُصدمون لدى سماعهم صوت المؤذن في مدنهم"[1275].

4 آرثر دي جوبينو Arthur de GobineaŮ

و قال الأديب والدبلوماسي الفرنسي آرثر دي جوبينو Arthur de GobineaŮ(1816- 1882) -المشهور بأبحاثه حول ـ ذات النزعة العنصرية-تفاوت الأجناس:"إذا انفصلت العقيدة الدينية عن الضرورة السياسية، التي طالما تحدثت وعملت باسمها، فإننا لا نجد ديناً أكثر تسامحاً، بل يمكن أن يقال على وجه التقريب، أكثر بعداً عن الإكتراث للعقيدة الفردية من الإسلام. هذا التكوين الآلي قوي إلى حد أننا إذا استثنينا الحالات التي كان كيان الدولة الواقع في خطر يحمل الحكومات الإسلامية على اتخاذ كل الأساليب للوصول إلى توحيد العقيدة، فقد كان التسامح إلى أقصى حد هو القاعدة المستمدة من الأصول الإسلامية ... لايجوز أن نقف عند ألوان القسوة والعنف اللذين ارتُكبا في أية مناسبة. وإذا نظرنا إليها عن قرب لن نتردد في معرفة أنَّ أسبابها

[1274] نفسه 461- 462.

[1275] معلوف، أمين، الهويات القاتلة، بيروت 2000، ص54.

كانت سياسية محضة، أو راجعة إلى الأهواء البشرية، أو إلى المزاج المسيطر على الحاكم أو في الشعوب"[1276].

5 آرنولد توينبي Arnold Toynbee

ويقول آرنولد توينبي: "ثمة حالة نابهة الذكر لهذا التسامح المنشود، يفرضها نبي على أتباعه وهو في موضعه الجليل، فإنَّ محمداً قد أمر أتباعه بالتسامح الديني تجاه اليهود والمسيحيين الذين خضعوا سياسياً للحكم الإسلامي ... وليس أدل على روح التسامح التي بعثت الحياة في الإسلام منذ بدايته من أنَّ المسلمين قد طبقوا مبدأ التسامح الديني على أتباع زرادشت الذين خضعوا للحكم الإسلامي، وإن لم يقل بذلك الرسول الكريم نفسه"[1277].

كما قال: "أما بالنسبة لولايات الأمبراطوريتين الرومانية والساسانية المغزوة، فلم يكن الإختيار بين الإسلام أو القتل، ولكن بين الإسلام أو الجزية، وتلك سياسة مستنيرة، أجمعت الآراء على امتداحها، وطبقت تلك السياسة المستنيرة بعد ذلك بفترة طويلة الملكة إليزابيث الأولى العديمة الإكتراث بالمسائل الدينية"[1278].

بعد قليل سيصف توينبي الخلفاء الأمويين - باستثناء عمر بن عبد العزيز- بأنهم كانوا لا يكترثون بالدين، مفسراً بذلك تسامحهم[1279]، وقد رأينا دي جوبينو يعادل تماماً بين التسامح وبين عدم الأكتراث، وهذا يؤكد ما سبقت الإشارة إليه من أنَّ الغربيين يبررون التسامح بالشك.

6 إميل درمنغم Emile Dermenghem

وقال المستشرق الفرنسي إميل درمنغم Emile Dermenghem (1892- 1971): "لم يشرع الجهاد لهداية الناس بالسيف، ففي القرآن (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)"[1280].

وقال: "وما أكثر ما في القرآن والحديث من الأمر بالتسامح، وما أكثر عمل فاتحي الإسلام بذلك، ولم يرو التاريخ أنَّ المسلمين قتلوا شعباً، وما دخول الناس أفواجاً في الإسلام إلاَّ عن رغبة فيه. وهنا نذكر أن عمر بن الخطاب لما دخل القدس فاتحاً أمر بأن لاَ يمس النصارى بسوء، وبأن تترك لهم كنائسهم، وشمل البطرك بكل

[1276] آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص462. و قد ذكر غوبينو هذا في كتابه (أديان آسيا الوسطى و فلسفاتها) Les Religions et les Philosophies de l´Asie Centrale.

[1277] توينبي، آرنولد، مختصر دراسة التاريخ، القاهرة 1961، 42/3.

[1278] نفسه 355/2.

[1279] نفسه 2/ 355- 356.

[1280] درمنغم،إميل، حياة محمد، ص196.

رعاية، ورفض الصلاة في الكنيسة خوفاً من أن يتخذ المسلمون ذلك ذريعة لتحويلها إلى مسجد. وهنا نقول: ما أعظم الفرق بين دخول المسلمين القدس فاتحين، ودخول الصليبيين الذين ضربوا رقاب المسلمين، فسار فرسانهم في نهر من الدماء التي كانت من الغزارة بحيث بلغت الركب"[1281].

7 إغناتس غولدتسيهر Ignaz Goldzieher

ويقول إغناتس غولدتسيهر: "لا يمكن إنكار أنَّ الأوامر القديمة التي وُضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم، أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهي، كانت قائمة على روح التسامح وعدم التعصب، وأنَّ ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحاً دينياً في علاقات الحكومات الإسلامية ـ ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام في كتب الرحالة في القرن الثامن عشر ـ يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرية الدينية التي مُنحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية. وروح التسامح في الإسلام قديماً ـ تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً ـ كان لها أصلها في القرآن (لا إكراه في الدين)[1282]، وقد اعتمد على هذه الآية في بعض الوقائع في العصور المتأخرة لردَّ العقوبة الصارمة عن بعض هؤلاء الذين كانوا أُكرهوا على الإسلام، ثم عادوا إلى الكفر، وعُدّوا مرتدين عن الإسلام"[1283].

8 غوستاف لوبون Gustave Le Bon

وقال غوستاف لوبون Gustave Le Bon (1841- 1931):"وسيرى القارئ حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم، أنَّ القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن، فقد ترك العربُ المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لِما رأوا من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثله من سادتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل.

وقد أثبت التاريخ أنَّ الأديان لا تُفرض بالقوة، فلما قهر النصارى عرب الأندلس فضَّل هؤلاء القتل والطرد عن آخرهم على ترك الإسلام.ولم ينتشر القرآن بالسيف إذن، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخراً، كالترك والمغول".وعلَّق لوبون في الهامش قائلاً: رأينا من آي القرآن التي ذكرناها آنفاً أنَّ مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهود والنصرانية على الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته،

[1281] نفسه ص369- 370.
[1282] سورة البقرة 256.
[1283] غولدتسيهر، أغناتس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص54.

وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوروبا المرتابون أو المؤمنون القليلون الذين أنعموا النظر في تاريخ العرب، والعبارات الآتية التي أقتطفها من كتب الكثيرين منهم تثبت أنَّ رأينا في هذه المسألة ليس خاصاً بنا.

9 وليام روبرتسون William Robertson

قال روبرتسون Robertson في كتابه "تاريخ شارلكن"[1284]: : "إنَّ المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وإنهم مع امتشاقهم الحسام نشراً لدينهم تركوا مَن لم يرغبوا في هذا الدين أحراراً في التمسك بتعاليمهم الدينية".

10 ميشود Michaud

وقال ميشود Michaud في كتابه "تاريخ الحروب الصليبية" Histoiredes Croisades:"إنَّ القرآن الذي أمر بالجهاد، متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وقد أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحرم محمد قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات، ولم يمس عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح القدس، فذبح الصليبيون المسلمين وحرقوا اليهود بلا رحمة وقتما دخلوها".

11 لابي ميشو Lábbé Michou

وقال الراهب ميشو Lábbé Michou في كتابه "رحلة دينية في الشرق" Voyage religieux en Orient: "ومن المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح، الذي هو آية الإحسان بين الأمم، واحترام عقائد الآخرين، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة"[1285].

12 سيغريد هونكهSigrid Hunke

وفي "شمس العرب" كتبت سيغريد هونكه:"(لا إكراه في الدين) هذا ما أمر به القرآن الكريم، وبناء على ذلك فإن العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام. فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها، سُمح لهم جميعاً دون أي عائق يمنعهم، بممارسة شعائر دينهم. وترك المسلمون بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى ..، إنَّ السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجوا بأنفسهم في شؤون تلك الشعوب الداخلية. فبطريرك بيت المقدس

[1284]وهو وليام روبرتسون W. Robertson وزير الأديان والمؤرخ الأسكتلندي المشهور (1721- 1793) والمراد كتابه "تاريخ عهد شارل الخامس" History of the Reign of Charles Vسنة 1769 في 4 مجلدات. أنظر:
The works of Wm. Robertson, Oxford, London 1825, vol.3, P.132.

[1285]لوبون، غوستاف، حضارة العرب، القاهرة 2000، ص127-128.

يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريرك القسطنطينية عن العرب: إنهم يمتازن بالعدل، ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أي عنف"[1286].

13 آدم متز Adam Metz

وقال آدم متز Adam Metz (1869- 1917): "إنَّ أكبر فرق بين الإمبراطورية الإسلامية وبين أوروبا التي كانت كلها على المسيحية في العصور الوسطى، وجود عدد هائل من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين، وأولئك هم (أهل الذمة)، الذين كان وجودهم من أول الأمر حائلاً بين شعوب الإسلام وبين تكوين وحدة سياسية ... بل كان وجود النصارى بين المسلمين سبباً لظهور مبادئ التسامح التي ينادي بها المصلحون المحدثون .. ومظهر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها، والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم"[1287].

14 توماس كارلايل Thomas Carlyle

وأما توماس كارلايل Thomas Carlyle (1795- 1881) فقد قال: "إنَّ اتهامه (أي الرسول) بالتعويل على السيف في حمل الناس على الإستجابة لدعوته سخف غير مفهوم. إذا ليس مما يجوز في الفهم أن يَشهر رجل سيفه ليقتل به الناس أو يستجيبوا لدعوته، فإذا آمن به مَن يقدرون على حرب خصومه، فقد آمنوا به طائعين مصدقين، وتعرضوا للحرب من أعدائهم قبل أن يقدروا عليها"[1288].

15 جورج ويلز H. G. Wells

وكتب المؤرخ الإنجليزي المعروف هربرت جورج ويلز (1866-1946) H. G. Wells: وكانوا (المسلمون) في كل مكان يخيرون الناس بين أمور ثلاثة: فإما أن تدفع الجزية وإما أن تؤمن بالله الحق وتنضمّ إلينا وإما أن تقتل. فالتقوا بجيوش كثيرة، جيوش كبيرة ومنظمة ولكنها جيوش جوفاء لا روح فيها فهزموها. ولم يحدث في أي مكان أن قوبلوا بشيء إسمه المقاومة الشعبية، فإنّ سكان أراضي الري والزراعة الآهلة في أرض الجزيرة بالعراق، لم يكن ليعنيهم قلامة ظفر أيدفعون الضرائب إلى بيزنطة أو برسيبوليس

[1286] هونكه، سيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، بيروت 1981، ص364.
[1287] متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، بيروت 1967، ص75.
[1288] بطريق عباس العقاد، الأعمال الكاملة 5، حقائق الإسلام، ص213، وقارن ب: كارلايل، توماس، الأبطال، بيروت 1980، ص79.

Persepolis[1289]، أو المدينة (المنورة)، فإنّ فاصل الناس بين البلاط الفارسي وبين العرب كان العرب – أعني عرب السنين العظيمة – أنظف الطرفين وأطهرهما بشكل ظاهر، وكانوا أوسع رحمة وأكثر عدلا. وانضمّ العرب المسيحيون دون تردد إلى الغزاة، كذلك انضم إليهم كثير من اليهود[1290].

16 ألدو ميلي Aldo Mieli

وكتب المستشرق الإيطالي ألدو ميلي (1879-1950) Aldo Mieli: وأنا ألاحظ فقط أنّ السكان الساميين في سورية ومصر، الذين قاسوا كل صنوف الضغط والهوان – على الأخص بسبب الضرائب – من قبل الحكومات الأجنبية التابعة للدولة البيزنطية أو المملكة الساسانية، لم يستطيعوا أن يروا في العرب إلا محررين مخلصين، كما أنّ المسيحيين القائلين بوحدة الطبيعة (طبيعة المسيح) في الشرق إستطاعوا أن يعتمدوا على التسامح الإسلامي بعد أن كانوا يخشون روح الإضطهاد من قبل نصارى القسطنطينية[1291].

17 كلود كاهين Claude Cahen

وكتب المستشرق الفرنسي كلود كاهين: عشية الفتح العربي .. كان أغلب مسيحيي الشرق يعتبرون أنفسه مضطهدين ومضايقين من قبل الكنيسة الأرثوذكسية الرومانية البيزنطية، ولم يكن المانويون في إيران أقل تعرضا للإضطهاد والمضايقة من قبل الكهنة الزرادشتيين التابعين للسلالة الإمبراطورية الفارسية الساسانية، لقد جاء الفتح العربي فجعل من يمارس التضييق ومن يتعرض له على قدم المساواة ... ومن جهة أخرى كان هذا الوضع أحد العوامل التي سهلت بصورة غير عادية تحقق أغلب الفتوحات العربية. لقد كان إنتشار الإسلام في غالب الأحيان بمثابة تحرير لسكان البلاد التي وصل إليها ولم ينظر إليه قط بوصفه تهديدا لعقيدتهم[1292].

18 إدمون رباط

وكتب إدمون رباط (1904-1991) – المفكر المسيحي وأستاذ القانون اللبناني من أصل سوري - : ولا غرو أنّ السياسة التي اتبعها العرب المسلمون منذ أول فتوحاتهم قد أعدت تلك الجماهير في البلاد التي دانت لهم

[1289] لفظة يونانية تعني (مدينة الفرس) و تعرف في الفارسية باسم (تختِ جَمْشيد) و تقع على 60 كم الى الشمال الشرقي من مدينة شيراز، و كانت مركز حكم الأسرة الأخمينية التي حكمت من أواخر القرن السادس الى أواخر الرابع قبل الميلاد.

[1290] معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد, القاهرة1994، 806/3.

[1291] ميللي، آلدو، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، نقله عن الفرنسية عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى، الكويت 1962، ص 81.

[1292] كاهين، كلود، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، القاهرة 1995، 33-34.

إلى تقبل سلطانهم، وهي سياسة كانت أيضا فتحا بذاتها في عالم الفكر والدين. ومن المعلوم أنها إستندت إلى آيتين كريمتين، الواحدة التي تقضي أن (لا إكراه في الدين) والثانية أنّ على أهل الكتاب الذين يختارون البقاء على دينهم أن (يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون). فمن الممكن – وبدون مبالغة – القول بأنّ الفكرة التي أدت إلى انتجاع هذه السياسة الإنسانية (الليبرالية) – إذا جاز إستعمال هذا الإصطلاح العصري – إنما كانت إبتكارا عبقريا، وذلك أنه للمرة الأولى في التاريخ انطلقت دولة هي دينية في مبدئها ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها، ألا وهو نشر الإسلام من طريق الجهاد بأشكاله المختلفة، من عسكرية ومُثُلية وتبشيرية، إلى الإقرار في الوقت ذاته بأنّ من حق الشعو الخاضعة لسلطانهم أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد إكراه الرعايا على إعتناق دين ملوكهم، وحتى على الإنتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتديه هذا الدين، كما كان الأمر عليه في المملكتين العظميين اللتين كان يتألف منهما العالم القديم، وهو المبدأ بل القاعدة السياسية المعروفة بصيغتها اللا تينية Cuius regio, eius religio، هذه القاعدة التي لم تندثر في البلاد الغربية إلا بفضل الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وكان لابد لهذه السياسية الإسلامية المتحدرة عن القرآن من أن تسفر عن نتيجتين حاسمتين ما لبثت آثارهما ماثلة في الشعوب الغربية، وهما قيام الطوائف المسيحية على أساس النظام الطائفي من نحوٍ، ودخول سكان الأقطار التي فتحها العرب في دين الإسلام من نحوٍ آخر[1293].

19 هنري دي كاستريH. De Castries

قال الكونت هنري دي كاستري: وكان من وراء هذه المسالمة ولين المعاملة تقدم الإسلام حثيثا، وسهولة إستعلاء فاتحيه، لما سبقه من ظلم أكاسرة المملكة الشرقية التي بَغَضَها الناس وسئموا الحياة منها. هذا وإذا انتقلنا من الفتح الأول للإسلام إلى إستقرار حكومته إستقرارا منظما رأيناه أكثر محاسنة وأنعم ملمسا بين مسيحيي الشرق على الإطلاق .. ومع هذه المسالمة العظيمة من جانب المنتصر إلى المغلوب ضعفت الديانة النصرانية جدا ثم زالت بالمرة من إفريقيا... فلم يُكرَه أحد عليه (اُسلام) بالسيف ولا باللسان بل دخل القلوب عن شوق وإختيار[1294].

ويختم دي كاستري ببيان خطأ زعم إنتشار الإسلام بالعنف والقوة قائلا: بل الأقرب للصواب أن يقال إنّ كثرة مسالمة المسلمين ولين جانبهم كانا سببا في سقوط المملكة العربية[1295].

[1293] كساب، فكتور، من يحمي المسيحيين العرب، 102-103.

[1294] الإسلام خواطر و سوانح، ترجمة أحمد فتحي زغلول، القاهرة1911، 39-40.

[1295] نفسه، ص 48-49.

وفي الجملة، يبدو أنَّ خطة الإسلام في ترك الناس وما يدينون كانت من الصدق والوضوح بحيث لم يستطع حتى الشانئون المبغضون التشكيك فيها، إلاَّ على سبيل التهويس والتخليط، فها هو يولوج (أو إيولوخيو Eulogio) الراهب القرطبي المبغض للإسلام يقول - فيما ينقله حسين مؤنس-: "فكان من فكر العرب أن تظاهروا بأنهم لا يهتمون بدخول الناس في الإسلام، فتطلعت نفوس الناس إلى ذلك الإسلام، وودوا لو يتعرفون عليه، لعلهم يعرفون السبب في اختصاص العرب أنفسهم به وضنهم به على غيرهم! فما زالوا يفعلون ذلك ويسألون عن الإسلام، ويستفسروا حتى وجدوا أنفسهم مسلمين، دون أن يدروا. ولقد قال الراهب القبطي يوحنا النقيوس شيئاً من ذلك، وكان متأسفاً لأن العرب لم يلجأوا إلى القوة في فرض الإسلام، إذ لو أنهم فعلوا ذلك لزاد تمسك الأقباط بعقيدتهم على مذهب العناد وإباء كل ما يُفرض بالقوة، ولما وجد الإسلام هذا الطريق السهل الميسر إلى القلوب في مصر والأندلس"، ويستتلي مؤنس: "وإنك لتحاول أن تدرس كيف أسلم أقباط مصر، وكانوا من أشد الناس استمساكاً بعقيدتهم حتى لقد استشهدت في سبيلها منهم جماعات بعد جماعات على أيدي عتاة الرومان، من أمثال دقلديانوس، وطغاة الروم من أمثال قيرس(و هو المقوقس)، فلا تجد على تساؤلك جواباً، لأن التحول إلى الإسلام في هذين البلدين - مصر والأندلس- تمّ في هدوء وسكون: انسابت العقيدة في قلوب الناس كما ينساب الماء في أرض الزرع فتخضر وتزهر وتثمر بإذن ربها"[1296].

ولئن حال وجود الديانات الأخرى في الدولة المسلمة دون تحقيق وحدتها السياسية - كما لاحظ متز- فإن المؤرخ الشهير هيو كينيدي Hugh Kennedy لاحظ أنه بينما استغرق الفتح الإسلامي والإستقرار عقداً فإن اعتناق الغالبية - من أهل البلاد المفتوحة - للدين الإسلامي قد استغرق ثلاثمائة سنة، لقد كان عملية بطيئة استغرقت وقتاً طويلاً[1297].

[1296] مؤنس، حسين، الإسلام الفاتح، ص15- 16.

[1297] كينيدي، هيو، الفتوح العربية الكبرى، القاهرة 2008، ص22.

الفصل الثاني: الذمة و الجزية

المبحث الأول:المقاربة النظرية التأصيلية

ثاني ما يُعترض به على تقرير القرآن والسنة لحرية الإعتقاد معاملة غير المسلمين في المجتمع المسلم والمتمثلة في السماح لهم بالعيش ـ تحت سلطة المسلمين ـ وممارسة شعائرهم شريطة الدخول في ذمة المسلمين، ودفع الجزية لهم، فضلاً عن عدم مساواتهم بالمسلمين في كافة الحقوق، الأمر الذي يُعدون به أقرب الى ماصار يُعرف في عصرنا بمواطنين من الدرجة الثانية.

وتلافياً للمعالجة الأحادية المنظور التي يُقدمها كثيرٌ من الباحثين، فإنَ البحث سيعتمد مقاربتين اثنتين، الأولى نظرية تأصيلية، تهتدي بما قدمته النصوص المؤسسة ـ القرآن والسنة – كما بما قرَره أئمة الفقهاء، والثانية تاريخية تستهدي بوقائع التاريخ، التي تكشف عن مدى التطابق والاختلاف بين النظرية والتطبيق.

وسيجتزئُ البحثُ بتناول المسائل التي تمثل نقاط الاختلاف والاشتباه، دون سائر المسائل التي لا مدخلية لها في الإعتراض على تقرير مبدأ حرية الاعتقاد في الإسلام.

1 التعريف

1.1 تعريف الذمة

الذمة لغةً هي الأمانة والعهد. وأهل الذمة هم الذين عُقد لهم من طرف إمام المسلمين، أو من ينوب عنه[1298] عقد الذمة، الذي بموجبه يُقَرُون على دينهم بشرط بذل الجزية والتزام جريان (نفوذ) أحكام الإسلام[1299].

وقد وضّح محمد أبو زُهرة أنّ المراد بأحكام الإسلام التي يلتزمون جريانها عليهم أحكامه في المعاملات المالية وفي العقوبات، ولكن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، أما في العبادات وفي الأحوال الشخصية فيتركون الى دينهم[1300]. وقيدها محمد سليم العوا بكونها – أي الأحكام – في غير شؤونهم الدينية[1301].
أما محمد نجيب المطيعي فقال في تكملة المجموع شرح المهذب: ...والتزام أحكام الملة في حقوق الآدميين في العقود والمعاملات وغرامات المتلفات[1302].

[1298] في رأي الجمهور، وأجاز الحنفية ذلك لكل مسلم.
[1299] أنظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت 1986 7/ 121، وزيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت 1988، ص 20.

[1300] أبو زهرة، محمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ، ص195 وكذا له: العلاقات الدولية في الاسلام، القاهرة، بدون تاريخ ص62-63.
[1301] في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة 1989، ص255.
[1302] تكملة المطيعي للجموع 168/18.

وقد لفت ابن قيم الجوزية إلى أن أهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان، وأنَّ لفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء كلهم في الأصل، ولكن صار في إصطلاح كثير من الفقهاء (أهل الذمة) عبارة عمن يؤدي الجزية. وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة، وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله، إذ هم يقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله، بخلاف أهل الهدنة، فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم، سواء كان الصلح على مال أو غير مال، لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمة....وأما المُستأمن فهو الذي يقدم بلاد المسلمين من غير إستيطان لها، وهؤلاء أربعة أقسام: رسل، وتجار، ومستجيرون حتى يُعرض عليهم الإسلام والقرآن، فإن شاؤوا دخلوا فيه، وإن شاؤوا رجعوا إلى بلادهم، وطالبو حاجة من زيارة أو غيرها. وحكم هؤلاء ألا يهاجروا ولا يُقتلوا ولا تُؤخذ منهم الجزية[1303].

1.2 تعريف الجزية

وأما الجزية فقد اختلفت عباراتُ الفقهاءِ في تعريفها، تبعاً لإختلافهم في تكييفها- أي في طبيعتها وتعليلها- فعرّفها الحنفية والمالكية بأنها: اسم لما يؤخذ من أهل الذمة، فهو عام يشمل كل جزية سواء أكان موجبها القهر والغلبة وفتح الأرض عنوة، أو عقد الذمة الذي ينشأ بالتراضي.

وعرَّفها تقي الدين الحصني من الشافعية بأنها: المال المأخوذ بالتراضي لإسكاننا إياهم في ديارنا، أو لحقن دمائهم وذراريهم وأموالهم، أو لكفنا عن قتالهم.

أما الحنابلة فالجزية عندهم: مالٌ يؤخذ منهم على وجه الصغار، كل عام، بدلاً عن قتلهم وإقامتهم بدارنا[1304].

2 محل الذمة أي لمن يُعقد عقد الذمة؟

2.1 الآراء المختلفة في المسألة

اتفق الفقهاء على جواز عقد الذمة لأهل الكتاب والمجوس، واتفقوا على عدم جوازه للمرتد، واختلفوا فيما عدا ذلك، بين مضيق ومُوسِّع، فأشدهم تضييقاً الشافعية والحنابلة - في المشهور عندهم – والإباضية والظاهرية والإمامية وأبوثور، فقد منعوا من عقد الذمة لغير الكتابيين والمجوس، مستدلين بآية (فاقتلوا المشركين حيث

[1303] ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، بيروت 1983، 475/2-476.

[1304] الموسوعة الفقهية الكويتية 150/15 وبنحو تعريف الحنفية والمالكية عرفها المستشرف بيكر (C.H.Backe) كما في مادة جزية من دائرة المعارف الإسلامية، الشارقة 1998، 2971/10 وزيدان، ص116.

وجدتموهم)[1305] - قالوا هذا عامٌ – خص منه أهل الكتاب بالاية 29 من سورة التوبة، كما خص منه المجوس بقول النبي: سنوا لهم سنة أهل الكتاب[1306].

وأكثرهم توسعاً المالكية والثوري والأوزاعي وفقهاء الشام كسعيد بن عبد العزيز مفتي دمشق وعبد الرحمن بن يزيد بن جابر الشامي الداراني وظاهر مذهب الزيدية، فقد أجازوا عقد الذمة لكل كافر، لافرق بين كتابي وغيره، ولا بين وثني عربي وغير عربي.

وتوسط الحنفية والزيدية – وهي رواية عند المالكية ورواية عند أحمد - فأجازوا عقد الذمة لجميع الكفار إلا عبدة الأوثان من العرب، مستدلين بمفهوم الآية 29 من سورة التوبة وبأن رسول الله لم يقبل منهم الجزية[1307]. والعجب من محمد أبي زهرة وحكايته الإجماع - في تفسيره- على أن الجزية لا تفرض على مشركي العرب، لأنهم يخيرون بين القتل والإسلام، حتى لا يكون في بلاد العرب دينان، ثم عقب هذا بنسبته مشروعية فرض الجزية على كل مخالف من غير فرق بين وثني ومجوسي وكتابي إلى أبي حنيفة، وهو خطأ كما اتضح مما سبق (انظر زهرة التفاسير، القاهرة 1998،ص 3278).

هذا وقد رجح قول المالكية في تعميم جواز عقد الذمة لكل أصناف الكفار ابنُ القاسم من المالكية، قال: إذا رضيت الأمم كلها بالجزية رُضيت منهم، وبه أخذ أبو بكر بن العربي قال: والصحيح قبولها من كل أمة وفي كل حال، عند الدعاء اليها والإجابة بها[1308] وابن تيميه[1309] وتلميذه ابن القيم،والصنعاني صاحب سبل السلام[1310]، والشوكاني[1311]، وكثيرون من المعاصرين.

ويُجاب عما أستدلَ به المانعون من وجوب قتال المشركين بنص الآية 5 من سورة التوبة وإنها لم تذكر جزية، بأنَ آية الجزية نزلت في تبوك في السنة التاسعة و ذلك بعد فتح مكة ودخول العرب في الإسلام ، حتى لم يبق بأرض العرب مشرك، فلم تؤخذ منهم الجزية لعدم من يؤخذ منه، لا لأنهم ليسوا من أهلها – على حد تعبير ابن القيم - بدليل أن الرسول لما نزلت آية الجزية أخذها من أهل الكتاب، كما أخذها من المجوس الذين

[1305] التوبة 5.
[1306] أخرجه مالك في الموطا من حديث عبد الرحمن بن عوف 278/1، والشافعي في مسنه برقم 1008.
[1307] الموسوعة الفقهية الكويتية 122/7-123 و167/15-173، المغني لإبن قدامة، الرياض 1997م،203/13-209، وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت 1989، 665/1-666،وزيدان، أحكام الذميين 22-24،والشوكاني،نيل الأوطار، بيروت، بدون تاريخ 57/8-58، والزحيلي ن آثار الحرب 712-715.
[1308] انظر: أحكام القرآن، بيروت 2003، 477/2- 479.
[1309] رسالته في القتال ص 148-183.
[1310] سبل السلام،82/4-83.
[1311] السيل الجرار، 4/ 570-571.

يرى ابن القيم أنهم ليسوا أهل كتاب، ولايصح أنه كان لهم كتاب ورُفع، ولافرق بين عبّاد النار وعبّاد الأصنام، بل أهل الأوثان أقرب حالاً من عباد النار، وكان فيهم من التمسك بدين إبراهيم مالم يكن في عباد النار[1312]. ويدلّ على ما ذَكر أن النبي لم يأخذ الجزية من يهود المدينة حين قدم المدينة، ولا من يهود خيبر، لأنه صالحهم قبل نزول آية الجزية، وفي هذا جواب عن دعوى يهود خيبر أنَّ النبي خصَّهم من جملة اليهود بوضع الجزية عنهم، وقد زوّروا كتاباً في هذا المعنى، ووضعوا فيه شهادة سعد بن معاذ ومعاوية بن أبي سفيان[1313].

وأما استدلال المانعين بمفهوم آية الجزية - 29 من سورة التوبة- ومفهومها أنَّ الجزية لا تُؤخذ من غير الكتابيين، فهو استدلال بالمفهوم وهو هنا مفهوم الصفة، وفيه الخلاف المعروف في أصول الفقه، فيبقى أن الآية ساكتة عن حكم أخذ الجزية من غير الكتابيين، وقد أتى حديث بريدة في صحيح مسلم- وسنعرض له بعد قليل - بجواز أخذها من كل مشرك[1314].

وقد ذهب القرطبي أن آية الجزية من التوبة عامة في قتال جميع الكفار لاصفاقهم على هذا الوصف – أي الكفر بالله و اليوم الآخر- و قد خص الله أهل الكتاب بالذكر إكراما لكتابهم و لكونهم عالمين بالتوحيد والرسل والشرائع والملل ..ثم جعل للقتال غاية و هي إعطاء الجزية بدلا عن القتل[1315].

كما استدلَّ الموسعون بقبول الرسول الجزية من مجوس هجر- كما رواه البخاري في صحيحه (برقم 3157)، وهم مشركون عُبّاد نار ولم يصح أن لهم كتاباً سماوياً، فدلَّ على جواز عقد الذمة لكل كافر ومشرك، كما استدلوا بما جرى عليه قادة الجيوش الإسلامية من تخيير من كانوا يقاتلونهم – دون تمييز بين أهل دين وآخر- بين الإسلام أو الجزية أو السيف . وبما ثبت من أن النبي صالَحَ أُكيدرَ دَومة الجندل على الجزية أيام غزوة تبوك، وهو ملك عربي لا عجمي، ولما أرسل معاذ بن جبل الى اليمن أمره أن يأخذ الجزية منهم إذا رضوا بها ولم يفرق بين عربي وغير عربي، ولا بين يهودي وغير يهودي.

و احتجواأيضا بحديث بريدة، قال: كان رسول الله إذا أمّر أميرا على جيش أو سريَّة، أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله، و من معه من المسلمين خيرا، ثم قال: أغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله. أغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث

[1312] ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، بيروت 3،153/1979-157.

[1313] راجع أحكام أهل الذمةلابن القيم 7/1-9 حيث بيَّن زيف واختلاق هذا الكتاب من عشرة أوجه.

[1314] انظر الصنعاني، سبل السلام، بيروت 1992م،82/4-83.

[1315] القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، بدون تاريخ، ج8\109-110.

خصال أو خِلال، فأيتهن ما أجابوك إليها فاقبل منهم و كفَّ عنهم –و ذكر الإسلام والتحول إلى المدينة - ثم قال: فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم و كفَّ عنهم. فإن هم أبوا فاستعن بالله و قاتلهم[1316].

قال ابن القيم: الجزية تؤخذ من كل كافر، هذا ظاهر هذا الحديث، و لم يستثنِ منه كافرا من كافر، و لا يقال: هذا مخصوص بأهل الكتاب خاصة، فإن اللفظ يأبى اختصاصهم بأهل الكتاب، و أيضا فسرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجيوشه أكثر ما كانت تقاتل عبدة الأوثان من العرب. ولا يقال: إنّ القرآن يدل على اختصاصها بأهل الكتاب، فإنّ الله سبحانه أمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، والنبي أمر بقتال المشركين حتى يعطوا الجزية، فيؤخذ من أهل الكتاب بالقرآن، ومن عموم الكفار بالسنة[1317].

لكن يلاحظ أن ثمة تعارضا بين ظاهر الحديث وبين ما سبق تقريره وتأكيده من دخول عرب الجزيرة من المشركين في الاسلام من عند آخرهم بعد فتح مكة في السنة الثامنة وقبل تبوك في السنة التاسعة، زمن نزول آية الجزية، بمعنى أنّ الجزية لما شرعت كان مشركوا العرب قد أسلموا كلهم، فكيف يأمر النبي أمراء جيوشه بقتال المشركين ولا مشركين؟ فإن قيل: كان هذا قبلا، أي قبل دخولهم في الإسلام قيل: لم تكن الجزية حينئذ قد شُرِّعت! و قد تفطَّن عبد الكريم زيدان إلى وجه الاعتراض على الحديث فتخلّص منه بالقول – ربما متابعة منه للصنعاني[1318] -: وهذا الحديث كان بعد نزول آية الجزية فيشمل بعمومه جميع أصناف غير المسلمين[1319] لكنه لم يتفطن إلى أنّ مشركي جزيرة العرب دخلوا الإسلام من عند آخرهم بعد فتح مكة، وقبل تشريع الجزية. كما أنّ أمر من أسلم بالهجرة يؤكد أن الحديث كان قبل الفتح فقد صح: لا هجرة بعد الفتح. يبقى احتمال ليس قويا، و هو أن يكون النبي قال ذلك بصيغة عامة، بحيث يدخل في قوله كل من ليس مسلما، من يهودي و نصراني كما من وثني مشرك، و بحيث يعم مشركي العرب وغير العرب، أو بحيث يعم المشركين الوثنيين دون أهل الكتاب، لكن من غير فرق بين وثني عربي وغير عربي، و يضعفه أنّ السيرة لا تسجل لنا وقائع سرايا أرسلها النبي بعد تشريع الجزية إلى مشركين وثنيين، كما يضعفه أنّ صيغة الخبر تفيد تكرر وصية النبي هذه بحيث تشبه السنة المتبعة: كان رسول الله إذا أمّر أميرا على جيش أو سرية أوصاه ... لكن هناك احتمال أن يكون بداية تشريع الجزية قد ثبت بالسُنة قبل نزول القرآن به، فقد ثبت في الصحيح فرض الجزية على أهل تيماء – والتي كان فتحها بعد خيبر وقبل فتح مكة - فقد روى الواقدي في مغازيه: فلما بلغ يهود تيماء ما وطئ به رسول الله خيبر وفدك ووادي القرى، صالحوا رسول الله على الجزية وأقاموا بأيديهم

[1316] أخرجه أحمد و مسلم، و أبو داود الترمذي و ابن ماجه. أنظر: جامع الأصول،589/2، و ارواء الغليل للألباني، 86/5.

[1317] أحكام أهل الذمة 1\6.

[1318] انظر سبل السلام 4\83.

[1319] زيدان،25.

أموالهم[1320]. وقد نقله ابن كثير في تاريخه معتمدا إياه، إذ لم يتعقبه بشيء[1321]، وقد ذهب محمد عزة دروزة إلى أن الجزية فرضت قبل نزول آيتها استهداءً منه بالسيرة وغزوات الرسول[1322]. فإن ثبت هذا زال الإشكال عن حديث بريدة، لكن يعود فيدور على تجويز أخذ الجزية من مشركي العرب.

2.2 المعاصرون المجوزون لعقد الذمة لكل الكفار

ومن المعاصرين الذين رجحوا هذا الرأي الموسّع في عقد الذمة لكل أصناف الكفار دونما تفريق عبد الكريم زيدان[1323]، والسيد سابق[1324]، ووهبة الزحيلي[1325]، ويوسف القرضاوي[1326]، ومحمد رواس قلعه جي[1327]، ومحمد خير هيكل[1328]، وعبد المنعم أحمد بركة[1329] – المستشار، نائب رئيس محكمة النقض - وحسن أيوب[1330]، ومحمد رشيد رضا الذي رغم ذهابه إلى أنّ سياسة الاسلام في مشركي العرب أن يكونوا مسلمين وأن تخلص جزيرة العرب للإسلام، فقد قال: ومع هذا لم يكرههم على الإسلام إكراهاً وقبل من بعضهم الجزية[1331]. ومنهم أحمد الحوفي[1332]، ومحمد عزة دروزة[1333]، ومحمد الخضر حسين فيما يُفهم من صنيعه في عرض الآراء[1334].

3 شروط من تُفرض عليهم الجزية

هناك جملة شروط اشترطها الفقهاء فيمن تُفرض عليه الجزية من أهل الذمة، وقع الاختلاف في بعضها وهي:

[1320] الواقدي، المغازي، بيروت 1984، ص711.

[1321] البداية و النهاية وانظر: أبو زهرة، محمد خاتم النبيين، القاهرة، بدون تاريخ، 3\822-824.

[1322] راجع التفسير الحديث لدروزة، بيروت 1963، 12\111.

[1323] انظر أطروحة للدكتوراه المقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة 1962 بعنوان أحكام الذميين المستأمنين في دار الإسلام، بيروت 1988 ص24-26.

[1324] انظر: فقه السنة، بيروت 1983، 2\665.

[1325] آثار الحرب، دمشق 1998، ص725.

[1326] انظر: فقه الجهاد، 2\799-804.

[1327] الموسوعة الفقهية الميسرة، بيروت 2000، 1\912.

[1328] الجهاد والقتال في الساسة الشرعية، 3\1464.

[1329] في رسالته للدكتوراه: الإسلام و المساواة بين المسلمين و غير المسلمين، الاسكندرية 1990، ص93.

[1330] انظر: كتاب فقه الجهاد في الاسلام، القاهرة 2002، ص110-111.

[1331] انظر فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، سنة 2005، ص1874-1875.

[1332] انظر مجلة : منبر الإسلام، السنة العشرون جمادي الأولى 1382، العدد 5،ص33.

[1333] الجهاد في سبيل الله، ص83.

[1334] موسوعة الأعمال الكاملة، مجلد 5، ص 2407-2408.

أ- **البلوغ**: وهو محل اتفاق بينهم، قال ابن قدامة: لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في هذا[1335].

ب- **العقل**: وحكى القرطبي الإجماع عليه[1336]، ولكن النووي ذكر وجهاً ضعيفاً للشافعية في المجنون لأنه كالمريض والهَرم وعلَّقَ عليه بالقول: وليس بشئ[1337].

ت- **الذكورة**: وجمهور الفقهاء على أنّ الجزية لا تُضرب على نساء أهل الذمة، إذ لسن أهلاً للقتال كالصبيان[1338].

ث- **الحرية**: وجمهورهم على أنها لا تؤخذ من عبيد أهل الذمة، وذهب احمد في رواية عنه الى أنّ العبد إذا كان مملوكاً لسيد كافر تؤخذ الجزية من سيده الكافر[1339].

ج- **ألا يكون من الرهبان المنقطعين للعبادة في الصوامع** الذين لا يخالطون الناس في معايشهم ومساكنهم ولا يشاركونهم في الرأي والمشورة والمكائد الحربية، فذهب أبو حنيفة في رواية القدوري، ومالك والشافعي في أحد قوليه، وأحمد في رواية إلى أنه لا جزية عليهم، سواء أكانوا قادرين على العمل أم غير قادرين، وذهب أبو حنيفة في رواية نقلها عنه محمد بن الحسن، وهو قول أبي يوسف، وأحمد في رواية الى أن الجزية تُفرض على الراهب اذا كان معتملاً (قادراً على العمل)، وذهب الشافعي في القول المعمول به عند الشافعية وأبو ثور الى أن الجزية تجب عليهم سواء أكانوا قادرين على العمل أم غير قادرين، موسرين أم فقراء[1340].

ح- **الفلاحون الذين لا يقاتلون والحراثون**: قال ابن القيم: وظاهر كلام أحمد أنه لا جزية عليهم، فإنه قال: مَن أطبق بابه على نفسه ولم يقاتل لم يُقتل، ولا جزية عليه، وقال في (المغني) : "فأما الفلّاح الذي لا يقاتل فينبغي ألا يُقتل، لما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: إتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم في الحرب. وقال الأوزاعي: لا يّقتل الحراث إذا عُلم أنه ليس من المقاتلة، وقال الشافعي :يّقتل إلا أن يؤدي الجزية، لدخوله في عموم المشركين. وأما قول عمر فإنّ أصحاب النبي لم يقتلوهم حين فتحوا البلاد، لأنهم لا يّقاتلون، فأشبهوا الشيوخ والرهبان". انتهى كلامه. وظاهره أن لا جزية عليهم[1341].

[1335] المغني 216/13.

[1336] الجامع لأحكام القرآن 112/8، والمغني 216/13.

[1337] روضة الطالبين 299/10.

[1338] المغني 216/13.

[1339] المغني 13/ 220.

[1340] الموسوعة الفقهية الكويتية 179/15-180، وأحكام أهل الذمة لإبن القيم 1/ 49-50، والمغني 13/ 221.

[1341] أحكام أهل الذمة لإبن القيم 51/1.

خ- **السلامة من العاهات المزمنة**: إذا أُصيب المطالب بالجزية بعاهة مزمنة، كالمرض أو العمى أو الكبر المقعد عن العمل والقتال، فهل تؤخذ منه الجزية أم لا؟ ظاهر الرواية عند الحنفية ومذهب أحمد والشافعي في أحد قوليه: لا تؤخذ منهم، ولو كانوا موسرين، والعلة هي ذاتها التي عللوا بها عدم أخذ الجزية من الرهبان وهي كونهم ليسوا من أهل المقاتلة.

وذهب المالكية، وأبو يوسف إلى أنها تؤخذ من الزمنى والعميان والشيوخ الكبار إذا كان لهم مال، ومذهب أبي ثور أنها تؤخذ منهم ولو كانوا غير موسورين[1342].

د- **القدرة المالية**: اتفقوا على أنّ الجزية تفرض على الفقير المعتمل، وهو القادر على العمل، واختلفوا في الفقير غير المعتمل، فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعي في قول غير مشهور له، والحنابلة إلى إنها لاتفرض عليه، لأنّ الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وذهب الشافعية وأبو ثور إلى أنها تُفرض على الفقير غير المعتمل، لكن تكون ديناً في ذمته حتى يوسر، فإذا أيسر طولب بما عليه من جزية[1343].

وقد علق ابن رشد على اختلافهم في مسائل المجنون والمقعد والشيخ الكبير والرهبان والفقراء بالقول: وكل هذه مسائل اجتهادية، ليس فيها توثيق شرعي، وسبب اختلافهم مبني على: هل يُقتلون أم لا – أعني هؤلاء الأصناف -؟[1344].

4 مقدار الجزية

من الفقهاء من جعل لها حدّين: أدنى لا تنزل عنه، وأعلى لا تزيد عليه، فمالك ذهب الى أن الواجب فيها ما فرضه عمر بن الخطاب: أربعة دنانير على أهل الذهب، وأربعون درهماً على أهل الورق (الفضة)، ومع ذلك أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام، لا يزيد على ذلك ولا ينقص منه، وذهب أحمد: دينار، أو عدله معافر (وهي برود يمنية منسوبة الى قبيلة معافر) لا يزاد على ذلك ولا ينقص منه. وقال أبو حنيفة وأصحابه: إثنا عشر درهماً وأربعة وعشرون درهماً وثمانية وأربعون، لا ينقص الفقير من إثني عشر درهماً ولا يزاد الغني على ثمانية وأربعين، والوسط أربعة وعشرون درهما.

أما الشافعي فقال: أقله محدود، وهو دينار، وأكثره غير محدود أي فيزاد فيها ولا ينقص عن دينار، وذلك بحسب ما يُصالحون عليه. وقال قوم: لاتوثيق في ذلك، وذلك مصروف الى اجتهاد الإمام، وبه قال الثوري.

[1342] المغني 219/13، الموسوعة الفقهية الكويتية 181/15-182، وأحكام ابن القيم 49/1.
[1343] المغني 219/13 والموسوعة الفقهية الكويتية 178/15-179، واحكام أهل الذمة لإبن القيم 48/1-49.
[1344] بداية المجتهد 691/1.

وسبب اختلافهم اختلاف الأخبار عن رسول الله وعن أصحابه في ذلك، فمن حمل هذه الأخبار على التخيير قال: لا حدّ في ذلك، قال ابن رشد: وهو الأظهر[1345].

5 مصارف الجزية

إتفق الفقهاء على أن الجزية تُصرف في مصارف الفيء، حتى رأى كثير منهم أن اسم الفيء في آية الفيء[1346] شامل للجزية، ويُصرف الفيء في مصالح المسلمين العامة ومرافق الدولة، كمرتبات الجند، وتحصين الحدود، وبناء الجسور والقناطر وإصلاح الأنهار التي لامالك لها، ومرتبات الموظفين الحكوميين كالوزراء والقضاة والمدرسين والمفتين والعمال، بل منها النفقات الخاصة برئيس الدولة.

قال محمد أبو زهرة: وتصرف على المرافق العامة للدولة الإسلامية، وتصرف في معونة من يحتاج من غير المسلمين، ولا يأخذ المحتاجون من المسلمين شيئاً منها، بل يأخذون من الزكوات والكفارات والنذور. ولها بيت مال قائم بذاته، ويسمى بيت مال الخراج والجزية، ومن بيت المال هذا تجرى الوظائف على الفقراء والعاجزين من أهل الذمة بأن تكون لهم مرتبات منها، كما فعل الإمام عمر، وكما كان يفعل من بعده[1347].

6 مُسقطات الجزية

6.1 آراء مختلفة

ذكر الفقهاء جملة أمور تسقط بها الجزية عمن تجب عليه وهي:

أ- **الإسلام**: فمن أسلم سقطت عنه الجزية ولا يُطالب بها فيما يستقبل من الزمان، وجمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة على سقوطها عنه سواء أسلم في أثناء الحول أو بعده، ولو اجتمعت عليه جزية سنين. أما الشافعية وأبو يوسف من الحنفية فذهبوا إلى أنها لا تسقط عنه إذا أسلم بعد انتهاء الحول، بخلاف ما إذا أسلم في أثنائه.

[1345] انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 691/1-692 والموسوعة الفقهية الكويتية 183/15-187، والمغني لإبن قدامة 13/ 209-212، وأحكام أهل الذمة لإبن القيم 32/3-34.

[1346] سورة الأنفال 41 .

[1347] الموسوعة الفقهية الكويتية 15/ 207، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 695/1، المجتمع الاسلامي في ظل الإسلام لإبي زهرة ص197-198 والعلاقات الدولية له ص65 والموسوعة الفقهية الميسرة لمحمد رواس قلعه جي 1/ 633 والتشريع الاسلامي لغير المسلمين لعبد الله مصطفى المراغي، القاهرة، بدون تاريخ، ص37.

ب- **الموت**: ذهب الحنفية والمالكية الى إنها تسقط بالموت مطلقاً، سواء أحصل الموت في أثناء الحول أم بعد انتهائه. وذهب الشافعية والحنابلة الى أنها لا تسقط بالموت إذا حصل بعد انتهاء الحول، بل تؤخذ من التركة كسائر الديون. وفي قول آخر عندهم تسقط.

ت- **إجتماع جزية سنتين فأكثر**: ذهب أبو حنيفة إلى أنه اذا مضت على الجزية سنة ودخلت ثانية فإنّ الجزى تتداخل، فتسقط جزى السنوات الماضية، ويُطالب بجزية السنة الحالية، وذهب جمهور الفقهاء الى عدم التداخل.

ث- **طروء الإعسار**: ذهب الحنفية والمالكية إلى أنّ الجزية تسقط عن الذمي بالإعسار الطارئ، سواء أطرأ عليه في أثناء الحول أم بعد انتهائه، وبشرط أن يكون قد أعسر أكثر الحول، وذهب الحنابلة إلى أنها تسقط عن الذمي بالإعسار في أثناء الحول بخلاف ما إذا كان بعد انتهاء الحول، والمذهب عند الشافعية أنها لا تسقط عن الذمي بالإعسار الطارئ لأنهم لا يعتبرون الإعسار مانعاً من وجوب الجزية ابتداءً.

ج- **الترهب والانعزال عن الناس**: إذا ترهب الذمي بعد عقد الذمة فانعزل عن الناس وانقطع للعبادة في الأديرة والصوامع، فالحنفية وابن القاسم من المالكية على أنها تسقط، لإنه مانع من وجوب الجزية ابتداءً، فتسقط عنه مطلقاً ولو عن سنين. وذهب الشافعية إلى أنها لا تسقط بالترهب الطارئ، لأنه لا يعتبر مانعاً من وجوبها ابتداءً، أما الحنابلة فعلى أن الترهب الطارئ لا يسقطها إذا وقع بعد انتهاء الحول بخلاف وقوعها في أثنائه.

ح- **الجنون**: إذا جُنّ الذمي بعد التزامه الجزية، فالحنفية والمالكية وهو قول للشافعية على أنها تسقط بالجنون الطارئ إذا استمر أكثر العام، لأنه يمنع وجوبها ابتداءً.

خ- **العمى والزمانة والشيخوخة**: ذهب الحنفية إلى أن الجزية تسقط بهذه العاهات، سواء أصيب بها أثناء الحول أم بعد انتهائه، بشرط أن تكون إصابته بإحدى هذه العاهات أكثر السنة. ويقابله مذهب الشافعية، أما المالكية، فذهبوا إلى أنها لا تسقط إلا إذا كان فقيراً غير قادر على أدائها. وفرّق الحنابلة بين إصابته بها في أثناء الحول فأسقطوها بها، وبين إصابته بها بعد انتهاء الحول فلم يسقطوها.

د- **عدم حماية أهل الذمة**: صرَّحَ الشافعية بسقوط الجزية عن الذميين إذا لم تتمكن الدولة المسلمة من حمايتهم واستنقاذ أسراهم واسترجاع ما أخذ من أموالهم، لأنهم بذلوا الجزية لذلك. كما لاتجب الأجرة إذا لم يوجد التمكين من المنفعة. ولما علم أبو عبيدة بن الجراح بأن الروم يحتشدون لمقابلة المسلمين في الشام، كتب إلى نوابه على مدن الشام: أن ردوا الجزية على من أخذتموها منه، وأن يقولوا لهم:

إنا لا نقدر على منعكم وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشروط، ما كتبنا بيننا وبينكم، إن نصرنا الله عليهم. وليس لغير الشافعية تصريح بحكم المسألة[1348].

ذ- **إشتراك الذمي في القتال مع المسلمين**: لبعض قدامى الفقهاء تصريح بعدم سقوط الجزية عن الذمي إذا اشترك مع المسلمين في قتال عدوهم، للمنع من الإستعانة بغير المسلم في الجهاد، ولأنه تغيير للشرع، ولأن الشرع جعل سبيل النصرة في حق الذمي المال دون النفس[1349]. وقد ذهب الماوردي إلى أنّ للإمام أن يسقط عن أهل الحرب تعشير أموالهم بحادث اقتضاه نظره من جدب أو قحط أو لخوف من قوة تجددت لهم، ولو رأى إسقاط الجزية عنهم لم يجز إسقاطها، لأنّ الجزية نص والعشر اجتهاد[1350]. لكن بعض المعاصرين صرّح بسقوطها عنهم في هذه الحالة، منهم عبد الكريم زيدان، الذي رأى أنّ الجزية بدل عن الحماية، فإذا ساهم الذميون في الدفاع عن دار الإسلام فقد قاموا بالأصل الذي من أجله وجبت عليهم الجزية. وسيأتي لاحقاً عرض نماذج ـ تعود إلى عهد الصحابة ـ من إسقاط الجزية عمن شارك من الذميين إلى جانب المسلمين في القتال.

6.2 المعاصرون القائلون بإسقاط الجزية عمن شارك في الدفاع

ولعل شبلي النعماني ـ من شبه القارة الهندية ـ كان له فضل السبق بين المعاصرين إلى طرح هذه المسألة بتوسع والاستشهاد فيها بالوقائع التاريخية العديدة من زمن الصحابة، إذ أنه أورد كل الوقائع التي أوردها عبد الكريم زيدان، فالظاهر أن زيدان إستفادها منه دون أن يشير إلى ذلك، وقد صَّرح النعماني بوضوح واثق أنّ الذميين إذا لم يشترطوا علينا المنعة – أي أن نمنعهم ونحميهم – أو شاركونا في الذب عن حريم الملك، لا يطالبون بالجزية أصلاً[1351]، وقد تابعه على اجتهاده ه هذا محمد رشيد رضا – صاحب المنار- متخذاً من أدلته عمدةً له في فتواه بجواز وضع الجزية عمن قاتل معنا من الذميين – مبرراً ما قضى به الدستور العثماني تجنيد جميع العثمانيين بغض النظر عن أديانهم – أو عن من لم يشترط علينا منهم حمايته[1352]. وبهذا يضح اجتهاد جديد للنعماني تابعه فيه رضا، وهو أنّ الجزية لا تُلزم أصلاً مَن لم يشترط علينا حمايته من غير المسلمين، لكن هل يستحقُ سائر حقوق الذمي – مقابل قيامه بواجباته ـ ؟ مسألة تحتاج الى بحث.

[1348] انظر في كل ماسبق : الموسوعة الفقهية الكويتية 15/199-206.

[1349] أنظر الموسوعة الفقهية الكويتية 15/206-207، وابن النجار الدمياطي، ياسر بن أحمد، أحكام أهل الذمة، دار التقوى، 2012، 59-64.

[1350] الماوردي، الحاوي الكبير 18/398.

[1351] انظر بحثه المعنون: الجزية والإسلام، مجلة المنار، القاهرة 1327 هجري المجلد 1، عدد 45 ص 872-873 و 875.

[1352] انظر مجلة المنار المجلد 12، عدد 6 ص 433-434.

وممن قال بسقوط الجزية عن من شارك في الدفاع عن الوطن محمد رواس قلعة جي[1353]، ويوسف القرضاوي[1354]، وأحمد شلبي[1355]، ومحمد سليم العوا[1356]، ونجيب الأرمنازي[1357]، ومحمد سلام مدكور[1358]، ووهبة الزحيلي[1359]، وعبد المنعم أحمد بركة[1360]، ومحمد شوقي الفنجري[1361]، وعمر بن عبد العزيز قرشي[1362]، وفيصل مولوي[1363]، ومصطفى السباعي[1364]، وظافر القاسمي[1365]، وفهمي هويدي[1366]، ومنهم عبد العزيز كامل[1367]، وعلي علي منصور[1368]، ومحمد عمارة[1369].

7 ماالمرادُ بالصَّغار؟

قيدت الآيةُ التاسعةُ والعشرون من سورة التوبة إعطاء الجزية بقيدين: بكونه عن يد، وبالصغار، وهما حالان. فذهب نفر من العلماء إلى تفسيرهما بالإذلال والمهانة، وذكروا صوراً وكيفيات تُحقق الإذلال المقصود، فما نصيب هذا التفسير من الصحة، وما مدى إتفاق العلماء عليه؟

ليس من الصعب أن نقع على غير واحد من المفسرين الذين اتجهوا في تفسير الآية إلى تأكيد أنّ إذلال الذمي وإهانته لدى إعطائه الجزية هو المقصود من الآية، وقد روى الطبري في تفسيره للآية 61 من سورة البقرة (.... وضربت عليهم الذلة والمسكنة) عن الحسن وقتادة في قوله: (وضربت عليهم الذلة)، قالا: يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون. وفي تفسير الاية 114 من البقرة (...لهم في الدنيا خزي) روى عن قتادة قال:

1353 انظر الموسوعة الفقهية الميسرة 633/1.
1354 فقه الجهاد 816/2، وغير المسلمين والمجتمع الاسلامي، بيروت 1985، ص55.
1355 المجتمع الاسلامي، القاهرة، 1986، ص160.
1356 الفقه الاسلامي في طريق التجديد، بيروت 1998، ص75.
1357 الشرع الدولي في الاسلام، بيروت 1990 ص171-172.
1358 المدخل للفقه الاسلامي، القاهرة 1996، هامش ص 43.
1359 موسوعة الفقه الاسلامي والقضايا المعاصرة، دمشق 7،2012/687-688.
1360 الاسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الاسلامي وفي العصر الحديث، ص313-318.
1361 كيف نحكم بالاسلام في دولة عصرية، القاهرة 1990، ص89.
1362 سماحة الاسلام، الرياض، المنصورة، 2006، ص279.
1363 الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، بيروت 1987، ص79.
1364 هذا هو الاسلام، بيروت 2010،ج42/1-45.
1365 الجهاد، ص 541.
1366 مواطنون لا ذميون، القاهرة 1999، ص136 وص 144.
1367 انظر بحثه المعنون: حقوق الانسان في الاسلامن والمنشور في كتاب: معاملة غير المسلمين في الاسلام، الصادر عن المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية بعمان الأردن 1،1989/94.
1368 انظر مقالته المعنونة: خواطر مستشار: الجزية في الاسلام ووظيفتها، مجلة منبر الاسلام، السنة الحادية والعشرون، محرم 1383، العدد 1،ص60.
1369 انظر كتابيه: الاسلام والأقليات، القاهرة 2003، 15-16، هذا هو الاسلام (2)، القاهرة 2005، 68-70.

يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون. فأما الحال (عن يد) فقد فُسرت بمعانٍ كثيرة مختلفة بلغ بها ابنُ العربي خمسة عشر[1370]: عن قهر وذل، من يده ولا يبعث بها مع غيره، نقداً لا نسيئة، وهذه كلها وجوه في تفسير اليد على إنها يد المُعطي، وقيل: بل هي يد المسلم الآخذ، وفُسرت بإعطاء الجزية إعطاءً ناشئاً عن قهر يد قاهرة ومستولية عليهم وهي يد المسلمين، أو حتى يعطوا الجزية إعطاءً ناشئاً عن يد أي عن إنعام عليهم، لأنَّ قبول الجزية منهم وترك وترك أرواحهم نعمة عُظمى تُسدى إليهم[1371]، ومن العلماء من فسَّر (عن يد) على أنها يد المعطي بمعنى عن قدرة على الأداء، وردّهُ ابن القيم بأنَّ الحكم صحيح، وحمل الآية عليه باطل، ولم يفسر به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة، وإنما هو من حذاقة المتأخرين[1372]. وأما القيد الثاني (وهم صاغرون) وهو في موضع النصب على الحالية، فقال عكرمة: أن يدفعها قائم والآخذ جالساً، وقالت طائفة: أن يأتي بنفسه ماشياً لا راكباً ويُطال وقوفه عند إتيانه بها، ويُجرُّ عند الموضع الذي تُؤخذ منه بالعنف، ثم تُجَرُّ يَدُهُ ويُمتَهَن، بل قال الكلبي: إذا أعطى يُصفع في قفاه! وعقّب ابن القيم بالقول: وهذا كله مما لا دليل عليه، ولا هو مُقتضى الآية، ولا نُقِلَ عن رسول الله ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك، والصوابُ في الآية أنَّ الصَغار هو التزامهم لجريان أحكام الملة عليهم، وإعطاء الجزية[1373]. وللحق، فإنه رغم إحتفاء صبحي الصالح الزائد برأي ابن القيم هذا في تفسير الصَغار بإجراء أحكام الملة على الذمي[1374]، إلاّ أنَّ ابن القيم أبطلَ ما في مذهبه هذا من سماحة وانفتاح بإقراره ما ينسب إلى عمر بن الخطاب من شروط على أهل الذمة فيها غير يسير من المهانة والإذلال، وجعل قول القاضي أبي يعلى شرحاً لقول أحمد – في رواية مهنا بن يحيى-: يستحب أن يتعبوا في الجزية -: لم يرد تعذيبهم ولا تكلفهم فوق طاقتهم، وإنما أراد الاستخفاف بهم وإذلالهم، جعله ابن القيم من أصح الإستنباط وقال: بأنّ الله سبحانه وتعالى مدَّ القتال الى غاية، وهي إعطاء الجزية مع الصَغار، فإذا كانت حالة النصراني وغيره من أهل الجزية منافية للذل والصغار فلا عصمة لدمه ولا ماله وليست له ذمة، ومن هاهنا اشترط عليهم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب تلك الشروط التي فيها صغارهم وإذلالهم، وأنهم متى خرجوا عن شئ منها فلا عهد لهم ولا ذمة، وقد حل للمسلمين منهم ما يحل من أهل الشقاق والمعاندة[1375]. وقد كان فهمي هويدي أكثر دقة عندما لاحظ أنَّ ابن القيم استنكر فقط شكل الإذلال

[1370] أحكام القرآن، بيروت، بدون تاريخ، 922/2- 923.
[1371] أنظر: السايس وزملاؤه في تفسير آيات الأحكام، دمشق 1999، ج43/3.
[1372] أحكام أهل الذمة 23/1.
[1373] أحكام أهل الذمة 23/1-24.
[1374] أنظر مثلاً تعليقات الصالح في 7/1 و8/1-9 من مقدمة للكتاب، وهامش ص24 من أهل الكتاب.
[1375] أحكام أهل الذمة 24/1-25.

ومباشرته من جانب الذين يتلقون الجزية وأيد فكرة مضمون الإذلال والإحتقار الذي تصور أن الجزية تحمله[1376].

ومن قبلُ كان غير واحد من الأئمة قد فسَّر الصَغار بما فسره به ابن القيم، وهو التزامهم جريان أحكام الإسلام عليهم وإعطاء الجزية، وفي رأسهم الإمام الشافعي الذي قال: سمعتُ عدداً من أهل العلم يقولون: الصَغار أن يجري عليهم حكم الإسلام، قال الشافعي: وما أشبه ما قالوا بما قالوا، لإمتناعهم من الإسلام، فإذا جرى عليهم حكمه فقد أصغروا بما يجري عليهم منه[1377]، ثم عاد فقال: وإذا أخذ منهم الجزية أخذها بإجمال ولم يضرب أحداً منهم ولم ينله بقول قبيح، والصغار أن يُجرى عليهم الحكم لا أن يُضربوا ولا يُؤذَوا[1378]. وعند تفسيره لهذه الآية ذكر ابن جرير الطبري قولين ختمهما بالقول: وقال آخرون: إعطاؤهم إياها، هو الصغار[1379]. أما ابن حزم الظاهري ففي المسألة 959 من محلاه قال: والصغار هو أن يجري حكم الإسلام عليهم وأن لا يُظهروا شيئاً من كفرهم ولا مما يحرم من دين الإسلام، لكنه عاد بعد أقل من سطرين فقال: ويجمعُ الصغارَ شروط عمر[1380]. وفي إشارة إلى جريان علماء الشافعية على قول إمامهم قال الماوردي في حاويه في تفسير الآية: قال أصحابنا: والصغار أن تجري عليهم أحكام الإسلام[1381]. وبهذا يُعلم أنه يُرجح هذا القول إزاء القول الآخر الذي أورده إلى جانبه في الأحكام السلطانية، قال: وفي قوله (وهم صاغرون) تأويلان: أحدهما أذلاء مستكينين، والثاني: أن تجري عليهم أحكام الإسلام[1382].

ويشهد لهذا أنّ أبا اسحاق الشيرازي قال في مهذبه: والصَغار هو أن تجري عليهم أحكام المسلمين[1383]. وفي روضة الطالبين للنووي: فصل: تُؤخذ الجزية على سبيل الصغار والإهانة بأن يكون الذمي قائماً والمسلم الذي يأخذها جالساً ويأمره بأن يخرج يده من جيبه ويحني ظهره ويُطأطئ رأسه ويصب ما معه في كفة الميزان ويأخذ المستوفي بلحيته، ويُضرب في لِهزِمته ـ وهي مجتمع اللحم بين الماضغ والأذن من اللحى ـ قلت: هذه الهيئة المذكورة أولاً لا نعلم لها على هذا الوجه أصلاً معتمداً، وإنما ذكرها طائفة من أصحابنا الخراسانيين وقال جمهور الأصحاب: تُؤخذ برفق كأخذ الديون، فالصواب بأنّ هذه الهيئة باطلة مردودة على من اخترعها،

[1376] مواطنون لا ذميون ص140.
[1377] كتاب الأم للشافعي 5/415-416، وقد أورده البيهقي في كتاب أحكام القرآن الذي جمعه من علم الشافعي، القاهرة، 1994، 60/2.
[1378] الأم، 497/5.
[1379] جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت 2000، ح201/14.
[1380] المحلى لابن حزم، بيروت، بدون تاريخ، 7 / 346.
[1381] الحاوي في فقه الشافعي، للماوردي، علي بن محمد ت 45 هـ، بيروت 1994، 9/ 307.
[1382] الأحكام السلطانية للماوردي، بيروت، بدون تاريخ، ص182.
[1383] المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي اسحاق الشيرازي ت 476 هـ، دمشق 1992، 5/ 326.

ولم ينقل أنّ النبي ولا أحد من الخلفاء الراشدين فعل شيئاً منها مع أخذهم الجزية، وقد قال الرافعي رحمه الله في أول كتاب الجزية: الأصح عند الأصحاب تفسير الصغار بالتزام أحكام الإسلام وجريانها عليهم، وقالوا: أشد الصغار على المرء أن يُحكم عليه بما لا يعتقده ويضطر إلى احتماله[1384].

وفي محاسن التأويل قال القاسمي: قال السيوطي: استدل بقوله تعالى: (وهم صاغرون) مَن قال: إنها تؤخذ بإهانة، فيجلس الآخذ ويقوم الذمي ويطأطئ رأسه، ويحني ظهره، ويضعها في الميزان، ويقبض الآخذ لحيته ويضرب لِهزِمته، قال: ويرد به على النووي حيث قال: إنَّ هذه سيئة باطلة . قلت (أي القاسمي): ولقد صدق النووي عليه الرحمة والرضوان، فإنها سيئة قبيحة تأباها سماحة الدين والرفق المعلوم منه، ولولا قصد الرد على من قاله لما شوهت بنقلها ديباجة الصحيفة[1385].

وبهذا التفسير أخذ الكثير من مشاهير المحدثين والمعاصرين كرشيد رضا[1386] والقاسمي فيما سبق نقله عنه قريباً، أما عبد المتعال الصعيدي فقد تقدم خطوة إلى الأمام فربط تقييد الآية إعطاء الجزية بالصغار بالباعث على قتال المسلمين لمن أُمروا في الآية بقتالهم وهم أهل الكتاب من الروم الذين بدأوا بالعدوان والظلم، وجعل إعطاءهم الجزية غاية القتال دون إسلامهم لأن الباعث على قتالهم ليس كفرهم بل عدوانهم، والمناسب أن يدفعوا الجزية صاغرين علامة على فَلِّ حدهم وكسر شوكتهم قال: (حتى يعطوا الجزية) ولم يقل: حتى يسلموا لأن الدخول في الإسلام لم يكن هو الباعث على قتالهم، والصغار في الآية هو صغار الهزيمة التي تحصل لهم، فيكون مؤقتاً بذلك الوقت، ثم لا يكون بعدها صغار لهم إذا دفعوا الجزية ورضوا بالدخول في ذمة المسلمين، لأنهم إذا دخلوا في دولة الاسلام يكون لهم فيها مثل ما للمسلمين وعليهم مثل ما عليهم، ولايكون هناك فرق في المعاملة بينهم[1387]. فالجديد في موقفه أنه قصر اشتراط الصغار على حالة انهزام العدو البادئ بالظلم ولم يعممه على ما سواها من الحالات كما هو السائد عند سائر العلماء. وإلى مثل هذا الرأي جنح محمود شلتوت الذي رأى في القيدين المذكورين في الآية تقريراً للحالة التي يصير عليها المعتدون من الخضوع وكونهم بحيث يشملهم سلطان المسلمين، وأنَّ هذا التقرير يؤذن بسابقة تمردهم وتحقق ما يدفع الى قتالهم[1388].

[1384] النووي، يحيى بن شرف ت 676 هـ، روضة الطالبين، بيروت 2003، 7/503-504.

[1385] محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين القاسمي، القاهرة 1957، 8 / 3108.

[1386] انظر تفسير المنار، بيروت، بدون تاريخ، 10 / 289 حيث فسَّر الصغار بأنه : خض شوكة المعتدين والخضوع لسيادتكم وحكمكم، والوحي المحمدي لرشيد رضا، بيروت 1985، ص316.

[1387] الصعيدي، عبد المتعال، حرية الفكر في الاسلام، القاهرة2001، ص73.

[1388] شلتوت، محمود، القرآن والقتال ص76 بطريق عبد الرحمن حللي: حرية الإعتقاد في القرآن الكريم، بيروت 2001،ص 175.

والبوطي ذهب إلى أنّ الصَغار جزاء رتَّبهُ الله تعالى على الحرابة، لا على كونهم غير مسلمين، والحرابة من شأنها أن تُقابل بمثل هذا الردع الملجئ حتى لو كانت صادرة من مسلمين[1389]. ومن جملة مَن فسَّرَ الصغار بالدخول في حكم المسلمين وولايتهم محمد سيد طنطاوي[1390]، وواضعوا تفسير المنتخب وهم جماعة من علماء الأزهر[1391]، و محمد فتحي الدريني[1392] ومحمد أبو زهرة الذي فسرها بقوله: غير متمردين قد دخلوا في طاعة أهل الإيمان في صغار منقادين مؤتلفين،غير مجاهرين بالعداوة[1393]، ووهبة الزحيلي، قال في تفسيره: أي ملتزمون الخضوع لأحكام الإسلام[1394]، كما قال في أطروحته (آثار الحرب) : الجزية تؤخذ برفق وتلطف دون أن يشوبها وصمة من الذل والإهانة، وماتذكره بعض الكتب الفقهية من مشروعية أخذها بهيئة تُشعر بالإهانة فهو غير صحيح ولا ثابت شرعاً[1395]، ونجيب الأرمنازي الذي عدَّ تفسير الآية بإجراء أحكام الإسلام عليهم أكثر انطباقاً على سنة الرسول والصحابة في معاملة أهل الكتاب[1396]، ومحمد الطاهر بن عاشور[1397]، أما محمد متولي الشعراوي فنحى في تفسير الآية منحى طريفاً ذاهباً إلى أنَّ يد المعطي تكون في العادة أعلى وأعز من يد الآخذ، لكن الأمر انعكس هنا، فصارت يد المعطي هي الصاغرة ويد المستلم هي العزيزة، وذلك لأن المستلم وهب للمعطي حياته فلم يقتله واكتفى منه ببذل الجزية[1398].

ومحمد سليم العوا وصف هذه الكيفيات المخترعة لأخذ الجزية بأنه: مما لا أصل له في الإسلام[1399]، وقد أطال فهمي هويدي في تزييف الآراء المتزمتة في تفسير المراد بالصغار في الآية جانحاً إلى الرأي الذي يقصر هذا الشرط على حالة الهزيمة بعد العدوان ويرى أن التعميم خطأ فادح وهو إلى ذلك يتناقض مع عدل الإسلام وحصانته التي أحاط بها كرامة الإسلام[1400]، ومصطفى السباعي إستهداءً بما أثر عن الرسول وخلفائه الراشدين وبما تقرر شرعاً من حرمة إيذاء الذميين حتى بالقول كالغيبة رأى واجباً أن تُفهم الآية على غير ما فهمها بعض الناس، ففسَّرَ (اليد) بالقدرة، و(الصَغار) بالخضوع لا بالذلة والمهانة، وأنَّ المراد بالخضوع هو الخضوع لسلطان الدولة، بحيث يكون في دفع الجزية معنى الإلتزام من قبل الذميين بالولاء

[1389] الجهاد في الإسلام، دمشق 1993م، ص135.
[1390] انظر: تفسيره الوسيط، القاهرة 1985، تفسيرسورة التوبة ص 107.
[1391] انظر: المنتخب.
[1392] الدريني، محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، بيروت 1987، ص 216.
[1393] زهرة التفاسير، ص 3277.
[1394] التفسير المنير، دمشق 2003، 524/5.
[1395] آثار الحرب، ص705.
[1396] الأرمنازي، نجيب، الشرع الدولي في الإسلام ص 176.
[1397] انظر تفسيره: التحرير والتنوير، تونس 1984، 167/10.
[1398] تفسير الشعراوي، القاهرة، ص 5031.
[1399] العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة 1989، ص257.
[1400] هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، 139-141.

للدولة، كما تلتزم الدولة لقاء ذلك بحمايتهم ورعايتهم واحترام عقائدهم، وليس في الخضوع لقوانين الدولة وسلطانها غضاضة على المواطنين مهما اختلفت عقائدهم[1401]. ومحمد عزة دروزة ذهب إلى أنّ أوجه الأقوال في تفسير الصغار هو القول بأنهم يعطونها وهم يشعرون بالصغار والخضوع لسلطان الإسلام، كما ذهب أنه وفقاً للنصوص النبوية والراشدية الآمرة بحسن معاملة أهل الذمة فإن من الممتنع تأويل الآية بغير ذلك[1402]. وقد استحسن محقق كتاب ابن القيم (أحكام أهل الذمة) صبحي الصالح صنيع ابن القيم في تفسيره للصغار بالتزام أحكام الملة، عاداً إياه من ثقوب فكره وصحيح فهمه للإسلام[1403].

8 طبيعة الجزية وتكييفها

8.1 آراء ثلاثة

ما علةُ إيجاب دفع الجزية على أهل الذمة؟ قال القاضي أبو بكر العربي: إختلف العلماء فيما وجبت الجزية عنه.

1- بدل عن القتل: فقال علماء المالكية: وجبت بدلاً عن القتل، بسبب الكفر. وقال بعض الحنفية بقولنا،

2- بدل عن سكنى الدار و حقن الدم:وقال الشافعي: بدلاً عن حقن الدم وسكنى الدار،

3- بدل عن النصرة (الدفاع و الحماية):وقال بعضهم، من أهل ما وراء النهر: إنما وجبت بدلاً عن النصرة بالجهاد، واختاره القاضي أبو زيد، وزعم أنه سر الله في المسألة، ثم راح القاضي يعرض لأدلة المالكية والشافعية وموازنتها[1404]. وإلى مثل مذهب المالكية ذهب الزيدية، أي أن الجزية وجبت بدلاً عن قتلهم بسبب كفرهم فهي عقوبة على إصراهم على الكفر ولهذا لاتقبل عن الذمي إذا بعث بها مع شخص آخر بل يُكلف بدفعها بنفسه[1405]، ومذهب الشافعية والحنابلة والإمامية غير بعيد منه، فقد ذهبوا إلى إنها وجبت بدلاً عن قتلهم وأضافوا: وإقامتهم في دار الإسلام المعبر عنه بسكنى الدار، فصارت أجرة عن سكنى الدار.

وما نسبه ابنُ العربي إلى جماعة من علماء ما وراء النهر هو مذهب الحنفية عموماً، الذين رأوا في الجزية بدلاً عن نصرة أهل الذمة لدار الإسلام، إذ الأصل أن يقوم ساكن الدار بحمايتها والدفاع عنها، لكن لما كان تكليف الذمي الاشتراك في حماية دار الإسلام وقتال من يتفق أحياناً أن يكونوا أهل دينه إعناتاً له فضلا عما

[1401] السباعي، مصطفى، هذا هو الإسلام،47/1-48.
[1402] دروزة، محمد عزة، الجهاد في سبيل الله، ص155.
[1403] أحكام أهل الذمة، 1/ هامش ص24.
[1404] ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، بيروت، بدون تاريخ،923/2-924.
[1405] الموسوعة الفقهية الكويتية 15/ 162.

يشتمل عليه هذا التكليف من مخاطرة ومجازفة بسبب اختلاف الدين و الولاء، فقد أُعفوا منه لقاء دفعهم الجزية، و قد عبر شمس الأئمة السرخسي عن معنى كون الجزية خَلَفا عن النصرة بالقول: ثم يأخذ المسلمون الجزية منه خلفاً عن النصرة التي فاتت بإصراره على الكفر، لأن مَن هو مِن أهل دار الإسلام فعليه القيام بنصرة الدار، وأبدانهم لا تصلح لهذه النصرة، لأنهم يميلون إلى أهل الدار المعادية، فيشوشون علينا أهل الحرب، فيؤخذ منهم المال ليصرف إلى الغزاة (أي المجاهدين) الذين يقومون بنصرة الدار، لهذا يختلف باختلاف حاله في الغنى والفقر، فإنه يعتبر بأصل النصرة، والفقير لو كان مسلماً كان ينصر الدار راجلاً، ووسَط الحال كان ينصر الدار راكباً، والفائق في الغنى يركب ويُركب غلاماً، فما كان خلفاً عن النصرة فيتفاوت بتفاوت الحال أيضاً[1406].

8.2 نقاش هذه الآراء

و نعرض بايجاز لنقاش المذاهب المختلفة في المسألة:

8.2.1 الجواب عمن قال إنها بدل عن القتل

فأما مذهب المالكية و الزيدية في تعليل الجزية بكونها بدلا عن قتلهم بسبب كفرهم، فضعفه يظهر أول الأمر من اتفاق العلماء على المنع من قتل النساء الكوافر، والجمهور على منع قتل الرهبان ـ خلافا للشافعي ـ والشيوخ الذين لا يشاركون في القتال و المعتوه و الأعمى و العبد، والقاعدة العامة أن من لا يقاتل فإنه لا يقتل[1407]، ومن اللطيف قول إبن قدامة في مغنيه: وإن بذلت المرأة الجزية، أخبِرَت أنها لا جزية عليها، فإن قالت: فأنا أتبرع بها أو أنا أؤديها قبلت منها ولم تكن جزية بل هبة تلزم بالقبض، فإن شرطته على نفسها ثم رجعت كان لها ذلك. وإن بذلت الجزية لتصير إلى دار الإسلام مكنت من ذلك بغير شيء، ولكن يشترط عليها التزام أحكام الإسلام وتعقد لها الذمة ولا يؤخذ منها شيء إلا أن تتبرع به بعد معرفتها أنه لا شيء عليها[1408].

فعلى مذهب المالكية لا تقتل هذه الأصناف مع كونهم كفارا، وهذا يناقض تعليلهم إيجاب الجزية بما ذكروه، ولذا زاد ابن العربي شرط أن يكونوا مقاتلين، فصار الكفر بمجرده ليس مسوغا لقتلهم، و كيف يسوغ قتل الكافر لكفره مع أنه (لا إكراه في الدين) وأي إكراه أعظم من هذا الإكراه؟ فالصحيح أن القتل في مقابل الحراب لا في مقابل الكفر، و قد قال القرطبي ـ و هو مالكي ـ :و هذا اجماع من العلماء على أن الجزية إنما

[1406] السرخس، محمد بن ابي سهل، المبسوط، بيروت، 2000، 132/10.

[1407] راجع: بداية المجتهد 1\656 إلى 657.

[1408] المغني 13\217.

توضع على جماجم الرجال الأحرار البالغين، وهم الذين يقاتلون، دون النساء و الذرية و العبيد و المجانين المغلوبين على عقولهم و الشيخ الفاني[1409].

8.2.2 الجواب عمن قال إنها بدل عن سكنى الدار

وأما مذهب الشافعية ومن وافقهم في أنها أجرة عن سكنى الدار، فقد زيّفه ابن القيم من وجوه قال: لو كانت أجرة لوجبت على النساء والصبيان والزمنى والعميان، ولو كانت أجرة لما انفت منها العرب من نصارى بني تغلب وغيرهم، و التزموا ضعف ما يؤخذ من المسلمين من زكاة أموالهم. ولو كانت أجرة لكانت مقدرة كسائرالإجارات، ولو كانت أجرة لما وجبت بوصف الإذلال والصغار. ولو كانت أجرة لكانت مقدرة بحسب المنفعة فإن سكنى الدار قد تساوى في السنة أضعاف أضعاف الجزية المقدرة. ولو كانت أجرة لما وجبت على الذمي أجرة دار وأرض يسكنها إذا استأجرها من بيت المال، ولو كانت أجرة لكان الواجب فيها ما ينفق عليه المؤجر والمستأجر[1410].

ويمكن إضافة أنّ الجزية منها ما يلتزم الذمي دفعه لسكناه دار الإسلام، لكن منها – وهذا ما لم يتعرض له الشافعية ـ ما يكون لإقراره في داره والتزام حمايته وتأمينه، ومن ذلك ما عقد لنصارى نجران، ومعلوم أنهم كانوا في بلدهم ولم يكم معهم أحد من المسلمين، وحرص الخلفاء بعد الرسول على مراعاة هذا العهد وتنفيذه إلى أن أراد هارون الرشيد نقضه فتصدى له محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة[1411].

8.2.3 ترجيح رأي الحنفية أنها بدل عن النصرة و الحماية

فالظاهر أنّ مذهب الحنفية هو وحده المتسق مع سائر أحكام الجزية دون تناقض وتعارض، فالذين فرضت عليهم الجزية هم فقط القادرون على حمل السلاح والقيام بمهمة الدفاع عن الوطن، وهذا بحد ذاته ملتئم بإسقاط الجزية عن الصبيان والنساء والرهبان والزمني والعميان والعجزة والشيوخ الكبار، و لما كان المقاتل في تلك الأزمان يكلف ـ في الأغلب ـ مؤونة سلاحه ومركوبه فقد وجد من قال بسقوط الجزية عن الفقير وغير المعتمل ومذهبهم يلتئم بالوقائع التاريخية المتعددة العائدة إلى زمن الصحابة، والتي تدور على تأكيد معنيين:

الأول: أنَّ الجزية تُبذل للمسلمين نظير تعهدهم بحماية أهل الذمة.

والثاني: أنَّ من أشترك من الذميين في القتال الى جانب المسلمين أسقطوا عنه الجزية.

[1409] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ت 671 هـ، بتحقيق عبد الله التركي، بيروت 2006، 10/166-167.
[1410] أحكام أهل الذمة لابن القيم 1\25 إلى 26.
[1411] انظر: سابق، السيد، فقه السنة 2\668-669.

ومن هنا ذهب معظم المعاصرين إلى تأييد هذا المذهب وتأكيده.

وأما أن الجزية علامةٌ على الخضوع لسلطان المسلمين وترك محاربتهم، وهو القيد الذي قُيّدت به في الآية فلا يتعارض مع ماسبق، بل يلازمه، لكن ذهب فريق من العلماء المعاصرين إلى أن الجزية إسهام من أهل الذمة في تحقيق التوازن الاقتصادي مع شركائهم المسلمين في الوطن، إذ يكلف المسلم بأداء الزكاة وصدقة الفطر التي تسهم بدور في سدِّ حاجات الفقراء والمساكين و بعض المرافق العامة إلى جانب الخدمات العسكرية، و هذه الصدقات مشمولة كلها بعنوان (في سبيل الله) في اجتهاد نفر من المعاصرين، وإلى ذلك أشارت بعض كتب الفقه المالكي حين آثرت أن تضع أحكام الجزية في صلب أحكام الزكاة، كما في رسالة ابن أبي زيد وشرحيها لابن ناجي وزرّوق[1412].و هذا التصوير والتعليل الإقتصادي يمكن أن يُضاف إلى التعليل الرئيس متسقاً معه، فها هو القرضاوي يجمع بين المعاني الثلاثة، فيرى في الجزية علامة على الخضوع للحكم الإسلامي و بدلا عن الخدمة العسكرية و مشاركة في الضرائب و نفقات المرافق العامة[1413]، و مع ذلك يلزم التنبيه على أن التعليل بهذه الوجوه و إن كان غير متعارض إلا أن التعليل بكون الجزية بدل حماية هو وحده القادر على تفسير جملة أحكام تكتنف الجزية تعجز التعليلات الأخرى عن تفسيرها، و في رأس ذلك أن علامة الخضوع للسلطة المسلمة لا تظهر ممن لا يلزمون بدفع الجزية مع كونهم في الواقع و نفس الأمر خاضعين لها، فخضوعهم لها ليس مرتبطا بأداء الجزية لكن بالدخول في الذمة و لا تلازم بين الجزية و الذمة كما قد يخيل إلى بعض، و من ذلك أن المسلم مكلف بدفع الزكاة بغض النظر عن الحماية، و ذلك على خلاف الذمي الذي لا يلزم بدفع الجزية في حال عجزنا عن حمايته، ما يعني أن الجزية في حق الذمي ليست نظيرا للزكاة في حق المسلم، و الحاصل أنه ما من أمارة أقوى من إلزام القادرين وحدهم على حمل السلاح بدفع الجزية على أن الجزية بدل خدمة عسكرية.

و ننوه هنا بأن الجزية في الامبراطوريات السابقة و المعاصرة للإسلام لم تكن لتعفي من يؤديها من تجنيدهم في جيش الغالبين و تجشيمهم أعباء الدفاع عن الإمبراطورية و خوض معاركها التوسعية، الأمر الذي كان يحيلها إلى مجرد عبء مادي إضافي على المغلوبين، و من هنا تبرز ميزة التشريع الإسلامي الذي أعفى دافعي الجزية من الخدمة العسكرية و وفّر لهم في الوقت عينه كامل الحماية و المنعة[1414]

[1412] انظر: فقه الجهاد للقرضاوي 813/2 وخطب الشيخ محمد الغزالي، القاهرة، 1/ 46-47.

[1413] القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع المسلم، ص 33-34، و فقه الجهاد، 944/2.

[1414] قارن ب: محمود شيث خطاب، قادة فتح العراق و الجزيرة، ص 482.

8.3 سوابق من عصر الصحابة تؤكد أنها بدل حماية

ومن السوابق التاريخية العائدة إلى عهد الصحابة والتي تفيد أنَّ قادة الفتح كانوا ينظرون إلى الجزية على إنها بدل حماية المسلمين لأهل ذمتهم :

أ- معاهدة خالد بن الوليد أهل الحيرة، وقد ورد فيها : ...عاهدهم على تسعين ومئة ألف درهم، تقبل في كل سنة جزاء عن أيديهم في الدنيا رهبانهم وقسيسيهم، إلا من كان منهم على غير ذي يد حبيساً عن الدنيا تاركاً لها، وعلى المنعة، فإن لم يمنعهم فلا شيء عليهم حتى يمنعهم، وإن غدروا بفعل أو بقول، فالذمة منهم بريئة. وكُتب في ربيع الأول من سنة اثنتي عشرة. وفي رواية أخرى: وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدوه إلى المسلمين، فلهم ما للمعاهد، وعلينا المنع لهم[1415].

ب- معاهدة النعمان بن مَقّرن مع أهل ماه بهراذان: أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأراضيهم لا يُغيرَون عن ملة، ولا يُحال بينهم وبين شرائعهم، ولهم المنعة ما أدوا الجزية...[1416].

ت- معاهدة حذيفة بن اليمان مع أهل ماه دينار:...ولهم المنعة ما أدوا الجزية[1417].

ث- معاهدة سويد بن مَقّرن مع أهل جرجان:....إنَّ لكم الذمة وعلينا المنعة، على أنَّ عليكم من الجزاء (أي الجزية) في كل سنة على قدر طاقتكم على كل حاله[1418].

ج- قال أبو يوسف القاضي صاحب أبو حنيفة: حدثني بعض أهل العلم عن مكحول الشامي أنَّ أبا عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام واشترط عليهم حين دخلها على أن تُترك كنائسهم وبيعهم على أن لا يحدثوا بناء بيعة ولا كنيسة وعلى أن...وعلى أن...وأن لا ...ففتحت المدن على هذا فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم، صاروا أشداد على عدو المسلمين وعوناً للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالاً من قبلهم يتجسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم ومايريدون أن يصنعوا، فأتى أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأنّ الروم قد جمعوا جمعاً لم يُرَ مثله. فأتى رؤساء أهل كل مدينة إلى الأمير الذي خلفه أبو عبيدة عليهم فأخبروه بذلك.

فكتب والي كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة إلى أبي عبيدة يخبره بذلك، وتتابعت الأخبار على أبي عبيدة، فاشتدّ ذلك عليه وعلى المسلمين، فكتب أبو عبيدة إلى كل وال ممن خلَّفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم ان يردوا عليهم ماجُبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا

[1415] حميد الله،محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت 1985 م، 379-381.

[1416] نفسه ص440.

[1417] نفسه ص441.

[1418] نفسه ص444.

عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم، فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم، قالوا: ردَّكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شئ بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً، ثم ذكر أبو يوسف كيف انتصر المسلمون على الروم وكيف طلبت المدن التي لم تصالح المسلمين الصلح، فأعطاهم أبو عبيدة الصلح على مثل ما أعطى الأولين، وكيف أن أهل المدن التي كان صالحها وردَّ عليهم أموالهم قبل الحرب، ردوا إليه الأموال، فتركهم على الشرط الذي كان قد شرط لهم، لم يغيره ولم ينقصه[1419].

وقد مهَّدَ أبو يوسف لروايته الطويلة هذه بالقول: فإنما كان الصلح جرى بين المسلمين من أهل الذمة في أداء الجزية وفتحت المدن على أن لا تهدم بيعهم ولا كنائسهم داخل المدينة ولا خارجها، وعلى أن يحقنوا لهم دمائهم وعلى أن يقاتلوا مَن ناوأهم من عدوهم ويذبوا عنهم، فأدوا الجزية إليهم على هذا الشرط وجرى الصلح بينهم عليه[1420].

وتواطؤ هؤلاء القادة من الصَّحابة على تقرير هذا المعنىلعله يجد تفسيره في حقيقة أنَّ الرسول نفسه هو الذي سنَّ هذه السنة في معاملة أهل الذمة. ففي تاريخ النسطوريين- في مجموعة تأليفات الآباء الشرقيين Patrologia Orientalis - أنَّ الرسول كتب للسيد ابن الحارث بن كعب ولأهل ملته - من نصارى نجران- كتاباً، ورد فيه: ولا يُكلف أحد من أهل الذمة منهم الخروج مع المسلمين إلى عدوهم لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران، فإنه ليس على أهل الذمة مباشرة القتال. وإنما أعطوا الذمة على أن لا يُكلفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذباباً عنهم وجواراً من دونهم[1421].

[1419] أبو يوسف، يعقوب ابن ابراهيم ت 182، كتاب الخراج ن بيروت، 1979، ص 138-140 وقارن بفتوح الشام للأزدي، كلكتة 1854، ص 134-138 وفتوح البلدان للبلاذري، بيروت ن بدون تاريخ، ص 187.

[1420] الخراج ص138.

[1421] نفسه ص188 لكن حميد الله جزم بأن هذا النص وآخر قبله موضوعان، انظر: ص180. و ممن جزم بوضعهما عبد الوهاب النجار و محمد عبد القادر المازني، أنظر بحث النجار المعنون: هل للمحاكم الشرعية أن تحكم بطلاق المسيحية؟ تحقيق مسألة العهدة العمرية تاريخيا. مجلة المحاماة الشرعية، السنة الثانية، شوال 1349هـ ، العدد6، و أنظر أيضا: كتب حذر منها العلماء، مشهور حسن آل سلمان، الرياض، 2/236-242.

8.4 سوابق تاريخية في إسقاط الجزية عمن اشترك في الدفاع

ونذكر فيما يلي بعض السوابق المهمة التي وقفنا عليها والدالة بصراحة على سقوط الجزية عن الذميين إذا ما اشتركوا في الدفاع عن دار الاسلام.

أولاً: كتاب عتبة بن فرقد إلى أهالي أذربيجان، فقد جاء فيه:

بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عتبة بن فرقد عامل عمر بن الخطاب، أمير المؤمنين أهل أذربيجان سهلها وجبلها وحواشيها وأهل مللها كلهم الأمانة على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم..ومَن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة(أي جزيتها).

ثانياً: ماروراه الطبري عن ملك (الباب) في نواحي أرمينيا، وإسمه شهربراز، أنه طلب من سراقة بن عمرو، أمير تلك المناطق أن يضع عنه وعمن معه الجزية، على أن يقوموا بما يريده منهم ضد عدوهم فقبل سراقة...قال الطبري في تاريخه: فقبل ذلك وصار سُنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة، وكتب سراقة إلى عمر بن الخطاب بذلك فأجازه وحسَّنه.

ثالثاً: كتاب سراقة بن عمرو عامل عمر بن الخطاب لأهل أرمينية على أن يوقع – يُسقط – الجزاء (الجزية) عمن أجاب الى ذلك الحشر(التعبئة للقتال مع المسلمين).

رابعاً: وفي كتاب سويد بن مُقرِّن ـ قائد جيش المسلمين في بلاد فارس في زمن عمر بن الخطاب ـ الى ملك جورجان:

بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من سويد بن مقرِّن لرزبان صول بن رزبان وأهل دهستان وسائر أهل جورجان أنّ لكم الذمة وعلينا المنعة...ومَن إستعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً عن جزائه.

خامساً: إنّ الجراحجة – وهم الموارنة – في جبل اللكام في نواحي أنطاكية، نقضوا العهد، فوجه أبو عبيدة إلى أنطاكية مَن فتحها ثانية، وولى عليها بعد فتحها حبيب بن مسلم الفهري، فغزا الجرجومة – مكان الجراجمة – فلم يقاتله أهلها، ولكنهم طلبوا الأمان والصلح فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعيوناً ومسالح في جبل اللكام وأن لا يؤخذوا بالجزية ..ودخل من كان في مدينتهم في هذا الصلح.

سادساً:كتب صخر بن قيس المعروف بالأحنف إلى باذان مَرزبان مَرو الروذ ومن معه من الأساور والأعاجم : وإنَّ عليك نصرة المسلمين وقتال عدوهم بمن معك من الأساورة، إن أحب المسلمون ذلك

وأرادوه، وإن عليك على ذلك نصرة المسلمين على من يقاتل من ورائك من أهل ملتك، جارٍ لك بذلك مني كتاب يكون لك بعدي، ولا خراج عليك ولا على أحد من أهل بيتك من ذوي الأرحام[1422].

سابعا:و كما صالح (حبيب بن مسلم الفهري) – بأمر أبي عبيدة بن الجراح – الجُراجمة على أن يضع عنهم الجزية لقاء أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعيوناً لهم في جبل اللكام، فإنَّ أبا عبيدة نفسه – فيما يرويه البلاذري- صالح السامرة بالأردن وفلسطين، وكانوا عيوناً وأدلاء للمسلمين، على جزية رؤوسهم وأطعمهم أرضهم[1423].

ثامناً:لقد تم فتح أرمينية سنة 32هـ في خلافة عثمان بن عفان، على يد حبيب بن مسلمة الفهري المنتدب من قبل معاوية بن أبي سفيان والي الشام. و وفقا للمؤرخ الأرمني سيبيوسSebeos ـالذي وضع تاريخه في أواخر القرن السابع الميلادي ـ فإن الأمير الأرمني ثيودور رشتوني Teodoros Rshtuni قد وقع معاهدة الصلح مع حبيب بن مسلمة قائد جيش معاوية ـ ملك الإسماعيليين في دمشق، كما ينعته سيبيوس ـ و التي نصت على التالي:

1ـ تعفى أرمينية من دفع الجزية لثلاث سنوات.

2ـ بعد ثلاث سنوات يدفع الأرمن الجزية لدمشق حسب رغبتهم.

3ـ يحتفظ الأرمن في بلادهم بخمسة عشر الف فارسا، يتكفلون بمؤونتهم و إعالتهم، على أن تخصم هذه النفقة من ضريبة الملكية(الأرض).

4ـ لن يستدعى هذا الجيش للقيام بأي مهمة في سوريا، على أن يكون جاهزا للقيام بمهمته في أي مكان آخر يدعى إليه.

5ـ لن يرسل المسلمون أمراء إلى القلاع الأرمينية ـ أي أنها ستترك لتحكم ذاتيا من قبل أهلها ـ و لا جيشا عربيا، بل و لا فارسا واحدا.

6ـ لن يسمح لأي عدو بدهم أرمينية، و في حال وقع هذا من طرف البيزنطيين خاصة فسيرسل المسلمون فرقا عسكرية لدعم الأرمن بقدر ما يحتاجون.

7ـ و يختم ابن مسلمة الإتفاقية بالقسم بالله أنه لن يخون عهده[1424].

[1422] حميد الله، ص451.

[1423] البلاذري، فتوح البلدان، 215-216 وانظر للوقوف على تفاصيل حكاية الجُراجمة المصدر نفسه 217-223.

[1424] The Armenian History Attributed to Sebeos. Translated, with notes, by R. W. Thomson, Liverpool Uni. Press 1999, P.136

و قارن ب: أديب السيد، أرمينية في التاريخ العربي، حلب 1972، ص 66-67، و نجيب الأرمنازي، الشرع الدولي في الإسلام، 174-175.

فهذه السوابق التاريخية في عهد الصحابة صريحة في سقوط الجزية عمن يحارب مع المسلمين ويشارك في الدفاع عن دار الإسلام، حتى صار هذا الأمر مألوفاً وشائعاً، وسُنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين، ولم ينقل لنا خلاف فيه، بل إن عمر بن الخطاب قد حسَّن هذا الإجراء عندما أخبره به سراقة، مما يدل على أنّ هذا الحكم كان مجمعاً عليه في زمن الصحابة.. وقد أشار الإباضية إلى سقوط الجزية عن الذميين باشتراكهم في الدفاع عن دار الإسلام، فقد جاء في شرح النيل في بحث الجزية: وأن يتركها – أي الإمام – كلها إن أعانوهم على عدوهم بالسلاح[1425]. وقد روى ابن حزم من طريق وكيع: نا سفيان عن جابر قال: سألت الشعبي عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب ؟ فقال الشعبي: أدركت الأئمة، الفقيه منهم وغير الفقيه يغزون بأهل الذمة فيقسمون لهم ويضعون عنهم من جزيتهم، فذلك لهم نفل حسن، والشعبي ولد في أول أيام علي وأدرك من بعده من الصحابة، وهو قول الأوزاعي[1426].

وبهذا يضح ضعف ما ذهب اليه ابنُ قيم الجوزية من أنَّ الجزية من باب العقوبات وقد فرضت صغاراً وإذلالاً[1427] – وقد سبق بيان مراده بالصغار والإذلال – فلو كانت كذلك لما استثنى منها من استثنى، ولما وضعها قادة الفتوح عمَّن أعان المسلمين وقاتل إلى جانبهم، ولماوافق الخليفة عمر بن الخطاب على وضعها تحت عنوان الجزية عن نصارى بني تغلب وأضعفها عليهم باسم الصدقة، بناء على رغبتهم .

قال الشافعي : واختلفت الأخبار عن عمر في نصارى العرب من تَنُوخ وبهراء وبني تغلب، فروى عنه أنه صالحهم على أن تُضاعف عليهم الصدقة[1428].

وأيضاً فإنَّ عمر بن الخطاب وجَّه في سنة إحدى وعشرين عمير بن سعد إلى بلاد الروم في جيش عظيم وأمره أن يتلطف لجبلة من الأيهم ويدعوه إلى الرجوع إلى بلاد الإسلام، على أن يؤدي ما كان بذل من الصدقة (أي مكان الجزية) ويقيم على دينه، فابى جبلة إلا المقام في بلاد الروم[1429].

[1425] زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، 129-131.

[1426] المحلى، بيروت، بدون تاريخ، 334/7 ضمن المسألة رقم 953.

[1427] أحكام أهل الذمة 25/1.

[1428] الأم للشافعي، 690/5، وانظر المغني لابن قدامة 223/13 -226 والأموال لأبي عبيد 646- 651 والسنن الكبرى للبيهقي : باب نصارى العرب تضعف عليهم الصدقة. وقد استدل بأثر عمر هذا الجمهور من الحنفية و الشافعية و الحنابلة على جواز أخذ الجزية من الذميين باسم الزكاة مضاعفة، أنظر: المبسوط للسرخسي، 119/10، و مغني المحتاج للخطيب الشربيني، بيروت 1997، 333/4، و المغني لابد قدامة، 223/13-224، و ادعى فيه ابن قدامة و الشربيني اجماع الصحابة و ان عمر عقده لهم مؤبدا فلا يجوز لأحد نقض ما فعله.

8.5 المعاصرون وطبيعة الجزية

قد يكون من المناسب أن يُشار إلى أسماء العلماء المعاصرين الذين رجَّحوا في تكييف الجزية والكشف عن طبيعتها أنها بدل يدفع مقابل قيام الدولة المسلمة بحماية أهل ذمتها ومنعتهم، وأنه متى شاء هؤلاء أن يُشاركوا في الخدمة العسكرية والدفاع عن الوطن سقطت عنهم الجزية – في رأي جماعة منهم – فمن هؤلاء شمس العلماء شبلي النعماني من القارة الهندية[1430]، و محمد رشيد رضا[1431] والظاهر أن محمد عبده كان أسبق من شبلي النعماني في تأكيد هذا المعنى نصرة لمذهب الحنفية في المسألة فقد كتب عبده: الإسلام الحربي كان يكتفي من الفتح بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطانه، ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين يؤدون ما يجب عليهم في اعتقادهم كما شاء ذلك الإعتقاد، وإنما يكلفهم بجزية يدفعونها لتكون عوناً على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم[1432]، وعبد الكريم زيدان[1433]، ووهبة الزحيلي[1434]، والسيد سابق[1435]، ومحمد عمارة[1436]، ومحمد سليم العوا[1437]، وفهمي هويدي[1438]، ومصطفى السباعي[1439]، ومحمد الغزالي[1440]، ومحمد سعيد رمضان البوطي[1441]، ومحمد رواس قلعه جي[1442]، ومحمود شلتوت[1443]، ومحمد الحجوي الفاسي[1444]، وعفيف عبد الفتاح طبارة[1445]، و المستشار أحمد عبد المنعم بركة[1446]، وصابر طعيمة[1447]، وعبد الحليم عويس[1448]، وعلي عبد الواحد وافي[1449]، ومحمد فتحي عثمان[1450]، وراشد

[1429] فتوح البلدان للبلاذري، 185-186.
[1430] انظر : مجلة المنار لرشيد رضا، المجلد 1، عدد 45 ص 872- 873.
[1431] محمد رشيد رضا، مجلة المنار، المجلد 12، عدد 6 ص433.
[1432] أنظر: عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة 1323 هـ، ص 75.
[1433] أحكام الذميين والمستأمنين ص21-122.
[1434] آثار الحرب،ص 691-692.
[1435] فقه السنة، بيروت 1983، 664/2.
[1436] هذا هو الإسلام (2)، القاهرة 2005، 68- 70 والاسلام والأقليات، القاهرة 2003، ص15-16.
[1437] في النظام السياسي للدولة الاسلامية، القاهرة، 1989، ص 256-257 والفقه السياسي في طريق التمديد، بيروت 1998،ص 75.
[1438] مواطنون لا ذميون،ص 136- 138.
[1439] هذا هو الإسلام، 39/1-43.
[1440] خطب الشيخ محمد الغزالي، 1/ 46-47.
[1441] الجهاد في الإسلام، ص134.
[1442] الموسوعة الفقهية الميسرة 1/ 632-633.
[1443] الإسلام والعلاقات في الدولة لشلتوت ص 35 هامش بطريق الزحيلي آثار الحرب، هامش 691.
[1444] الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، فاس 1345 هـ، 60/1، حيث صرح بأن الجزية جعلت بدلاً من التجنيد لئلا تكلفهم (الذميين) القتال على وطن غير وطنهم.
[1445] أنظر : روح الدين الاسلامي، بيروت 1993، ص 406.
[1446] الاسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الاسلامي وفي العصر الحديث، ص 270-274.
[1447] الاسلام والآخر، بيروت 2007، ص 400.

الغنوشي[1451]، وعلي علي منصور[1452]، عبد الحكيم العيلي[1453]، وظافر القاسمي[1454]، وحسن ابراهيم حسن وعلي ابراهيم حسن[1455]، وأنور الرفاعي[1456]، وجورج قرم[1457]، وإحسان الهندي[1458]، و نمر محمد الخليل النمر[1459]، وأبو الأعلى المودودي[1460]، و محمود شيث خطاب[1461]، و حسن الزين[1462].

و من العلماء من يرى أن إسقاط الجزية عمن يقاتل من الذميين إلى جانب المسلمين أو عمن يؤدي الخدمة العسكرية من باب السياسة الشرعية الموكولة إلى نظر الإمام، أي السلطة التنفيذية في الدولة المسلمة[1463].

9 الملازمة بين عقد الذمة ودفع الجزية

جرى أكثرُ الفقهاء في تعريف عقد الذمة على اشتراط الجزية، فقد قالوا في تعريف عقد الذمة:

إنّه إقرارُ بعض الكفار على كفره بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الإسلام الدنيوية[1464]. والذي جرت عليه معظم الكتب الفقهية أن تتحدث عن الذمة وأحكامها في كتاب الجزية لا العكس، وربما عبَّروا بأحكام عقد الجزية ومقصودهم أحكام عقد الذمة عموماً[1465]. وفي مغني المحتاج: وتُطلق (أي الجزية) على العقد وعلى المال الملتزم به[1466]، والظاهر أنهم جروا في هذا على الغالب، وإلا فقد تقرر أنّ الذمة تعقد لأصناف كثيرين

[1448] موسوعة الفقه الاسلامي المعاصر، المنصورة، 3،292/2005.
[1449] بحوث في الاسلام والاجتماع، القاهرة، بدون تاريخ، ص 77.
[1450] الفكر الاسلامي والتطور،جدة 1985،ص144-145 وبحثه المعنون : مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلمين، والمنشور في مجلة الأمان البيروتية، يونيو 1979.
[1451] حقوق المواطنة، تونس 1993، ص101-102.
[1452] انظر مقالته: الجزية في الاسلام ووظيفتها، في مجلة منبر الاسلام، السنة 21 محرم 1383 العدد 1.
[1453] الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام ن القاهرة 1983،ص325.
[1454] الجهاد والحقوق الدولية العامة في الاسلام ص535 وص541.
[1455] النظم الاسلامية، القاهرة 1999، ص230.
[1456] الاسلام في حضارته ونظمه،دمشق 2002، ص227.
[1457] تعدد الأديان وأنظمة الحكم،بيروت 1998، ص250-251.
[1458] أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، دمشق 1993 م،ص14.
[1459] أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الاسلامي، عمان، ص112.
[1460] حقوق أهل الذمة، القاهرة، ص 27-29.
[1461] محمود شيث خطاب، قادة فتح العراق و الجزيرة، القاهرة بدون تاريخ، ص 482.
[1462] حسن الزين، الأوضاع القانونية للنصارى و اليهود في الديار الإسلامية، بيروت 1988، ص 249-250.
[1463] أنظر: عبد الله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، بيروت 1414هـ ، ص 352.
[1464] انظر:الموسوعة الفقهية الكويتية 121/7.
[1465] انظرمثلاً: المغني لابن قدامة 202/13، ومغني المحتاج للخطيب الشربيني 321/4، وردَ المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار،المعروف بحاشية ابن عابدين، الرياض 2003، 316/6 ومواهب الجليل لشرح مختصر خليل لعبد الله محمد بن محمد المعروف بالحطاب الرعيني ت 954 هـ، بيروت 1995م، 593/4.
[1466] مغني المحتاج 242/4.

لا يلزمون بدفع الجزية كالنساء والصبيان والعبيد وغيرهم، كما أن الجزية قد تسقط في أحوال كثيرة ومع ذلك تبقى الذمة ولوازمها، ومن هنا قال وهبة الزحيلي: يجوز عقد الصلح الدائم مع غير المسلمين مطلقا على أساس عقد الجزية، أو على غير أساسها بحسب المصلحة و العرف [1467]. ومن المعلوم أنّ النبي أعطى ذمته ليهود المدينة بعد هجرته إليها في كتابه المشهور الذي كتبه والمعروف بالصحيفة، وقد ورد فيه: وأنّ ذمة الله واحدة، وختم ب: وأنّ الله جازٍ لمن برّ واتقى، ومحمد رسول الله[1468].

ومن المعلوم للكافة أنه لم يتقاضهم جزية ولا بدلا، إلا أنه التعاون والتناصر. و قد قال الامام الشافعي: لم أعلم مخالفا من أهل العلم بالسير أن رسول الله لما نزل المدينة وادع يهود على غير جزية[1469]. ولكن الرسول في المقابل عقد الذمة ليهود تيماء على الجزية، قال الواقدي: فلما بلغ يهود تيماء ما وطئ به رسول الله خيبر وفدك ووادي القرى صالحوا رسول الله على الجزية وأقاموا بأيديهم أموالهم[1470]. وفي طبقات ابن سعد: وكتب رسول الله: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد رسول الله لبني غادِيًا (وفي غيره عاديا) أنّ لهم الذمة وعليهم الجزية ولا عداء ولا جلاء، الليل مد والنهار شد. وكتب خالد بن سعيد، قالوا: وهم قوم من يهود، وقوله مدّ يقول: يمده الليل ويشده النهار، لا ينقضه شيء[1471]. ومما يلفت أنّ هذا كان قبل فتح مكة وبعد فتح خيبر أي في السنة السابعة، أي قبل نزول آية الجزية والمشهور أنها نزلت في الآية التاسعة.

ويلاحظ أنّ النبي استعمل هذا التعبير (ذمة الله ورسوله) ليس في حق المعاهدين من غير المسلمين فقط، بل في حق المسلمين، الأمر الذي يعني أنّ المقصود: مساواة المعاهد مع المسلم في الحقوق العامة، سيما في باب المنعة و النصرة والحرمة، فقد روى البخاري والنسائي عن أنس مرفوعا: من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذاكم المسلم الذي له ذمة الله ورسوله فلا تحقروا الله في ذمته[1472]. وقد كتب رسول الله لمن أسلم من حَدَس من لخم: وأقام الصلاة وأدّى الزكاة وأعطى حظ الله وحظ رسوله، وفارق المشركين، فإنه آمن بذمة الله وذمة رسوله محمد[1473]. وفي حق المعاهد قال: من قتل معاهدا له ذمة الله وذمة رسوله فلا يَرَح رائحة الجنة، وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة سبعين عاما[1474].

[1467] آثار الحرب ص725.
[1468] حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة، ص60-62.
[1469] الأم للشافعي، 503/5.
[1470] محمد بن عمر الواقدي ت 207هـ ، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، بيروت 1984، 711/2.
[1471] ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، بيروت 1990، 1\213.

[1472] جامع الأصول، 235/1.
[1473] طبقات ابن سعد 1\204.
[1474] أخرجه ابن ماجة عن أبي هريرة، أنظر: سنن ابن ماجه بشرح السندي، بيروت 1996، 296/3 برقم 2687.

ولعظم حق هذه الذمة فقد ورد في حديث بريدة أن رسول الله كان يوصي أمراء جيوشه وسراياه: وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تُخفروا ذممكم وذمة أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله[1475].

وفي النهاية لابن الأثير في مادة ذمم: الذمة و الذِّمام، وهما بمعنى العهد والأمان والضمان والحرمة والحق. وسمي أهل الذمة لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم[1476].

فالظاهر أنّ الأصل الذي تدور عليه الذمة هو المنعة فأن تكون في ذمتي يعني أنك في حمايتي ولك النصر والمنعة، ولذا قال الأنصار لرسول الله حين يابعوه بالعقبة: يا رسول الله إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا، فأنت في ذمتنا نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا.

ومن نماذج إعطاء الرسول الذمة لغير المسلمين دون بَدَل وجِزاء أو ببدل لكن قبل الجزية المشروعة – في السنة التاسعة على المشهور- موادعته لبني ضمرة وهم بطن من كنانة، وتنص الموادعة: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد رسول الله لبني ضمرة فإنهم آمنون على أموالهم وأنفسهم، وإنّ لهم النصر على من رامهم، إلا أن يحاربو في دين الله –ما بلّ بحر صوفة، وإنّ النبي إذا دعاهم لنصره أجابوه، عليهم بذلك ذمة الله وذمة رسوله ولهم النصر على من برَّ منهم واتقى[1477]. وكانت هذه المعاهدة عقب أول غزوة للنبي و هي الأبواء أو ودان في صفر 2هـ.

وفي فتح خيبر نزل ابن أبي الحُقيق إلى الرسول فصالحه على حقن دماء من في حصونهم من المقاتلة، وترك الذرية لهم و يخرجون من خيبر وأرضها بذراريهم ويخلون بين رسول الله وبين ما كان لهم من مال وأرض وعلى الصفراء والبيضاء – أي الذهب والفضة - والكُراع والحلقة إلا ثوبا على ظهر إنسان، وقال رسول الله: وبرئت منكم ذمة الله وذمة رسوله إن كتمتوني شيئا[1478].

وتظهر جدوى هذه المسألة في التأكيد على الإمكانية المفتوحة لعقد الذمة لأطراف الوطن الواحد بغير إلزامهم بدفع الجزية، تماما كما اتفق في المدينة عقب هجرة الرسول إليها. ومن المهم - إستنادا إلى أكثر من واقعة تم توثيقها أعلاه - الإلتفات إلى حقيقة أنّ إعطاء الذمة والإلزام بالجزية كان مسلكا مطروقا وخطة مسلوكة قبل

[1475] أخرجه مسلم وأبو داوود والترمذي مختصرا. أنظر: جامع الأصول، 589/2.
[1476] النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، بيروت، 168/2.
[1477] حميد الله، 266-267.
[1478] الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، الاسكندرية، 297-298.

نزول آية التوبة، ويزيد هذا جلاء أن نعرف أنّ نظام الذمة وإعطاء الجزية لم يكونا ابتكارا إسلاميا خالصا، مع ملاحظة ما أدخله الإسلام من إصلاحات وإضافات بصددهما، فعرب الجاهبية لم يجهلوا مفهوم الذمة والجوار (فقد عرف العرب من القديم التناصر بالجوار، فكان وجوههم في الجاهلية يجيرون من لجأ إليهم واستجار بهم، بما يسمونه عقد الجوار أو الذمة، وكانت رعاية الجوار عندهم من مقتضيات شهامة العربي، لأنها كانت تلبي كرمه الطبعي وتشعره بالإعتزاز بحماية من يطلب معونته ونصرته. وكان على المجير أن يحمي الجار أو المستجير ويقاتل عنه، ويطلب له بظلامته ويمنعه ويمنع أهله مما يمنع نفسه وأهله وولده)[1479].

وقد سلف ذكر ما قال الأنصار في بيعة العقبة للرسول: إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا. وقد كتب عامر بن الطفيل إلى رسول الله: قد قتلت رجلين لهما منك جوار فابعث بديتهما[1480]. وفي السيرة أنّ رسول الله لما خرج إلى الطائف – بعد وفاة خديجة - ومعه مولاه زيد بن حارثة يطلب منهم المنعة، فأقام عندهم شهرا، فلم يلق عندهم خيرا، فرجع إلى مكة في جوار المطعم بن عدي، وفيها أنّ أبا بكر لما عزم على الهجرة إلى الحبشة أجاره ابن الدغنة، فأنفذت قريش جوار ابن الدغنة[1481]، وأنّ مهاجرة الحبشة حمدوا جوار النجاشي[1482]، و كيف دخل عثمان بن مظعون –لما عاد من الحبشة- في جوار الوليد بن المغيرة[1483] وقد كانت الغاية من الجوار طلب الحماية والمحافظة على النفس و الأهل والمال، ولذلك لا يطلبه في العادة إلا المحتاج إليه، ولا يشترط في الجوار نزول الجار قرب المجير، أو في جواره، أي أن يكون بيته ملتصقا ببيته، فقد يكون على البعد كذلك، لأن الجوار حماية ورعاية، وتكون الحماية حيث تصل سلطة المجير وتراعى فيه حرمته و ذمته... وقد يعلقانه بأجل احترازا وتحفظا من الجوار المطلق الذي لا يعلق بزمن وإنما يكون عاما[1484].

أما الإضافة التي قدمها الإسلام للذمة والجوار فتمثلت في عدم اكتفائه بما كانت عليه الحال في الجاهلية من استناد الجوار إلى شهامة العربي وتقاليده العرفية، فرفعه إلى مصاف قانوني محدد، يضمن حقوق المستجير ويحدد واجباته بعيداً عن مزاج الأفراد وأهوائهم، وفي هذا ترقية له بحيث اقترب به من مفهوم المواطنة

[1479] محمصاني، صبحي، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص101، عن طريق فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون ص111.
[1480] جامع الأصول 8\225.
[1481] أخرجه البخاري من حديث عائشة، انظر جامع الأصول لابن الأثير 11\583.
[1482] ابن هشام 1\330.
[1483] ابن هشام 1\369.
[1484] علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام' بيروت 1993 م، 4\362 وانظر: الجوار، ضمن الفصل الخامس والأربعين، ففيه معلومات كثيرة عن الجوار في الجاهلية.

الحديث، القائم على المساواة بين حاملي الجنسية[1485]. وفي هذا يُؤثر عن الإمام علي بن أبي طالب قوله: إنما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وهي عبارة اعتمدتها ورددتها كتب الحنفية وبعض كتب الحنابلة الفقهية لدى الكلام عن حقوق الذميين، و يقع كثيرون في الغلط حين يظنونها حديثا نبويا[1486].

ولا شكَّ أنّ في نقل الذمة من نطاق فرد أو قبيلة لتصير ذمة الله تعالى ورسوله وجماعة المؤمنين تطوراً نوعياً بعيد المدى والأثر، سيكون له دوره في إقرار الأمن والاستقرار وحياطة الحقوق والحرمات وحمايتها بأقصى المتاح ضمن حدود أقوى السلطات وأبلغها نفوذاً.

ولم يقتصر الإسلام في بسطه وإصلاحه لعقد الذمة كما تعورف في الجاهلية على ما ذُكر، بل أضاف إلى ذلك جعله عقداً لازماً مؤبداً لا يملك المسلمون – مع كونهم الجهة الأقوى – نقضه من طرفهم بمحض إرادتهم - وسيأتي بيان هذا فيما بعد – وفضلاً عن هذا مدَّ حدوده ليشمل أكبر مدى ممكن، فقد ذكر الفقهاء أن المسالك التي يصير فيها المرء ذمياً أربعة :

1- العقد .
2- القرائن الدالة على رضاه بالذمة، ومنها الإقامة في دار الإسلام، فإذا دخل الحربي دار الإسلام وجاوز المدة التي ضُربت له صار ذمياً، وإذا لم تُضرب له مدة معينة فقال أكثر الحنفية: يصير ذمياً بإقامته سنة، ومن القرائن زواج الحربية من مسلم أو ذمي، هذا عند الحنفية.
3- التبعية، فالزوجة تبع للزوج والأولاد تبع للأب أو الأم عند الحنفية والشافعية والحنابلة، وإذا وُجد لقيط في مكان لأهل الذمة عدَّ ذمياً ولو التقطه مسلم، في رأي الحنفية والمشهور عند المالكية.
4- الغلبة والفتح، فإذا فتح المسلمون بلدا ورأى الإمام ترك أهله أحراراً بالذمة وضرب الجزية – وهي المعروفة بالجزية العنوية – كما فعل عمر في سواد العراق - كان له ذلك[1487].

وبهذا يتبين عدم دقة ما ذهب اليه عبد الكريم زيدان من أنّ عقد الذمة شرع بعد فتح مكة، وأما ما كان قبل ذلك بين النبي وبين المشركين فعهود إلى مدد، لا على انهم داخلون في ذمة الإسلام وحكمه، إستناداً منه إلى

[1485] قارن ب: المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة 1999، 4/ 238، وهويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، ص110 فما بعدها، والعوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 256.
[1486] في الدراية في تخريج أحاديث الهداية لإبن حجر العسقلاني، بيروت بدون تاريخ، 115/2: لم أجده هكذا وإنما عند الدارقطني من طريق أبي الجنوب، قال علي: من كانت له ذمتنا فدمه كدمائنا و دينه كديننا، وأخرجه الشافعي، وقارن بنصب الراية للزيلعي 381/3 وبإرواء الغليل للألباني 103/5 برقم 1264.
[1487] أنظر: الموسوعة الفقهية،121/7-127، والكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ت 587هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت 2003، 427/9-428 وأحكام الذميين والمستأمنين لزيدان 28-35.

المشهور من نزول آية الجزية[1488] في السنة التاسعة من الهجرة أي بعد فتح مكة[1489]. وقد سلف عرض وقائع أخذ النبي للجزية من أطراف واشتراطها على أطراف قبل فتح مكة. وقد لفت الطاهر بن عاشور – إستناداً إلى تعريف كلمة (الجزية) في الآية – إلى أنّ الكلمة كانت معروفة المعنى للذين نزل القرآن فيهم[1490].

10 تأبيد عقد الذمة

اشترط جمهور الفقهاء أن يكون عقد الذمة مؤبداً، أي لا يملك المسلمون فسخه بمحض إرادتهم، لأن عقد الذمة في إفادة العصمة كالخلف عن عقد الإسلام، وعقد الإسلام لا يصح إلا مؤبداً. وفي قول عن الشافعية يصح مؤقتاً[1491]. أما في حق الذمي نفسه فهو عقد غير لازم (أي غير مؤبد) إذ يحتمل نقضه من طرفه. ولا شك أنّ في تأبيد هذا العقد أعظم ضمانة لأهل الذمة في أن يجدوا أنفسهم بغير سبب منهم – ذات صباح مكشوفين في مهب الريح – بسبب مزاج حاكم من الحكام عنَّ له إلغاء عقدهم و تهجيرهم أواستباحة دمائهم و أموالهم.

11 نواقض عهد الذمة

أ- بإلتحاق الذمي بدار الحرب، أي بصيرورته حرباً على المسلمين أو بغلبة الذميين على مكان لمحاربة المسلمين، إذ يعرى عقد الذمة في هذه الحالة عن الفائدة وهي دفع شر حرابتهم فلا يبقى العقد، وهذا باتفاق المذاهب.

ب- بالإمتناع عن أداء الجزية، وهذا في رأي الجمهور، لمخالفة مقتضى العقد، أما الحنفية فقالوا: لا ينقض العهد بذلك لأن الغاية التي ينتهي بها القتال التزام الجزية لا أداؤها، والإلتزام باقٍ، ويحتمل أن يكون الإمتناع لعذر العجز المالي، فلا ينقض العهد بالشك.

وفيما عدا هذين السببين، لم يتفق الفقهاء على ناقض ثالث، وعرض كل مذهب لنواقض لم يعتد بها الآخرون، وقد كان الحنفية أكثر الفقهاء تضييقاً في باب نواقض الذمة، في حين توسع الآخرون في هذا الباب فذكروا أموراً لم يرها الأحناف ناقضة للعقد، من ذلك: إمتناع الذمي عن أداء الجزية، وطعنه في الإسلام أو القرآن أو سب الله تعالى أو رسوله، أو قطع الطريق على مسلم أو فتنته له عن دينه، وردَّ الأحناف بأنّ هذه معاصي

[1488] التوبة 29.

[1489] زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين ص20.

[1490] التحرير والتنوير، 68/10 وراجع التالي للوقوف على ما يثبت أن الجزية كانت معروفة قبل الإسلام، وفي أصل اللفظة وانه فارسي: مجلة المنار لرشيد رضا، بحث شبلي النعماني المجلد 1 عدد 44 ص 848- 851، ودائرة المعارف الإسلامية، مادة: جزية 10/ 2972-2973 و2978، الصالح، صبحي، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، بيروت 1990، ص 364، وزيدان، جرجي، تاريخ التمدن الاسلامي، بيروت 219/1.

[1491] الموسوعة الكويتية 123/7.

يرتكبها الذمي منها ماهو دون الكفر، وقد بقي العقد مع الكفر فمع المعصية أولى، أما ذكر الرسول بسوء فهو زيادة كفر، والعقد يبقى مع أصل الكفر فيبقى مع الزيادة، واختار بعض الأحناف انتقاض الذمة بسب النبي، قال عبد الكريم زيدان: وقول الأحناف هو ما نرجحه لقوة ما استدلوا به، ولأنّ الذمي صار من أهل دار الإسلام، فإذا ارتكب ما يستوجب عقاباً عوقب سواءاً كانت العقوبة قتلاً أو غيره. ولفت زيدان إلى أنّ أحكام نقض الذمة التي قال بها الفقهاء تشابه أحكام إسقاط الجنسية في الوقت الحاضر[1492]. ومما يلفت أنّ جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة ذهبوا إلى أنّ ذميا ما لو انتقض عهد ذمته بسبب من أسباب النقض فلا ينتقض عهد ذريته ونسائه، لأنّ النقض إنما وجد منه دون نسائه وذريته فيجب أن يختص حكمه به وحده، والقاعدة أنه لا تزر وازرة وز أخرى، وكل نفسٍ بما كسبت رهينة، ويُفهم من كلام المالكية أنه تُسترق ذريتهم[1493]. وأما أثر نقض الذمة فإنَّ الذمي يعود بذلك أسير حرب، ويعامل معاملة أسرى الحرب، فيُقتل أو يُسترق، ولا يُمنّ عليه ولا يُفدى، ولا يُمَكَّن من الخروج من بلاد المسلمين لئلا يلتحق بعدوهم ويتألب عليهم[1494].

12 حقوق أهل الذمة

القاعدة العامة المقررة بين الفقهاء في هذا الباب هي: أنّ لهم مالنا وعليهم ما علينا، ولئن كان الأحناف هم الذين صاغوا القاعدة بهذه العبارة إستناداً إلى بعض الأخبار عن رسول الله – وفي ثبوتها نظر – وبعض الآثار عن بعض الصحابة - كأثر علي بن أبي طالب السابق ذكره - فقد دلت عليها عبارات فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة[1495]، فدخول امرئ في الذمة يعادل – تقريباً - ما يُعرف في عصرنا بالحصول على جنسية دولة ما، وهو ماكان يعبر عنه بلسان الفقهاء بكونه صار من (أهل دار الإسلام) Pax Islamica ونقضها يشبه – كما سبق ذكره – سحب الجنسية[1496].

[1492] زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين 37-38.

[1493] راجع الموسوعة الكويتية، 7/ 138-139، وزيدان، أحكام الذميين والمستأمنين 36-39 وآثار الحرب للزحيلي 367-378.

[1494] راجع الموسوعة الفقهية الميسرة لقلعة جي 1/ 915، وراجع في مناقشة مذهب الحنفية في عدم جواز مفاداة الأسرى، آثار الحرب للزحيلي 454- 457.

[1495] انظر الموسوعة الفقهية الكويتية 127/7، وحقوق الذميين لزيدان ص61 وفقه الجهاد للقرضاوي 2/ 913، وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي للقرضاوي ص9 وآثار الحرب للزحيلي، 727-729.

[1496] عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت1993، 307/1 حيث ذكر عودة أن أساس الجنسية في دار الإسلام إعتناق الإسلام أو إلتزام أحكامه، فمن اعتنق الإسلام فهو مسلم ومن التزم أحكام الإسلام ولم يُسلم فهو ذمي.

لكن تُستثنى من هذه القاعدة جملة أمور ترجع الى الدين،(فالدولة الإسلامية تعتبر الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق، لأنها محكومة بالإسلام ولاتملك الخروج على أحكامه. الإسلام يشترط للتمتع بهذه الحقوق المعنية توافر العقيدة الإسلامية في الشخص، والدولة الإسلامية كما تعتبر الوصف الديني مناط التمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق تعتبر أيضاً هذا الوصف أساس التفرقة بين الوطنيين في بعض الواجبات كما يأمر الإسلام. فالزكاة مثلاً يلتزم بها المسلم دون الذمي والجزية يلتزم بها الذمي دون المسلم، والجهاد بما فيه الدفاع عن دار الإسلام يجب على المسلم دون غيره وإن كان يمكن للذمي أن يساهم في هذا الواجب) كما يقول عبد الكريم زيدان[1497] لا أنَّ ذلك كان عقاباً لهم على عدم إسلامهم، كما هي عبارة بعض الفقهاء[1498].

12.1 الترهيب من ظلم الذميين

ولكون الذمة هنا هي ذمة الله ورسوله فإن إخفارها من قبل أي مسلم يُعد جرماً عظيماً جداً، ولا بأس بسوق بعض الأحاديث المؤكدة لهذا المعنى:

- أخرج البخاري والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله : مَن قتل معاهداً لم يرتع رائحة الجنة وإنّ ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً.
- وأخرج أبو داود والنسائي عن أبي بكرة نفيع بن الحارث الثقفي قال: سمعت رسول الله يقول: مَن قتل معاهداً في غير كُنهه حرَّمَ الله عليه الجنة. وزاد النسائي في رواية : أن يشم ريحها.
- وأخرج الترمذي أنّ النبي قال: ألا من ظلم نفسا معاهدة له ذمة رسوله فقد أخفر بذمة الله، فلا يرح رائحة الجنة، وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً.
- وأخرج أبو داود عن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء أصحاب رسول الله عن آبائهم ... أنّ رسول الله قال: ألا من ظلم معاهداً أو انتقَصَهُ أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة[1499].

[1497] زيدان، أحكام الذميين، ص 62.

[1498] انظر مثلاً الموسوعة الكويتية 127/7.

[1499] راجع: جامع الأصول لأبن الأثير 2/ 649-651.

12.2 أهم حقوق الذميين المكفولة لهم بمقتضى العقد

12.2.1 حق حمايتهم من العدوان عليهم سواء منه الداخلي و الخارجي

قال ابن قدامة: وإذا عقد (أي الإمام) الذمة، فعليه حمايتهم من المسلمين، وأهل الحرب، وأهل الذمة، لأنه التزم بالعهد حفظهم، ولهذا قال علي رضي الله عنه: إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا. وقال عمر رضي الله عنه في وصيته للخليفة بعده: وأوصيه بأهل ذمة المسلمين خيراً أن يوفي لهم بعهدهم ويخاطر من ورائهم[1500]. وقصة عمر مع واليه على مصر عمرو بن العاص وابنه الذي ضرب قبطياً ظلماً وتمكين عمر القبطي من ضرب ابن عمرو بن العاص وقوله: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، معروفة مشهورة سارت مسير الليل والنهار. وروى نافع عن ابن عمر قال: كان آخر ما تكلم، النبي أنه قال: احفظوني في ذمتي[1501]. وقد قال ابن حزم – حاكياً إجماع الأمة- : إنّ من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكُراعوالسلاح، ونموت دون ذلك صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله، فإنَّ تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة. نقل ذلك القرافي المالكي وعلَّق عليه بقوله: فعقدٌ يؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال صوناً لمقتضاه عن الضياع، إنه لعظيم، وفي افتكاك الأسرى من أهل الذمة قال في المغني: ظاهر كلام الخرقي أنه يجب فداؤهم، سواء كانوا في معونتنا أو لم يكونوا. وهذا قول عمر بن عبد العزيز والليث، لأننا التزمنا حفظهم بمعاهدتهم وأخذ جزيتهم فلزمنا القتال دونهم. فإذا عجزنا عن ذلك وأمكننا تخليصهم لزمنا ذلك[1502]، وقد أرسل عمر بن عبد العزيز عبد الرحمن بن أبي عمرة إلى القسطنطينية ليفادي أسرى المسلمين وأذن له أن يُفادي المسلم الواحد بأربعة منهم، فسأل عبد الرحمن عمر عن أهل الذمة؟ فقال: أفدهم بمثل ما تفدي به غيرهم[1503]، وقد ذكر محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه لو ظهر قوم على أهل الذمة ومرُّوا بهم على أهل منعة من المسلمين في دار الحرب – أي بين هؤلاء المسلمين وبين الحربيين عهد أمان – فإنّ على هؤلاء المسلمين أن ينقضوا العهد لاستنقاذ الذميين وذراريهم، كما يقاتلون عن ذراري المسلمين[1504]. ولإبن تيمية موقف معروف في خطاب زعيم التتار غازان، وقطلوشاه ليطلقا أسرى النصارى من الذميين بعد أن أطلق المسلمين، وأصرَّ على ذلك حتى عاد بهم[1505].

[1500] المغني 250/13 واثر عمر أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب يُقاتل عن أهل الذمة ولا يُسترقون.

[1501] الأحكام السلطانية للماوردي ص 183.

[1502] المغني / ابن قدامة، 13/ 135.

[1503] سنن سعيد بن منصور 293/2-294 برقم 2822.

[1504] انظر: شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن، شرح السرخسي،بيروت 1997، 112/5.

[1505] انظر رسالة ابن تيمية القبرصية وهي خطاب لسراجوس ملك قبرص، القاهرة 1394هـ، ص125 وانظر الأم للشافعي 498/5 حيث حكم بوجوب استنقاذهم واستنقاذ أموالهم.

وكان القرافي قال قبل هذا: إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوءٍ أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيَّع ذمة الله وذمة رسوله وذمة دين الاسلام[1506]. وحرمة غيبة الذمي نص عليها فقهاء الحنفية أيضاً، ففي الدر المختار للحصكفي: وتُحرم غيبتُه (أي الذمي) كالمسلم، وقال ابن عابدين في ردِّ المختار: لأنه بعقد الذمة وجب له ما لنا، فإذا حرمت غيبة المسلم حرمت غيبته بل قالوا إن ظلم الذمي أشد[1507]، وكفى بهذا القول حماية لعرض الذمي وسمعته.

وكان أمير المؤمنين عمر يسأل الوافدين عليه من الأقاليم عن حال أهل الذمة، خشية أن يكون أحد من المسلمين قد أفضى إليهم بأذى، فيقولون له: ما نعلم إلا وفاءً، أي بمقتضى العهد الذي بينهم وبين المسلمين[1508].

12.2.2 حمايةُ أموالهم

فقد ورد في كتب رسول الله لأهل ذمته وكذا في كتب قادة الفتوح ما يفيد حرمة أموالهم ومصونيتها، فأموالهم بمقتضى عقد الذمة كأموال المسلمين سواء. مر بنا حديث ابي داود: ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا منه بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة، و عن عبد الله بن أبي حدرد الأسلمي أنه كان ليهودي عليه اربعة دراهم، فاستعدى عليه فقال: يا محمد إن لي على هذا أربعة دراهمن و قد غلبني عليها، قال: أعطه حقه، قال: و الذي بعثك بالحق ما أقدر عليها، قال: أعطه حقه، قال: و الذي نفسي بيده ما اقدر عليها، قد أخبرته أنك تبعثنا إلى خيبر، فأرجو إن تغنمنا شيئا فأرجع فأقضيه، قال: أعطه حقه، و كان رسول الله اذا قال ثلاثا لم يراجع، فخرج ابن ابي حدرد إلى السوق و على رأسه عصابة و هو متزر ببردة، فنزع العمامة عن رأسه فاتزر بها و نزع البردة فقال: اشتر مني هذه البردة، فباعها منه بأربعة دراهم، فمرت عجوز فقالت: مالك يا صاحب رسول الله؟ فأخبرها فقالت: ها دونك هذا البرد، لبردعليها، فطرحته عليه[1509]، و عن زيد بن أسلم: أن رجلا كان يطلب النبي بحق فأغلظ له، فأرسل رسول الله إلى يهودي للتسليف منه، فأبى أن يسلفه إلا برهن، فبعث إليه بدرعه و قال: و الله إني لأمين في الأرض أمين في السماء[1510]، و قال

[1506] القرافي، أحمد بن ادريس ت 684 هـ، أنوار البروق في أنواء الفروق المعروف بكتاب الفروق، القاهرة 2001، ص701 -702.

[1507] حاشية ابن عابدين : كتاب الجهاد : باب المستأمن، 282/6.

[1508] غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، ص11.

[1509] أخرجه احمد في المسند و الطبراني في الصغير و الأوسط، قال الهيثمي: و رجاله ثقات، إلا أن محمد بن أبي يحيى لم أجد له رواية عن الصحابة، فيكون مرسلا صحيحا. أنظر: مجمع الزوائد، 233/4.

[1510] أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في المصنف، 10/8-11 برقم 14091.

خالد بن الوليد: لا تمش ثلاث خطى لتأمر على ثلاثة نفر، و لا لترزأ معاهدا إبرة فما فوقها[1511]قال ابن قدامة في المغني: وحكم أموالهم حكم أموال المسلمين في حرمتها، و ذكر أن المسلم يقطع بسرقة مال الذمي و به قال الشافعي و أصحاب الرأي، قال: و لا نعلم فيه خلافا[1512]. فمن سرق إذن مال ذمي قطعت يده، ومَن غصبه عُزِّر، وفي حاشية ابن عابدين قال في المنح: والمراد أنه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم لو تعرضنا لدمائهم وأموالهم أو تعرضوا لدمائنا وأموالنا ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض[1513]، ورغم تحريم الخمر والخنزير في شريعة الإسلام، لكنهما في نظر الذميين مال متقوم، فاعتبرت الشريعة هذا، ورتبت عليه – في مذهب الحنفية والمالكية – تغريم المسلم قيمة ما يتلفه أو يسرقه من هذه الأموال، قال أبو حنيفة: إن كان المتلِف مسلماً ضمن ما أتلفه بالقيمة، وإن كان ذمياً بالمثل، وخالف الشافعية والحنابلة لكنهم نهوا عن التعرض لما لا يظهرونه منها. مع ذلك نص الحنابلة على أن المسلم إن غصب خمراً من ذمي لزمه ردها لأنه يُقر على شربها بخلاف ما إذا غصبها من مسلم لم يلزم ردها ووجب إراقتها[1514]. وقد روى ابن حزم عن عطاء: زعموا في الخمر والخنزير يسرقه المسلم من أهل الكتاب يقطع من أجل أنه حِل لهم في دينهم، وإن سرق ذلك من مسلم فلا قطع عليه[1515].

وقد مرَّ بنا أن من مصارف الجزية الإنفاق على محتاجي أهل الذمة وأنه لا يُنفق منها على محاويج المسلمين، كما أنَّ المحتاجين من أهل الذمة يُعطون من صدقات التطوع، فقد روى ابن عباس قال: كان أناس من الأنصار لهم أنسباء وقرابة من قريظة والنضير وكانوا يتقون أن يتصدقوا عليهم ويريدونهم أن يسلموا فنزلت هذه الآية (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء، وماتنفقوا من خير لأنفسكم وماتنفقون إلا ابتغاء وجه الله، وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون)[1516][1517]، قال ابن كثير: (وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله) إنّ المتصدق إذا تصدق ابتغاء وجه الله فقد وقع أجره على الله ولا عليه في نفس الأمر لمن أصاب :البر أم الفاجر؟، ومرَّ أثر سعيد بن المسيب أنّ الرسول تصدق بصدقة على أهل بيت من اليهود فهي تجري عليهم[1518]. وهناك آية الممتحنة، وآية إطعام الأسير من سورة الإنسان، وقد كان الأسرى يومئذ من المشركين. وأما صدقة الفطر والكفارات والنذور فقد أجاز أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وآخرون صرفها إلى أهل الذمة

[1511] الأموال لأبي عبيد، ص 240 برقم 418، و فيه جملة آثار مهمة في هذا الباب.

[1512] المغني 135/13.

[1513] حاشية ابن عابدين 207/6-208.

[1514] انظر: حاشية ابن عابدين 282/6، المغني لأبن قدامة 7/ 424-426.

[1515] المحلى لابن حزم، كتاب السرقة: حكم من سرق خمراً،334/11.

[1516] البقرة آية 272.

[1517] رواه الطبري في تفسيره 588/5 وأبو عبيد في الأموال ص 727 برقم 1993.

[1518] الأموال لأبي عبيد ص 728 برقم 1994.

لعموم لفظ (الفقراء) في آية (إن تبدوا الصدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم....)[1519] من غير تفريق بين فريق وفريق، وكذا آية (فكفارته إطعام عشرة مساكين)[1520]، و(فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً)[1521].

ونقل أبو عبيد عن بعض التابعين: أبي ميسرة، وعمرو بن ميمون، وعمرو بن شرحبيل، ومُرة الهمداني أنهم كانوا يعطون الرهبان من صدقة الفطر[1522]، أما الزكاة المفروضة فالجماهير على عدم جواز إعطاء غير المسلم منها، ونقل عن ابن سيرين والزهري جواز صرفها إلى الكفار، وممن جوَّزه أيضاً زفر صاحب أبي حنيفة فيما ذكره السرخسي في مبسوطه.

ومعروفة حكاية عمر بن الخطاب مع الشيخ اليهودي وفرضه له ما يصلحه من بيت المال مستدلاً بآية المصارف (إنما الصدقات للفقراء والمساكين ...)[1523]، وقال: والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب ووضع عنه الجزية وعن ضربائه[1524]. وقد روى الطبري في تفسيره عن عكرمة في آية المصارف: لا تقولوا الفقراء المسلمين مساكين، إنما المساكين مساكين أهل الكتاب[1525].

وقد رجّح يوسف القرضاوي ـ إستناداً الى ماسبق ـ جواز إعطاء الذمي الفقير من الزكاة إذا كان في أموالها سعة، ولم يكن في إعطائه إضرار بفقراء المسلمين، مع اللفت إلى أن المقصود هو الإعطاء بعنوان الفقر والمسكنة، أما الإعطاء بعنوان تألف القلب فالأرجح جوازه وكونه حكماً ماضياً غير منسوخ، ومع التنبيه على أنَّ الذين منعوا إعطاء الذمي المحتاج من الزكاة المفروضة لم يقولوا بتركه للحاجة بل قالوا بإعانته من موارد بيت المال الأخرى كالفيئ وخمس الغنائم والمعادن والخراج وغيرها، وقد روى أبو عبيد أن عمر بن عبد العزيز كتب لعامله على البصرة: وانظر مَن قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه[1526]، وقبل عمر بن عبد العزيز كان خالد بن الوليد ـ في خلافة أبي بكر ـ عقد الذمة لأهل الحيرة بالعراق وهم مسيحيون، ومما ورد في كتابه لهم: وجعلت لهم أيما

[1519] البقرة آية 271.
[1520] المائدة آية 89.
[1521] المجادلة آية 4، و أنظر: فقه الزكاة للقرضاوي، بيروت1973، 704/2.
[1522] الأموال لأبي عبيد ص728 بأرقام 1998-1999.
[1523] التوبة آية 60.
[1524] انظر الخراج لأبي يوسف، ص 126.
[1525] تفسير الطبري 308/14.
[1526] الأموال لأبي عبيد ص46، وفقه الزكاة ليوسف القرضاوي، بيروت 1973، ص702-708 وغير المسلمين في المجتمع الاسلامي ص16-17.

شيخ ضعف عن العمل وأصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طُرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله[1527].

12.2.3 حرية التدين والاعتقاد

والمعبر عنها بأننا أُمرنا أن نتركهم وما يدينون، والأساس الذي تنهض عليه هذه الحرية هو آية (لا إكراه في الدين)[1528]، وعن عتاب بن شمير الضبي قال: قلت للنبي: إنّ لي أباً شيخاً كبيراً وإخوة، فأذهب إليهم لعلهم أن يسلموا فآتيك بهم، قال صلى الله عليه وآله وسلم : إن هم أسلموا فهو خير لهم وإن هم أقاموا فالإسلام واسع عريض[1529]، وفي كتاب رسول الله إلى عمرو بن حزم لما بعثه الى اليمن: ومَن كان على نصرانية أو يهودية فإنه لا يُفتن عنها[1530]. وتشمل هذه الحرية حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية وإنشاء وصيانه معابدهم وتربية أولادهم وتنشئتهم على دينهم ومعتقدهم، وقد جاء في كتاب النبي الى نصارى نجران: ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وملتهم وبيعهم وكل ماتحت أيديهم من قليل أو كثير[1531]. جاء في تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، في كتاب النكاح: قال رحمه الله: (وإذا أسلم أحد الزوجين عرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم وإلا فُرِقَ بينهما) وهذا الكلام بإطلاقه يستقيم في المجوسيين لأنه بإسلام أحدهما، أيهما كان يفرق بينهما بعد الإباء، وأما إذا كانا كتابيين فإن اسلمت هي فكذلك وإن أسلم هو فلا يُتعرض لها لجواز تزوجها للمسلم إبتداء فلا حاجة الى العرض، وكذلك إذا كانت هي كتابية والزوج مجوسي فأسلم، لما قلنا، وقال الشافعي: لا يُعرض على المصرِّ الإسلام لأن فيه تعريضاً لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة أن لا يُتعرض لهم[1532]. ومن مسائل الخلاف مسألة مسلم تزوج بذمية (كتابية) هل له منعها من شرب الخمر وهي ترى حله حسب شرعها؟ الشافعية وبعض الحنابلة وجماعة من الحنفية على أن له منعها[1533]، لكن المالكية قالوا: ليس له منعها من شرب الخمر، قال ابن عرفة: المذهب كراهة نكاح الحرة الكتابية، وفي المدونة: إنما كرهه مالك ولم يحرمه لما تتغذى به من خمر وخنزير وتغذي به ولده، وهو يُقبّل ويضاجع وليس له منعها من

[1527] الخراج لأبي يوسف،ص 144.

[1528] البقرة الآية 256.

[1529] الطبراني في المعجم الكبير، القاهرة، 17/ 162-163 والبخاري في التاريخ الكبير 54/7.

[1530] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى 9/ 325 برقم 18670.

[1531] الأموال لابن زنجويه ص449 برقم 732 والخراج لأبي يوسف 72-73 وذكر أبو يوسف عقيه أنهم جاؤوا من بعدُ الى أبي بكر فكتب لهم كتاباً نحوه وفاءً لهم بما كتبه الرسول، ثم جاؤوا بعده الى عمر حين استخلف وكان أجلاهم إلى نجران العراق، فكتب لهم، وهكذا كتب لهم عثمان ثم علي، نفسه 73-74.

[1532] الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، بولاق 1313 هـ، 2/ 174.

[1533] مغني المحتاج 314/4، وأحكام أهل الذمة لإبن تيمية 439/2 والبحر الرائق 111/3 وفيه: وفي الخانية ... مسلم له إمرأة ذمية، ليس له أن يمنعها من شرب الخمر لأن شرب الخمر حلال عندها، وله أن يمنعها من إتخاذ الخمر في المنزل وهو مشكل لأنه إن كان حلالاً عندها لكن رائحتها تضره فله منعها كمنع المسلمة من أكل الثوم والبصل.

ذلك ولا من الذهاب الى الكنيسة[1534]، وفي المغني لإبن قدامة: وإن أرادت (أي زوجته) شرب ما يُسكرها، فله منع المسلمة، لأنهما يعتقدان تحريمه، وإن كانت ذمية لم يكن له منعها. نصَّ عليه أحمد لأنها تعتقد إباحته في دينها، وله إجبارها على غسل فمها منه ومن سائر النجاسات ليتمكن من الاستمتاع بفمها[1535].

ومن المثير أن يذهب بعض الأئمة – نزولاً على قاعدة أننا مأمورون بتركهم وما يدينون - إلى إقرارهم على أنكحتهم التي نراها فاسدة، كنكاح المجوس ذوات المحارم، وقد قرر ابن القيم أننا نقرهم على أنكحتهم الفاسدة بشرطين: ألا يتحاكموا فيها إلينا، وأن يعتقدوا إباحتها في دينهم، وصحّح الرواية عن أحمد بن حنبل في إقرارهم على ذلك، فقد سُئل أحمد عن هذا وذُكر له حديث عمر بن الخطاب: فرقوا بين كل ذي مَحرم من المجوس[1536]، فأجاب أحمد: قال الحسن: بعث النبي العلاء بن الحضرمي إلى البحرين فأقرهم على ذلك ولم يَهجِهُم، ورأى ابن القيم أن تفريق عمر بين المجوس وبين ذوات محارمهم إجتهاد منه، وقد أقرهم رسول الله وأُقروا زمن أبي بكر[1537].

ومن الطريف أنّ أبا حنيفة رغم إتفاقه مع الجمهور في أنَّ الذميين المجوس إذا ترافعوا إلينا في أنكحتهم الفاسدة في شرعنا حكمنا بفسادها، إلاّ أنه قال: إذا كان الخلاف في أصل وجود العقد تطبق الأحكام الإسلامية، وإن كان يتعلق بالنفقة التي تطالبها الزوجة فإنَّ القاضي المسلم يحكم بها حتى لا تتعرض المرأة للجوع والعري وعدم المأوى[1538]، وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصري يسأله: ما بالُ من مضى من الأئمة قبلنا أقروا المجوس على نكاح الأمهات والبنات؟ وذكر أشياء من أمرهم قد سمَّاها، فكتب اليه الحسن: أما بعدُ، فإنما أنت متبع ولست بمبتدع، والسلام[1539].

وكقاعدة عامة فأهل الذمة مستقلون لهم كامل الحرية في ما يتعلق بالعقائد والعبادات وأحكام الأحوال الشخصية فهذه تقتصر عليهم ولا يتماسون فيها مع غيرهم، بخلاف أحكام المعاملات والأحكام الجنائية. وفيما يتعلقبوصايا الذميين ذكر ابن عابدين أنّ وصايا الذمي ثلاثة أقسام :

الأول: جائز بالإتفاق، وهو ما إذا أوصى بما هو قربة عندنا وعندهم.

[1534] انظر: الحطاب الرعيني، محمد بن محمد ت 954 هـ، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت 1995، 133/5.

[1535] المغني 333/10. وفي ص224 حكم منعه لها من الخروج إلى الكنيسة وأن له ذلك لأنه ليس بطاعة ولا نفع.

[1536] حديث عمرأخرجه البخاري و أبو داود و الترمذي، أنظر: جامع الأصول،658/2.

[1537] أحكام أهل الذمة لابن القيم، 391/1-395.

[1538] أبو زهرة، محمد، المجتمع الانساني في ظل الاسلام، ص268.

[1539] الأموال لأبي عبيد، ص110 برقم 91.

والثاني: باطل بالاتفاق وهو ما إذا أوصى بما ليس قربة عندنا وعندهم.

والثالث: مختلف فيه وهو ما إذا أوصى بما هو قربة عندهم فقط كبناء الكنيسة لغير معينين، فيجوز عنده (أي عند أبي حنيفة) لا عندهما (أي الصاحبين)، وإن لمعينين جاز إجماعاً[1540]، والأئمة الآخرون قالوا بمثل قول الصاحبين[1541]. و وصية الذمي للمسلم والمسلم للذمي تصح إتفاقاً، قال الزحيلي: لأنّ غير المسلمين بعقد الذمة ساووا المسلمين في المعاملات في الحياة وبعد الممات[1542]، وقد قال محمد بن الحنفية في قوله تعالى (إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً): هو وصية المسلم لليهودي والنصراني، قال منصور البهوتي: لأنّ الهبة تصح لهم فصحت لهم الوصية[1543]. و في مجمع الأنهر ـ و قد جعل الأقسام أربعة لا ثلاثة قال: والرابع أن يوصي (الذمي) بما هو قربة عندهم معصية عندنا، كما لو أوصى أن يجعل داره بيعة أو كنيسة أو بيت نار يُسرج فيه، أو تُذبح الخنازير ويُطعم المشركون، فهي صحيحة أيضاً عند الإمام (أبي حنيفة) سمَّى (أي عيَّن) قوماً أو لم يسمهم، وقالا (أي الصاحبان): هي باطلة إلاّ أن يسمي قوماً بأعيانهم. لهما أنّ هذه وصية بمعصية وفي تنفيذها تقرير المعصية والسبيل في المعاصي ردّها لا قبولها فوجب القول بالبطلان، وله أنّ المعتبر ديانتهم في حقهم، لأنا أمرنا أن نتركهم وما يدينون، وهي قربة عندهم فتصح ألا يرى أنه لو أوصى بما هو قربة حقيقة عندنا معصية عندهم لا تجوز الوصية إعتباراً لديانتهم فكذا عكسه[1544].

12.2.3.1 تبشير الذميين بأديانهم

بخصوص التبشير بدينهم و الجدال عنه فيمكن القول مبدئيا إنّ آيات مجادلة أهل الكتاب في القرآن يُفهم منها ـ بطريق اللزوم- أنَّ لهم الحق في الدعوة إلى دينهم والدفاع عنه، ملتزمين القواعد المرعية التي يُلزم بها المسلم، وفي رسالة المودودي عن حقوق أهل الذمة ـ وقد كتبها سنة 1948م ليسترشد بها واضعوا دستور الباكستان في أعقاب قيام باكستان سنة 1947م- كتب يقول: سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والإجتماع ماهو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والإلتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم ...سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الاسلامي مثل ما للمسلمين من حق في نقد مذاهبهم ونحلهم، ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا،

[1540] رد المحتار لإبن عابدين، 403/10-404.
[1541] الزحيلي، وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، 47/9.
[1542] الزحيلي، وهبة، موسوعة الفقه الاسلامي والقضايا المعاصرة 46/9.
[1543] كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي، بيروت 1997، 544/3.
[1544] شيخيّ زاده وأماد أفندي، عبد الرحمن محمد ت 1078، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لإبراهيم بن محمد الحلبي ت 956، بيروت 1998م،452/4.

كوجوب ذلك على غير المسلمين[1545]، وبالروحية نفسها تحدث إسماعيل راجي الفاروقي عن حق المشرك في إقناع الآخرين ومن بينهم المسلمين بآرائه أياً كانت، وذكر أن ثمة سببين يبرران ويقويان ممارسته لهذا الحق تحت لواء الإسلام:

أولاً: إن الإقتناع عملية ذات وجهين، فهو عملية من المناقشة، والمناقشة المضادة، وإن الإقتناع الذي يكون غير ناتج عن تلك العملية الجدلية ليس هو هدف الإسلام.

ثانياً: من الطبيعي إنه إذا كان لدى المسلم الحق في عرض قضيته،فإن الذمي يخول نفس ذلك الحق، وإنّ ذلك الحق المتبادل لا يتأثر بإساءة إستعمال أي طرف له، نظراً لأنه ينتمي لكل منهما بمقتضى إنسانيتهما، وليس من الممكن الجدال بأنّ الذمي لا يستطيع أن يعرض قضيته على المسلمين، فإنه من المفترض أنّ المسلمين على معرفة كافية بأثمن حقيقة لديهم، وإذا كانوا غير قادرين على دحض قضية الذميين فإن واجبهم هو زيادة التعمق في إيمانهم، أو على الأقل نشدان تحقيق ذلك من خلال علمائهم[1546]. وهذا إجتهاد يتعارض تماماً ما ورد في الشروط العمرية: ولا نُرغّبُ في ديننا ولا ندعو له أحداً. كما يتعارض مع ما ذكره الماوردي من الشروط المستحبة – لا المستحقة – على الذميين ومنها: أن لا يسمعوهم أصوات نواقيسهم ولا تلاوة كتبهم ولا قولهم في عزير والمسيح[1547]، أما ابن القيم فكتب تحت شرط (ولا نرغب في ديننا ولا ندعو له أحداً) يقول: هذا من أولى الأشياء أن ينتقض العهد به، فإنه حراب لله ورسوله باللسان، وقد يكون أعظم من الحراب باليد[1548].

توخياً للإختصار، فإن البحث سيتجاوز سائر حقوق الذميين سواء منها الإجتماعي أو الإقتصادي أو السياسي، مكتفياً بالإرشاد إلى بعض الدراسات التي تعاطت مع الموضوع[1549]، وسيعمد إلى نقاش أكثر المستثنيات

[1545] المودودي، أبو الأعلى، حقوق أهل الذمة، القاهرة، بدون تاريخ، ص34.

[1546] انظر بحث اسماعيل راجي الفاروقي المعنون ب: حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، في مجلة المسلم المعاصر، العدد 26، يونيو 1981.

[1547] الأحكام السلطانية للماوردي، ص185.

[1548] أحكام أهل الذمة 2/ 729.

[1549] انظر على سبيل المثال: كتب الأحكام السلطانية للماوردي، ولأبي يعلى الفراء الحنبلي، ولإبن رجب الحنبلي، وأحكام أهل الذمة لإبن القيم، ولأبي بكر الخلال: أحكام أهل الملل- وهو كتاب مرتب ترتيباً جيداً صنف المسائل بحسب الأبواب الفقهية المعروفة من الإيمان والمناسك والزكاة إلى البيوع والقضاء والنكاح وانتهاءً بالردة – وفقه المعاملات المالية مع أهل الذمة لعطية فياض، وأحكام التعامل مع غير المسلمين والاستعانة بهم في الفقه الاسلامي ل عبد الحكيم أحمد محمد عثمان، وأحكام الذميين والمستأمنين ل عبد الكريم زيدان، والاسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين ل عبد المنعم أحمد بركة، والتعامل مع غير المسلمين ل عبد الله بن ابراهيم الطريقي، والعلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين ل بدران أبو العينين بدران، والتعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي ل

أهمية وحراجة، ولكون أكثر هذه الاستثناءات تستند إلى الشروط الشهيرة المنسوبة إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، سيكون من المفضل البدء بالتعرض لهذه الشروط بالبحث والتفحص العلمي.

12.3 الشروط العمرية أو عهد عمر

12.3.1 النص

قال عبد الله بن الإمام أحمد: حدثني أبو شرحبيل الحمصي عيسى بن خالد قال: حدثني عمي أبو اليمان[1550]، وأبو المغيرة قالا: أخبرنا اسماعيل بن عياش قال: حدثنا غير واحد من أهل العلم قالوا: كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غَنم : إنا حين قدمت بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على أنا شرطنا لك على أنفسنا ألا نُحدث في مدينتنا كنيسة ولا فيما حولها ديراً ولا قلاية ولا صومعة راهب[1551]، ولا نجدد ماخرب من كنائسنا ولا ما كان منها في خطط المسلمين، وألا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار، وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل، ولا نؤوي فيها ولا في منازلنا جاسوساً، وأن لانكتم غشاً للمسلمين وألا نضرب بنواقيسنا إلا ضرباً خفياً في جوف كنائسنا ولا نظهر عليها صليباً ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمون، وألا نخرج صليباً ولا كتاباً في سوق المسلمين، وألا نخرج باعوثاً، قال: والباعوث يجتمعون كما يخرج المسلمون يوم الأضحى والفطر[1552]، ولا سعانين (إسم عيد من أعيادهم)[1553]، ولا نرفع أصواتنا مع موتانا، ولا نظهر النيران معهم في أسواق المسلمين، وألا نجاورهم

ناصر محمد جاد، والقواعد القرآنية والنبوية في تنظيم الصلات بين المسلمين وغير المسلمين ل محمد عزة دروزة، وعقوبة غير المسلم على جرائم العرض، الزنا والقذف في الفقه الاسلامي ل عبد الحكيم أحمد محمد عثمان.

[1550] جعلها صبحي الصالح (عمر) مرجحا إياها على (عامر) و كلاهما خطأ، و الصحيح(عمي) ذلك أن عيسى بن خالد كان ابن اخي أبي اليمان الحكم بن نافع البهراني، و هكذا ضبطها محقق كتاب الخلال، سيد كسروي حسن. وفي تهذيب الكمال: أبو شرحبيل بن خالد بن نافع البهراني ابن اخي ابي اليمان الحكم بن نافع، و ذلك ضمن ترجمة (محمد بن خالد بن محمد).

[1551] القلاية والقلية بناء مرتفع كالمنارة تكون لراهب ينفرد بها (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية ل ماراغناطيوس أفرام الأول برصوم، في مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد 24، الجزء 4، 1 تشرين الأول 1949، ص491) وفي العادة يحتوي الدير على عدة قلايات قد تبلغ المئة. أنظر الديارات لعلي بن محمد المعروف بالشابشتي ت 388 هـ، بيروت 1986، ص 265 عند حديثه عن دير قُنى وقارن بأحكام ابن القيم 2/ 668) والصومعة كالقلاية تكون لراهب واحد منفرد، لكنها دون القلاية، وانظر أيضاً حول قلاَّية وقلية :رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية 374/8-375.

[1552] والباعوث boutho كلمة سريانية معناها الطِلبة والابتهال والتضرع، وهو في عرف السريان بضعة أبيات لبعض أئمتهم منظومة على أوزان ثلاثة تتلى يومياً في أثناء الصلاة، عرفها أصحاب اللسان والتاج والقاموس وأقرب الموارد بصلاة الاستسقاء أوالاستمطار وهو تعريف ناقص، لأن الباعوث يكون في صلاة الاستسقاء وفي كشف الغمة عند نزول الآفات وفي الأعياد الحافلة كعيد السعانين، وكانت العادة أن يُطاف فيه .(بطريرك انطاكية و المشرق ماراغناطيوس أفرام الأول برصوم، الألفاظ السريانية في مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد 23 ن الجزء3تموز سنة 1948،ص 322).

[1553] السعانين والشعانين : عيد دخول السيد المسيح إلى أورشليم، قبل عيد الفصح بسبعة أيام، لفظة عبرانية مدلولها التسابيح ومنها اشتق السريان ...(الألفاظ السريانية، لماراغناطيوس، مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد24 جزء1، هامش ص12.

بالخنازير ولا بيع الخمور، ولانُظهر شِركاً ولانُرَّغِب في ديننا، ولا ندعو اليه أحداً، ولانتخذ شيئاً من الرقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين، وألا نمنع أحداً من أقربائنا أرادوا الدخول في الاسلام، وأن نلزم زينا حيثما كنا، وألا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبهم ولا نتكلم بكلامهم ولانكتني بكناهم وأن نجز مقدم رؤوسنا ولا نفرق نواصينا، ونشد الزنانير على أوساطنا ولا ننقش خواتمنا بالعربية ولا نركب السروج ولا نتخذ شيئاً من السلاح ولا نحمله، ولا نتقلد السيوف، وأن نوقر المسلمين في مجالسهم ونرشدهم الطريق، ونقوم لهم عن المجالس إن أرادوا الجلوس ولا نطلع عليهم في منازلهم،ولا نعلم أولادنا القرآن،ولا يشارك أحد منا مسلماً في تجارة إلا أن يكون الى المسلم أمرالتجارة، وأن نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام ونطعمه من أوسط مانجد، ضمنا لك ذلك على أنفسنا وذرارينا وأزواجنا ومساكيننا، وإن نحن غيَّرنا أو خالفنا عما شرطنا على أنفسنا وقبلنا الأمان عليه فلا ذمة لنا، وقد حلَّ لك منا ما يحل لأهل المعاندة والشقاق.

فكتب بذلك عبد الرحمن بن غنم إلى عمر بن الخطاب فكتب إليه عمر: أن أمض لهم ما سألوا وألحق فيهم حرفين اشترطهما عليهم مع ما شرطوا على أنفسهم: ألا يشتروا من سبايانا، ومن ضرب مسلماً فقد خلع عهده. فأنفذَعبد الرحمن بن غنم ذلك، وأقرَّ مَن أقام من الروم في مدائن الشام على هذا الشرط[1554].
وتعرف هذه الشروط في كتاب العهد هذا بالشروط العمرية، وهي التي يخلط كثير من الباحثين بينها وبين العهدة العمرية التي أعطاها عمر لأهل بيت المقدس من النصارى. وقد خص ابن القيم الشروط العمرية بشرح موسع ضافٍ رتّبه على فصول ستة استوعبت أو كادت كل مايتعلق بأهل الذمة من أحكام[1555].
وقد روى أبو بكر الخلال[1556] هذه الشروط في كتابه، وابن القيم – على ما يظهر – أخذها منه، إذ أن الخلال يروي مباشرة عن شيخه عبد الله بن الإمام أحمد[1557]، كما أخرج ابنُ الأعرابي[1558] عن مسروق عن ابن غَنّم قال: كتبت لعمر بن الخطاب حين صالح نصارى الشام: بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا، إنكم لما قدمتم علينا وسألناكم الأمان لأنفسنا –الأثر. وفي سنده يحيى بن عقبة بن أبي العيزار[1559].

[1554] أنظر: أحكام أهل الذمة لأبن القيم 657/2-661.
[1555] راجع الجزء الثاني من أحكام أهل الذمة لأبن القيم من ص657- ص870 وقد قام محقق الكتاب صبحي الصالح بإفراد الشرح وتجريده من الكتاب وطبعه مستقلاً.
[1556] ت 311هـ.
[1557] أنظر: أحكام أهل الملل لأبي بكر الخلال، بيروت 1994، ص357- ص359 برقم 1000.
[1558] ت 340 هـ.
[1559] أنظر:معجم ابن الأعرابي (أحمد بن محمد)، دار ابن الجوزي، المملكة السعودية 1997،207/1.

ورواها ابنُ حزم(ت 456هـ) في محلاه من طريق أخرى فيها يحيى بن عقبة بن أبي العيزار عن سفيان الثوري عن طلحة بن مصرِّف عن مسروق عن عبد الرحمن بن غنم قال: كتبتُ لعمر بن الخطاب حين صالح نصارى الشام وشرط عليهم فيه: أن لا يحدثوا في مدينتهم ولا ماحولها دَيراً ولا كنيسة ولاقلية ولا....[1560]. ومن الطريق نفسها أخرجها البيهقي في الكبرى، والظاهر أنّ ابن حزم اختصر مطلع الأثر أما البيهقي(ت 458 هـ) فأورده كما هو: عن ابن غنم قال: كتب لعمر بن الخطاب حين صالح أهل الشام: بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا، إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا[1561].

أما ابن عساكر(ت 571 هـ) فروى في تاريخه أنَّ أبا عبيدة هو الذي كتب لأهل دمشق كتاب الصلح ـ وكان هو الذي فتحها مع خالد بن الوليد ـ ويكاد يكون الكتاب هو نفسه كتاب عمر باختلاف يسير جداً لا حسابَ له[1562]، ثم عاد ابن عساكر في الجزء نفسه وبوَّب باباً: باب ذكر ما اشترط صدر هذه الأمة عند افتتاح الشام على أهل الذمة، أورد فيه طرقاً مختلفة لكتاب عمر أولاها طريق فيها شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم أنّ عمر بن الخطاب كتب على النصارى حين صولحوا بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى أهل ألشام : إنّا سألناك الأمان لأنفسنا...الخ.

وثانيتها من طريق البيهقي بسنده عن مسروق عن عبد الرحمن بن غنم قال كتب لعمر بن الخطاب حين صالح نصارى الشام: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا أنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا....

وثالثتها عن مسروق أيضاً لكن من غير طريق البيهقي وكذا الرابعة والخامسة، وفي الخامسة زيادة علق عليها ابن عساكر بقوله: وما رأيت هذه الزيادة فيما وقع إلينا من عهود عمر بن الخطاب ووجدتها مروية عن عمر بن عبد العزيز.

12.3.2 النقد الخارجي (نقد الأسانيد)

وقد ضعفَ الألباني رواية البيهقي - وهي رواية ابن حزم عينها – فقال: وإسناده ضعيف جداً من أجل يحيى بن عقبة بن أبي العيزار، فقد قال ابن معين: ليس بشيء، وفي رواية : كذاب خبيث عدو الله، وقال البخاري: منكر الحديث وقال أبو حاتم: يفتعل الحديث، وأفاد الألباني أنه لم يره من طريق اسماعيل بن عياش[1563].

[1560] أنظر:المحلى لأبن حزم 346/7 ومهَّد لها بقوله : ويجمع الصغار شروط عمر رضي الله عنه عليهم.

[1561] السنن الكبرى للبيهقي بتحقيق عبد القادر عطا، بيروت2002، 339/9 برقم 18718.

[1562] انظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر 121/2.

[1563] الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل،بيروت 5،1985/103-104.

وقد رأينا أنّ الخلال رواه من طريق اسماعيل بن عياش لكن فيه إبهام مَن حدّث إسماعيل؟ (غير واحد من أهل العلم) ورواية المبهم مردودة وإن كان الذي أبهمه إماماً في هذا الشان، كمالك الذي أبهم كثيرين في موطئه، لأنهم لم يكونوا على شرطه في التوثيق، بل ذكروا أنّ روايته لا تقبل ولو أبهمه الإمام مع التوثيق كأن يقول: حدثنا الثقة[1564]. وإسماعيل بن عياش بن سليم العنسي أبو عتبة الحمصي، قال يحيى بن معين : إسماعيل بن عياش ثقة فيما روى عن الشاميين، وأما روايته عن أهل الحجاز فإن كتابه ضاع فخلط في حفظه عنهم وقال أحمد بن حنبل: هو فيهم (الشاميين) أحسن حالاً مما روى عن المدينيين وغيرهم وقال أيضاً: فأما ماحدث عن غيرهم (أي مشايخه الشاميين) فعنده مناكير. وقال غير واحد مثل هذا فيه[1565]، ولسنا ندري أشاميون مشايخه هنا أم غير شاميين؟

أما الرواية عن مسروق عند ابن الإعرابي وابن حزم والبيهقي وابن عساكر ففي سندها يحيى بن عقبة ابن أبي العيزار وقد رأيت ماقيل فيه. وأما رواية ابن عساكر عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم فهي من طريق الحافظ أبي محمد عبد الله بن أحمد بن زبر قاضي دمشق – وقد جمع ابن زبر هذا جزءاً في الشروط العمرية – قال عنه الخطيب البغدادي: كان غير ثقة وقال أبو نصر بن ماكولا: لا يرتضونه[1566]. وقال عنه الذهبي: ما أتقن[1567]. وقد روى ابن كثير هذا الأثر بسنده من طريق أبي يعلى الموصلي عن مسروق عن بن غنم[1568] ثم ذكر أن البيهقي رواه في الكبرى، وأن ابن زبر قاضي دمشق رواه في جزء جمعه في الشروط العمرية. ثم أورد ابن كثير طريقاً اخرى له عن شهر بن حوشب عن ابن غنم، ونقل طريقاً ثالثة لابن زبر في العهد الذي عهده عمر بن الخطاب الى سلامة بن قيصر في سنة ست من خلافة عمر: "هذا عهد عمر بن الخطاب الذي أودعه سلامة بن قيصر على أنهم اشترطوا على أنفسهم بهذا الشرط، طلبنا اليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا...". وذكر مثل حديث عبد الرحمن بن غنم. فهذه طرائق يشد بعضها بعضاً، وقد ذكرنا شواهد هذه الشروط وتكلمنا عليها منفردة. يختم ابن كثير[1569].

[1564] أنظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي، الرياض 426 هـ، 2/ 192-197.

[1565] انظر: ترجمته في تهذيب الكمال للمزي 163/3 -181.

[1566] تاريخ دمشق لأبن عساكر، بيروت 1995 م، 25/27.

[1567] سير أعلام النبلاء 15/ كما أورده في المغني في الضعفاء 472/1 ، وقد نشر أنس عبد الرحمن العقيل جزء ابن زبر هذا تحت عنوان: جزء فيه شروط النصارى، بيروت سنة 2006.

[1568] انظر ابن كثير، مسند الفاروق، المنصورة1991، 488/1.

[1569] نفسه 489-490.

وسلامة بن قيصر هذا هو الحضرمي أختلف في صحبته، وقد ولي بيت المقدس[1570] وفي الأنس الجليل أنه ولي لمعاوية[1571]، وفيه أيضا أنّ عمر لما فتح بيت المقدس عين سلامة هذا إماماً للصلاة[1572].

أمَّا رواية سفيان الثوري عن مسروق عن عبد الرحمن بن غنم، فالإنقطاع فيها ظاهر، فمسروق توفي سنة اثنتين أو ثلاث وستين للهجرة، وسفيان الثوري ولد سنة سبع وتسعين فبينهما أمد بعيد، وهكذا لم تخل طريق من طرق هذه الشروط من قادح، وإلى هذا أشار ابن كثير من طرف خفي بقوله: فهذه طرق يشد بعضها بعضاً، كما أن ابن القيم تفطن لضعفها فقال كالمتمحل لها: وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإنّ الأئمة تلقوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم، وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها[1573] وهو كلام فيه مافيه. ولا عجب فشيخه ابن تيمية من قبل قال: وهذه الشروط أشهر شئ في كتب الفقه والعلم، وهي مجمع عليها في الجملة بين العلماء من الأئمة والمتبوعين وأصحابهم وسائر الأئمة[1574].

12.3.3 نقد المتن

أما من جهة المتن فلا تخلو روايات الشروط العمرية من مؤاخذات لافتة. ونظراً للعناية الخاصة التي أولاها المستشرق الانجليزي آرثر ستانلي تريتون Arthur Stanley Tritton لهذه الشروط في كتابه الخلفاء ورعاياهم من غير المسلمين The caliphs and their Non-Muslims Subjects ولملاحظاته المهمة التي أوردها بحيث تابعه عليها كثير من الدارسين ـ وقد كان عهد عمر هو الحامل لتريتون على وضع كتابه هذا ـ فسنعرض لها أولاً:

1- صيغة العقد واضحة في أن المغلوبين هم الذين وضعوا تلك الشروط على أنفسهم، وهذا أمر مستغرب جدا، إذ أنه لم تجر العادة أن يشترط المغلوبون الشروط التي يرتضونها هم على الغالب[1575].

[1570] أسد الغابة لأبن أثير، بيروت، 507/2.
[1571] مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس الخليل، النجف 1966،ج1 ص266.
[1572] الأنس الجليل،عمَّان 1999 50/2.
[1573] أحكام أهل الذمة 663/2-664.
[1574] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، الرياض، ص 326-327.
[1575] هذا صحيح في الغالب، بيد أن هناك بعض الاستثناءات التي سجّلها التاريخ، من قبيل ما أتفق للأحنف مع أهل مرو الروذ، فقد كتب مَرزبان مرو إلى الأحنف بن قيس كتاب صلح ضمنه شروطهم، فشاور الأحنف مَن معه وأجابوه إلى ما طلب مع استثناءات يسيرة، انظر: تاريخ الطبري، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، 310/4-311.

2- وعلاوة على هذا فمما يستغرب أن يحظر النصارى في شروطهم تلك على أنفسهم تعلم القرآن، ومن جهةٍ أخرى يقتبسون القرآن في شروطهم تلك (أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون).

3- يُنسب ذلك العهد (الشروط) مرة إلى الخليفة عمر، وأخرى إلى قائد الخليفة، لكن يستتلي ترتون: لكن هذا قد لا يُعد مستنكراً، إذ إنه ربما صاغه القائد ثم صادق عليه عمر.

4- لكن مما يثير الاستغراب أن ذلك العهد- وتحرياً للدقة: بعض رواياته – لم يُذكر فيه اسم البلد، فلو كان ذلك البلد دمشق – لذكرت، فلعل ما حدث أن ذلك العهد أُبرم مع بلدة ما في البداية، ثم نسى أسمها فادعى بعض الناس بعد ذلك أنه كان عهداً من أبي عبيدة إلى أهالي دمشق.

5- يختلف العهد العمري عن سائر العهد التي أُبرمت مع سائر مدن الشام، و قد اتسمت بالبساطة البادية، وكمثال لها، نسوق عهد المسلمين مع مدينة حمص، فقد صالحوهم على أن يؤمنوهم على أنفسهم وأموالهم وسور مدينتهم وكنائسهم وأرجائهم، واستثنى عليهم ربع كنيسة يوحنا للمسجد، و على أن الخراج على من أقام منهم. بل إنّ العهد الذي أعطاه عمر بنفسه لأهل بيت المقدس (إيليا) لم يكن مفصلاً على هذا النحو. ويرفض ترتون احتمال أن يكون عمر أراد من وراء تلك التفاصيل أن يضع تشريعاً لقابل الأيام، فهذه لم تكن طريقة عمر ومستشاريه الذين كانوا معنيين بالواقع لا بما يمكن أن تلده الأيام والليالي، والدليل على هذا أن الشروط المتعلقة بالجزية قد تمت صياغتها بطريقة تُوحي بقناعة أن الفاتحين سيظلون يعتاشون على تعب الذميين[1576]، وما حصل هو أن الجمهورالأعظم من أولئك الذميين قد دخل الإسلام فيما بعد، الأمر الذي أدى إلى أزمة في بيت المال.

أما ما يمكن أن يعتَّل به بعضهم من أنّ موقع بلاد الشام يجعلها أكثر عرضة للتهديد البيزنطي الأمر الذي سوغ وضع قيود خاصة على أهلها، فيُرد عليه، كما يرى ترتون، بأن الجزيرة (بلاد ما بين النهرين) كان لها الموقع ذاته – إن لم تكن أكثر تعرضاً للإحتكاك بالبيزنطيين – ومع ذلك لم يحدث

[1576] يشير ترتون إلى مثل ما ورد في كتاب عمر إلى أبي عبيدة: ..وإن هؤلاء يأكلهم المسلمون ماداموا أحياء، فإذا هلكنا وهلكوا أكل أبناؤنا أبناءهم أبداً ما بقوا، فهم عبيد لأهل دين الإسلام مادام دين الاسلام ظاهراً، فاضرب عليهم الجزية وكف عنهم السبي وامنع المسلمين من ظلمهم والإضرار بهم وأكل أموالهم! (الخراج لأبي يوسف ص141) كما روي عن جويرية بن قدامة قال: سمعت عمر بن الخطاب، قلنا : أوصنا يا أمير المؤمنين، قال: أوصيكم بذمة الله، فإنه ذمة نبيكم، ورزق عيالكم (القسطلاني على البخاري 225/5) وروى ابن عايذ عن الأوزاعي قال: كتب عمر في أهل الذمة :أن من لم يُطق منهم فخففوا عنه، ومن عجز فأعينوه، فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين (تاريخ دمشق لآبن عساكر 183/2)، و ورد في فتوح مصر أن صاحب إخنا بمصر قدم على عمرو بن العاص فقال له: أخبرنا ما على أحدنا من الجزية فيصبر لها، فقال عمرو و هو يشير الى ركن الكنيسة: لو أعطيتني من الأرض الى السقف ما أخبرتك ما عليك، إنما أنتم خزانة لنا إن كثر علينا كثرنا عليكم، و إن خفف عنا خففنا عنكم. (فتوح مصر لابن عبد الحكم، بتحقيق عبد المنعم عامر،القاهرة بدون تاريخ، 207/1)، هذا فضلا عن الروايات الكثيرة التي يرد فيها وصف عمر لأهل الذمة بأنهم مادة للمسلمين، بمعنى أن جيوش المسلمين تنهض بمهمة الفتح في حين يمثل الذميون مصدر الإمداد المادي لهم.

أن فرضت على أهلها مثل تلك الشروط[1577]. و نحن من جهتنا ننبه على أن مقصود ترتون يقتصر على اعتبار الموقع الجيوسياسي للجزيرة مقارنا بنظيره الشامي، و هذا صحيح تماما, فالجزيرة أدنى إلى بيزنطة إذ تقع جنوبها مباشرة في الوقت الذي تنحدر الشام دونها، ما يجعلها أبعد من حدود بيزنطة، أما اعتبار العامل العقدي و المذهبي فمؤكد ان ترتون كان واعيا بحجم الخلاف الكبير بين الجزيرة و بيزنطة، فقد كان زهاء ثمانين بالمئة من سكان الجزيرة نساطرة يقولون بالطبيعتين من غير اتحاد خلافا للبيزنطيين القائلين باتحادهما، و زهاء عشرين بالمئة يعاقبة قائلين بالطبيعة الواحدة، و عداوة بيزنطة لكلا المذهبين معروفة[1578].

وبخصوص الاشتراطات المتعلقة بملابس أهل الذمة، يُلاحظ ترتون بحق أنَّ الضرورة كانت منتفية – في زمن الفتح – لإلزام النصارى بلبس أزياء خاصة تخالف أزياء المسلمين، ذلك أنه كان لكل من الفريقين في وقتها أزياؤه الخاصة، وهكذا فإن النصارى كانوا يتزيون بأزيائهم الخاصة دون الحاجة إلى فرض ذلك عليهم[1579].ولكون البلاذري والطبري لم يذكرا أي شيء مما يتعلق باللباس في عهود الصلح فقد جنح كايتاني Caetani إلى عّد ذلك مما تم اختراعه في زمن لاحق[1580].

لكن يسجل على الأستاذ ترتون أنه لم يتنبه إلى أن إحدى روايات هذه الشروط قد ذكرت بالفعل أن الذين صالحوا هم اهل الجزيرة، و هي الرواية التي صدّرها ابن القيم، على أن عهد الصلح مع أهل الجزيرة خلا من هذه الاشتراطات المتعنتة، و هذا بحد ذاته يؤشر إلى زيف هذه الرواية، فمن المعروف أن عبد الرحمن بن غنم - و هو تابعي كبير - لم يشتهر على فضله و علمه بأنه من قادة الفتوح، و لا ورد أنه فتح بلدة من البلدات، فما مدخليته في إجراء الصلح مع أهل الجزيرة أو غيرها؟ و عليه فالأرجح أن الشخص المقصود هو عياض بن غنم بن زهير الفهري، و له صحبة، فقد أسلم قبل الحديبية و شهدها، وهو مشهور بكثرة فتوحاته في الشاميات، و هو ابن عم ابي عبيدة بن الجراح، و يقال انه ابن امرأته، و لما توفي ابو عبيدة استخلفه بالشام فأقرّه عمر، و عياض هذا هو فاتح بلاد الجزيرة و هو الذي أجرى مع أهلها عقد الصلح[1581]، و في البلاذري: عن ميمون بن مهران أن الجزيرة كلها فتوح عياض بن غنم بعد وفاة ابي

[1577] Tritton.A.S. The Caliphs and Non-Muslim Subjects, Oxford(1930) Pp.5-11.

[1578] أنظر: محمود شيث خطاب، بلاد الجزيرة قبل الفتح الإسلامي و في ايامه، مجلة المجمع العلمي العراقي، شوال 1405 هـ، المجلد 36، الجزء 2، ص36.

[1579] Ibid., P.115 .

[1580] Ibid., P.115.

[1581] أنظر: أسد الغابة، 4/315-317، و الخراج لابي يوسف، ص 40.

عبيدة ولاه إياها عمر بن الخطاب[1582]. هذا أولا، و ثانيا: بالرجوع المصادر التاريخية يتبين أن الجزيرة لم تفتح دفعة واحدة فيكون صلحها تم مرة واحدة، فقد تم فتحها في عهدي أبي بكر وعمر بلدة بلدة، و كانت كل بلدة تصالح بحيالها، و إن اتفق أن صولح كثير منها على مثل ما صولح عليه غيرها، من ذلك أن قرية بني صلوبا صالحها خالد بن الوليد على جزية يؤدونها و رخّص لهم في بيعها لأنها فتحت صلحا فتركت لأهلها[1583]، و كذلك صالح أهل عانات[1584]، و أهل قرقيسيا على مثل ما صالح عليه أهل عانات[1585] و هذا كله في خلافة أبي بكر، و أما في عهد عمر فقد وجّه أبو عبيدة ـ بعد أن فتحت عليهم الشام كلها و انتظم لهم أمرها ـ عياضا الى الجزيرة، و كان عمر أمر سعد بن أبي وقاص بتوجيه جماعة من القادة الى بلاد الجزيرة، فكانت الجزيرة اسهل البلدان فتحا، و قد صالح معظمها بغير قتال، و بعد فتحها على يد عياض لم يبق بها موضع قدم إلا فتح في عهد عمر[1586]. و لم يرد في مصدر واحد أن فاتح الجزيرة عياض بن غنم قد اشترط أو وافق على تلك الشروط المدعاة و المزعوم أن أهل الجزيرة شرطوها على أنفسهم، بل إن المحفوظ من شروطه لغير بلدة و مدينة يتفق في الجملة مع سائر العهود المقطوعة من القادة الآخرين للبلاد الأخرى، سواء منها الشامية و العراقية[1587].

و لعل أول ما يلفت نظر الباحث هو غياب الهيكل الأساسي للإتفاقية و المتمثل في مقابلة و موازنة الحقوق بالواجبات، فما يطالعنا هنا محض واجبات و استحقاقات و ذلك على خلاف المعهود في عقود الصلح عبر التاريخ، و قد يؤشر هذا الاختلال الواضح الى احتمال قوي بصياغة متاخرة لهذا العهد قصد من ورائها تكبيل الذميين بمزيد من القيود و الشروط، و أغلب الظن أن ذلك تمّ في فترة تراجع اسلامي خلال المواجهات مع البيزنطيين.

وللمرء أن يلاحظ تعزيزاً لملاحظة ترتون أنَّ من المستبعد تماماً أن يشرط القوم على أنفسهم ألا يبنوا كنيسة ولا صومعة ولا ديراً وألا يجددوا ماتخرب منها، وألا يضربوا بنواقيسهم إلا ضرباً خفياً في جوف كنائسهم

[1582] فتوح البلدان للبلاذري بتحقيق عمر انيس الطباع، بيروت، ص 236.
[1583] الأموال لابن زنجويه، 247/1. و قارن ب الخراج ليحيى بن آدم القرشي (ت 203هـ) تحقيق حسين مؤنس، القاهرة1987، ص 88 برقم 136.
[1584] الخراج لابي يوسف، ص146.
[1585] الخراج لأبي يوسف، ص147.
[1586] تاريخ الطبري، 156/3-157، و البلاذري، 179، و خراج أبي يوسف، 39-41، و عن عياض بن غنم أنظر: قادة فتوح العراق و الجزيرة لمحمود شيث خطاب، 430-435.
[1587] أنظر على سبيل المثال صلح عياض لاهل الرقة كبرى مدن ديار مضر شرقي الفرات في البلاذري ص 238-239، و صلحه لاهل الرها ص 237 و في 239-240 و صلحه لسائر المدن على مثل ذلك: حرّان و سميساط و قرقيسيا و نصيبين و سنجار، و قارن بالأموال لأبي عبيد ص 295-296 برقم 522.

وألا وألا وألا....وهي أمور كثيرة تضمن مزيداً من التقييد والتضييق عليهم. ثم هل يعقل أن يصفوا دينهم بالشرك (وأن لا ندعوا أحداً غلى شركنا) ؟!

من جهة أخرى فإنالابهام و الاختلاف الكبير في اسم البلد الذي أبرم عقد الصلح مع عمر أو واليه أو قائده يشكل عنصرا جديدا يبعث على الارتياب، فهو مرة دمشق، وأخرى بيت المقدس (إيلياء)، وثالثة الجزيرة، و رابعة بلد كذا وكذا، هكذا على الابهام.

أما من هو المتولي لعقد الصلح من الطرف الاسلامي فعنصر لا يقل اشكالا، هل كان عمر، أم ابن غنم ؟ أم أبو عبيدة ؟ ام كان ابن غنم هو الذي أنجزه و أجازه عمر من جهته؟ أم أن عمر هو الذي كتبه و أودعه سلامة بن قيصر؟ ثم هل كان أحد هؤلاء هو الذي صاغ شروطه أم كان أهل البلد هم من قام بذلك ومن ثم عرضت على الخليفة فأقرها وزاد فيها؟

إن المرء ليجد نفسه مدفوعا الى التساؤل دفعا: لقد فتحت بلاد الشام و العراق و مصر و فارس في خلافة عمر، و كان فيها الى جانب النصارى يهود و مجوس و صابئة و نحل أخرى، فما بال الشروط العمرية خُصَّ بها نصارى بلد كذا و كذا من دون سائر النصارى و من دون سائر اهل الاديان و الملل الأخرى؟ فلو كان ذلك دينا و شرعا يعم اهل الذمة فما باله لم يعمهم؟ و لو كان سياسة شرعية لمصالح مرعية فما هو وجهها؟[1588] و لنا الى هذه المسألة عودة بعد.

وبخصوص ملاحظة ترتون الخامسة، فبالفعل إنّ نظرة سريعة على العهود التي أبرمها المسلمون في تلك الحقبة المتقدمة مع البلاد المفتوحة – بما فيها الشامية – لتحمل المرء حملاً على الارتياب القوي في صحة نسبة هذه الشروط إلى عمر بن الخطاب[1589].

وأكثر من هذا يبدو البون واسعاً بين هذه الشروط المنسوبة الى عمر وبين العهود التي أعطاها الرسول لبعض البلاد والقبائل، كعهده مثلاً الى نصارى نجران وأهل الملة وأهل جرباء واذرح[1590]. وقد كتب جورج قُرم: والواقع ان جميع المعاهدات وأوامر المهمات التي أصدرها النبي والخلفاء الراشدون الى قادة جيوشهم والتي

[1588] قارن ب: عبد المنعم احمد بركة، الاسلام و المساواة بين المسلمين و غير المسلمين، الاسكندرية 1990، ص 188.

[1589] يمكن الرجوع الى مجموعة الوثائق السياسية لحميد الله، للوقوف على جملة من تلك العهود، ولأخذ نظرة عن العدد المتاح من تلك العهود انظر دراسة وداد القاضي المعنونة: مدخل إلى دراسة عهود الصلح زمن الفتوح، مجلة الاجتهاد البيروتية، خريف 1988 العدد 1.

[1590] أنظر: حميد الله، و الجميلي، خالد رشيد، أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية: تحليل المعاهدات المبرمة في عصر الرسول، بغداد 2008.

تميزت بروح تسامحية عظيمة، كان مآلها إلى تعتيم إذ قدَّم الفقه الإسلامي الكلاسيكي عليها في الأهمية بنود الأمر الصادر عن عمر. وبالمقابل سيعود الإسلام الإصلاحي الحديث – كما يلاحظ لوي غاردي- إلى التذكير بذلك المصدر الحقوقي المهجور والتنويه به[1591].

ومن بين ما يمكن أن يلاحظ على هذه الشروط، أن القوم اشترطوا على أنفسهم الالتزام التام بكل البنود التفصيلية والتي لاوزن كبير لبعضها تحت طائلة نقض ذمتهم – وهو أمر بالغ الخطورة يُوجب معاملتهم كحربيين وبالتالي قتلهم واسترقاقهم – وهذا أمر غير معقول بالمرة، ومن جهة أخرى فإن العلماء أنفسهم لم يأخذوا هذا البند مأخذ التسليم ـ كما سبقت الإشارة في مسألة نواقض الذمة، وإن كان بعضهم أخذ بظاهره[1592] ـ ومثل هذا يقال فيما يزعم أن عمر اشترطه عليهم ـفي ذيل العهد ـ أنّ من ضَربَ مسلماً فقد خلع عهده.

لقد قدم الإمام الشافعي في الأم نموذجاً لما يمكن أن يكون عليه كل كتاب صلح مع أهل الذمة: إذا أراد الإمام أن يكتب كتاب صلح على الجزية كتب...ثم ساق شروطاً مفصلة كثيرة، كان يغنيه عن إيرادها عهد عمر لو كان ثبت وصحَّ وعُرف في وقته، ولكنه لم يذكره ولم يستشهد به، ومن الطريف أن الشافعي كان عرض قبل هذا لما أحدث أهل الذمة الموادعون مما لايكون نقضا لعهد الذمة، بدأ بمسألة قطع الذمي للطريق أو ضربه للمسلم وظلمه له أو لمعاهد وحكم فيها بأنه يُحد فيما فيه الحدّ، ويُعاقب عقوبة منكلة فيما فيه العقوبة ولم يُقتل[1593].

12.3.4 العلماء و الباحثون المزيفون للشروط العمرية

من بين الباحثين الذين أبدوا تشككهم في صدقية هذه الشروط ـبناء على مخالفتها لروح ما أثر عن الرسول و أصحابه من عهود عقدوها مع أطراف عدة ـ **محمد الغزالي**الذي كتب : وقد بحثنا عن أصل لهذه الشروط في مصادر الفقه الإسلامي أو كتب الشريعة والسيرة والتاريخ فلم نجد لها أثراً البتة . بل ما وجدناه في كتاب الله وفي سنة رسوله وفي معاهدات عمر نفسه يناقض هذا العهد المكتوب[1594]. وهو تعليق يُشعر بعدم تتبع الغزالي للمصادر بشكل جيد، ومتسائلاً عن مصدر هذا العهد العمري يتابع الغزالي صاحب الكتاب الذي يتصدى هو للرد عليه ـ و هو جاك تاجر ـ في أن (صبح الأعشى في تعليم صناعة الإنشا) للقلقشندي هو مصدره، ويعجب بدوره من إعتبار كتب الإنشاء العربي مصادر للتاريخ بل للدين نفسه[1595].

[1591] قَّرم، جورج، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت 1998، ص248.
[1592] أنظر المغني لإبن قدامة 238/13.
[1593] أنظر: الأم، 471/5-476، و عن نواقض الذمة 442-449.
[1594] الغزالي، محمد، التعصب والتسامح بين المسيحيين والاسلام، القاهرة، 1993،ص51.
[1595] نفسه، ص52.

وتأكيداً لحقيقة مخالفة الشروط العمرية لروح القرآن و السنة و سيرة الرسول و أصحابهنضرب أمثلة سريعة: فاشتراطهم على أنفسهم ألا يعلموا أولادهم القرآن شرط يتناقض تماماً مع ماورد في القرآن نفسه من مثل (وأوحي إليَّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ)[1596] و (ما أرسلناك إلا كافة للناس)[1597]، وسائر الآيات التي تؤكد عالمية الرسالة المحمدية، فضلاً عن الآيات المنكرة على من كتم أيات الله، البقرة 151 و174-175، الكتم الذي يصب في مصلحة المشركين و أعداء الدين، و لذا كان من خطة المشركين في مكة نهي الناس عن الاستماع للقران حين يتلى و اللغو فيه[1598]، فهل تكون هذه الشروط أو بعضها – مثل هذا الشرط المنكر – قد وضعت أيام ألزم بنو أمية مسلمي أهل الذمة بدفع الجزية، متبرمين باسلام من اسلم منهم بسبب أثره السلبي على مداخيل بيت المال؟، ومثال آخر فإن التضييق عليهم في بيع خمورهم يتعارض مع ما اشتهر عن عمر في هذا الباب، فقد روى أبو يوسف القاضي أن عمر قال لعماله: إنه بلغني أنكم تأخذون في الجزية الميتة والخنزير والخمر، فقال بلال: أجل أنهم يفعلون ذلك، فقال عمر: فلا تفعلوا، ولكن ولوا أربابها بيعها ثم خذوا ثمنها[1599].

يسجل **صبحي الصالح** – محقق أحكام أهل الذمة لابن القيم – هو الآخر ملاحظة انتقادية على الشروط العمرية، تختص بلفظة الزنانير (جمع تكسير للزنار)، والذي هو لفظ يوناني موضوع للمنطق أو الحزام، ولكن الزنانير بهذه الصيغة الجمعية لم تكن شائعة الإستعمال في عصر عمر، وإنما دخلت العربية بعد أن أصبحت علماً على الحزام، وبعد أن أصبح الحزام علامة مميزة لأهل الذمة عن المسلمين، فكيف يستعمل عمر في عهده لفظاً لما يشع ولما يعرفه الناس ؟ وكيف يستعمل هذا اللفظ الأعجمي رغم قيام المنطق أو الحزام مقامه؟ ويتابع الصالح: وإنّ ارتيابنا في هذه اللفظة ليزداد إذا رأينا أبا يوسف في كتاب الخراج يتحدث عن (زنارات) عمر لاعن (زنانيره) وعن المناطق المشدودة على الأوساط في معرض حديثه عن عمر بن عبد العزيز لا عن عمر بن الخطاب. ثم يلاحظ أن المؤرخين الذين أسهبوا في مواد هذا العهد وتفصيلاته، ولا سيما في موضوع الغيار وإلزام الذميين بالزنار، كانوا من المتأخرين، فما عرض قط لأزياء الذميين ابن جرير الطبري(ت 310 هـ) ولا البلاذري(ت 297هـ) من أئمة التاريخ المتقدمين، بل من العجيب أنّ عهد عمر بصورته التقليدية ظل مجهولاً خلال القرن الأول الهجري ولم يبدأ ظهوره إلا في أواخر الثاني، وذلك ما

[1596] الأنعام آية 19.
[1597] سبأ 28.
[1598] فصلت 26.
[1599] الخراج، ص126 والأموال لأبي عبيدة ص126 برقم 128.

حملنا ت يقول الصالح ـ على الاقتناع في آنٍ واحد بصحة أصوله الأولية وكثرة الإدراج على تللك الأصول[1600].

ومن جهته يسجل **حبيب زيات** أنه بعد مراجعة كل ما وقع له من أخبار الأمويين والأشعار المقولة في زمانهم، فإنه لم يجد فيها ذكرا للزنار في أوصاف النصارى إلا في ما زعموه من أوامر عمر بن عبد العزيز وكتبه إلى عماله في التضييق عليهم. وأكثر ما يجيء التغزل بالزنار في خصور الغلمان في الأشعار العباسية، ولأبي نواس أبيات فيها اشتهرت عنه، وعلى سننه مشى مَن جاء بعده من الشعراء، حتى أصبح الزنار بعد الصليب من أشهر سمات النصارى في الاسلام[1601].

و مما يُبعد أن يكون ذلك العهدُ قد أُبرم مع أهل دمشق خصوصا أن خالد بن الوليد كان قد أعطاهم العهد الذي أورده البلاذري: أعطاهم أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم لا يهدم ولا يسكن شيئاً من دورهم، لهم بذلك عهد الله وذمة رسوله والخلفاء المؤمنين. لا يُعرض لهم إلا بالخير إذا أعطوا الجزية[1602]، وهو العهد الذي يرى **فيليب حتّي وزميلاه** أنه أصبح نموذجاً لما أعطاه خالد لسائر المدن السورية[1603]، و استحضاراً من حتي لهذا المعنى كتب بعد ذلك يقول: والحقيقة أنَّ الأخبار تعزو إلى عمر كثيراً مما أحدثته السنون التي لحقت عهده من إنشاءآت دعت إليها التجارب والأحوال الجديدة[1604].

ولجرجي زيدان رأي في الموضوع جدير بالعرض، فقد فرأى أنَّ ما تضمنه العهد العمري من ضغط على النصارى، و تصغير لهم يخالف ما جاء في سائر عهود الأمان أو كتب الصلح في صدر الإسلام، وخلافاً لما هو معروف من عدل عمر بن الخطاب ورفقه بأهل الذمة[1605] فيتبادر إلى الذهن أنه موضوع بعد عصر عمر بأزمان، كما قلنا عن نص العهدة العمرية، ولكن حاله يختلف عن حالها بما يرجح صحته.

[1600] الصالح،صبحي، مقدمة تحقيقية لأحكام أهل الذمة لابن القيم 1/44-45 ثم 46، وقارن بكتاب Tritton ص117 ثم بما في ص233.

[1601] زيات،حبيب،سمات النصارى واليهود في الاسلام، بحث منشور في مجلة المشرق، السنة 43، نيسان – حزيران 1949، ص202.

[1602] فتوح البلدان للبلاذري ص166.

[1603] فيليب حتي وجبور وجورجي، تاريخ العرب ص207.

[1604] نفسه ص230.

[1605] ورد في الخراج لأبي يوسف: وكان فيما تكلم به عمر بن الخطاب عند وفاته: أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله وأن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم (وهو في صحيح البخاري) .قال : وحدثنا ... أنه (عمر) مرَّ على قوم قد أُقيموا في الشمس في الجزية، قال: فكره ذلك ودخل على أميرهم وقال: إني سمعت رسول الله يوم يقول: مَن عذَّب الناس عذبه الله...ثم روى أثرين عن عمر في المعنى نفسه، وروى الأثر المعروف في قصة عمر مع الذمي اليهودي وكيف أمر بوضع الجزية عنه وعن ضربائه (أمثاله) وكيف فرض له من الصدقة . (الخراج لأبي يوسف 125-126).

أما بخصوص اشتراط عمر تلك الشروط على نصارى الشام دون سائر أهل الذمة في الشام ودون نصارى سائر الأمصار فهو لا يسري على قبط مصر أو نبط العراق ولا على صابئة حران ولا مجوس فارس، ولا على اليهود في بلد من البلاد، فيرى زيدان أن السبب وراء ذلك محاذرة عمر من رجوع الروم إلى بلاد الشام بمساعي أهلها النصارى لما بينهم وبين الروم (بيزنطة) من الإتفاق في المعتقد، وقد كانت الرابطة الدينية – ولا تزال – أقوى الجامعات في الشرق، فكل طائفة من الطوائف الشرقية تفضل أن يحكمها حاكم من مذهبها ولو كان ظالماً على أن تخضع لحاكم من غير دينها ولو كان عادلاً، ونصارى الشام لسانهم لسان دولة الروم ومعتقدهم معتقدها، يأتيهم القسس والأساقفة من القسطنطينة أو أنطاكية، وكان بعضهم جواسيس وعيوناً للروم على المسلمين، بخلاف القبط – مثلاً – فقد كانوا أعداء لكنيسة القسطنطينة وهم الذين واطأوا المسلمين على الروم وسهلوا لهم الفتح، فعمر إذن لم يفعل ما فعل للتضييق على النصارى تعصباً للدين أو كرهاً للنصرانية، ثم اطلق المسلمون هذا العهد على سائر أهل الذمة[1606].

و يُلاحظ أنّ زيدان ذهب يلتمس المبررات لشروط عمر دون أن يتطرق إلى محاكمة أسانيدها، ودون أن يلتفت إلى ما تزخر به متونها من تناقضات جمة وأمور مستغربة يصعب التسليم بها. كما أن زيدان لم يكن دقيقا في حديثه عن الجامعة المذهبية بين الشام و بيزنطة، إذ يوحي كلامه أن نصارى الشام كانوا كلهم على مذهب بيزنطة في اتحاد الطبيعتين، و هذا غير صحيح بالمرة، كما أن تسويته بين القسطنطينية و انطاكية[1607] تثير الاستغراب، فمذهب اليعاقبة في انطاكية يقوم على الايمان بالطبيعة الواحدة (المونوفيزية) و شاركهم هذا الايمان السريان في الشام و الاقباط اليعاقبة في مصر الذين رفضوا قرارات مجمع خلقيدونية، بفارق ان اعتماد انطاكية على طريقة التعليم الوضعي الارسطي مقابل اعتماد الاسكندرية التعليم الرمزي الافلاطوني قد جعلها تتمسك بالايمان بطبيعة المسيح البشرية في حين تمسكت الاسكندرية بطبيعته الالهية، و من هنا تعرض نصارى الشام و أقباط مصر لسلسلة من الاضطهادات القاسية علي يد بيزنطة. صحيح أنه كان في بلاد الشام جماعات نصرانية منتمية الى الكنيسة الرومية الرسمية يقولون بالطبيعتين المتحدتين، لكنهم لم يكونوا يشكلون أغلبية، فوفقا لنقولا زيادة كان المونوفوستيون أكثرية السكان في سوريا، أو على الأصح في حدود بطريركية أنطاكية، إذ انهم كانوا سكان

[1606] زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الاسلامي4/2/ 380- 388.

[1607] تقع انطاكية في لواء الاسكندرون، عاصمة سوريا قبل الفتح الاسلامي، و كانت انطاكية و لا تزال عاصمة للكنائس السورية، و ثالثة أشهر و أهم الكراسي الرسولية في الشرق بعد القسطنطينية و الاسكندرية. فتحها ابو عبيدة سنة 16 هـ , و في الحملة الصليبية الاولى سنة 1098 م استولى الصليبيون عليها بعد حصار طويل انتهى بمذبحة مروعة، من ابرز أعلامها يوحنا ذهبي الفم.

البادية و سكان المناطق التي كانت بين الريف المزروع و البادية الجافة، في الوقت الذي اقتصر فيه تواجد المسيحيين الرسميين الملكيين على المدن[1608].

أخيرا سوف أجادل على النقيض من جرجي زيدان بأن سياسة عمر إزاء النصارى العرب كانت تقوم ـ ابتغاء أمن جانبهم ـ على المساهلة و الملاينة لا على القسوة والمخاشنة بدليل موقفه من بني تغلب حين أنفوا من دفع الجزية فلحقت طائفة منهم ببعد من الأرض، فقيل لعمر: أنشدك الله في بني تغلب فإنهم قوم من العرب نائفون من الجزية و هم قوم شديدة مكانتهم، فلا يعن عدوك عليك بهم، فأرسل عمر في طلبهم فردهم وأضعف عليهم الصدقة، فقبلوا و قالوا: أما اذا لم تكن جزية كجزية الأعلاج فإنا نرضى و نحفظ ديننا[1609] .

يستظهر **ترتون** في خاتمة كتابه أن عمر بن عبد العزيز – في أواخر القرن الهجري الثاني حيث ظهر العهد الذي أخذ صورته المتداولة مع سنة 200 هـ ـ كان هو أول من وضع بعض نصوص هذا العهد، ثم نسب الناس العهد إلى عمر الأول، ولعل العهد الذي ذكره أبو يوسف صورة متقدمة لعهد عمر بن عبد العزيز[1610]. وهنا يثور سؤال: لم إذن اختار مخترع هذه الشروط ان تكون صياغتها على لسان الطرف المهزوم على غير جاري العادة؟ أغلب الظن أن ذلك كان تحاشيا لاعتراض مرجّح على مخالفة هذه الشروط في جملتها لما عرف من الشروط الواردة في عهود الرسول و من بعده قادة الفتوح، و سيكون الجواب: من التزم شيئا ألزمناه به، و هذه شروط قد التزمها الطرف المغلوب نفسه فما حيلتنا إلا الموافقة عليها، و سوف يقال بعد ذلك: و لما وافق عليها عمر بن الخطاب فقد جاز لنا أن نمضيها في كل وقت.

وقد يكون من المفيد أن يُشار إلى جملة من أسماء الدارسين الذين أعربوا عن ارتيابهم في نسبة هذه الشروط إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، و منهم من حسم أمره فأعرب عن قناعته ببطلانها، فمنهم: **دي غويه De Goeie وكيتاني Caetani** اللذان أقاما ـ وفقاً لتوماس أرنولد ـ الدليل الذي لا يدع مجالا للشك على أن هذه القيود قد أستخدمت في بعض العصور المتأخرة، ومنهم **توماس آرنولد**[1611]، **وآرثر ستانلي ترتون**[1612]**،و ول**

[1608] نقولا زيادة، المسيحية و العرب، بيروت 2002، ص 142، و قارن ب ادمون رباط: المسيحيون في الشرق قبل الإسلام، في كتاب (المسيحيون العرب: دراسات و مناقشات)، بيروت 1981، ص 23-24.

[1609] فتوح البلدان للبلاذري، ص 249-251، و قد كان بنو تغلب قبل الاسلام يعيشون في شمال الجزيرة العربية ثم انتقلوا في القرن السابع الميلادي الى العراق فكانت ديارهم هناك شمال الحيرة على نهر الفرات بالجزيرة الفراتية.

[1610]Tritton, P.233.

و يبدي برنارد لويس رأيا مماثلا، أنظر:

Lewis, Bernard, The Jews of Islam , Princeton, 1984,P. 47..

[1611] أنظر: آرنولد، توماس، الدعوة إلى الاسلام، ص75-77.

ديورانت[1613]**،وحبيب زيات**[1614]**، وتوفيق سلطان اليوزبكي**[1615]، ومنهم **محمد رشيد رضا**، فقد أشار إلى ضعف بعض ما روي عن عمر في ذلك، لكن صلب نقده كان مركزاً على تبيان أن سياسة عمر العسكرية والمالية والإدارية كانت سياسة فتح عسكري وعدل ديني، واجتهاد مبني على أساس المصالح العامة، وهي تختلف باختلاف الأزمنة والأحوال، وليست من أمور العبادات التي يوقف فيها عند نصوص الشارع بقدر الاستطاعة، ولا يجب على ولاة الأمور التقيد بها في كل زمان، بل يتبع في كل عصر وفي كل حال ما منه المصلحة مع مراعاة النصوص القطعية العامة من وجوب الوفاء بعهود المعاهدين ما وفوا بعهودهم معنا، وتحريم الظلم والخيانة والغدر[1616]، **وسيدة إسماعيل كاشف**[1617]**، وهمام سعيد**[1618]**، وشفيق جاسر أحمد محمود**[1619]**، وموسى اسماعيل البسيط**[1620]**، وأحمد عادل كمال**[1621]**، وصبحي الصالح**[1622]**، ومحمد الغزالي**[1623]**، وعبادة عبد الرحمن كحيلة**[1624]**، وظافر القاسمي**[1625]**، وفهمي هويدي**[1626].

12.4حقوق موضع نزاع

هذه هي الشروط العمرية، وذا مبلغ ما تتمتع به من صدقية وموثوقية، فإذا تمهَّد هذا فلنعرض لبعض ما انبنى عليها من مسائل لا تزال موضع انتقاد واعتراض، ومنها :

[1612] في كتابه الذي تكرر اقتباسه.

[1613] قصة الحضارة131/13، حيث قال: و تعزو اليه احدى الروايات غير المؤكدة عهدا قيد فيه حقوقهم بوجه عام، لكن هذا العهد ان كان قد عقد فقد اغفل العمل به.

[1614] أنظر بحثه: سمات النصارى واليهود في الاسلام، مجلة المشرق، السنة 43، نيسان- حزيران 1949، ص 161-252.

[1615] في كتابه: دراسات في الوثائق الإسلامية، مجلة آداب الرافدين، جمادي الأولى 1394 العدد5.

[1616] مجلة المنار،4، الجزء 27 ص 314.

[1617] انظر كتابها: مصر الإسلامية وأهل الذمة، القاهرة 1993م ص39-49.

[1618] انظر بحثه المعنون: الوضع القانوني لأهل الذمة، في مجلة دراسات الجامعة الأردنية 1980.

[1619] رئيس قسم التاريخ بالجامعة الآسلامية في المدينة المنورة في بحثه المعنون ب: العهدة العمرية، في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 62 على موقع الجامعة، وجدير بالتنبيه أن الكاتب قد خلط بين العهدة العمرية والشروط العمرية المعروفة عند بعضهم بالعهد العمري.

[1620] العهدة العمرية بين القبول والرد، القدس، 2001، ص52-61.

[1621] الطريق إلى دمشق، فتح بلاد الشام، بيروت 1990،ص377-381.

[1622] راجع مقدمة تحقيقه لأحكام أهل الذمة لابن القيم 42/1-46.

[1623] التعصب والتسامح بين المسيحية والاسلام، القاهرة 1993، 51-52.

[1624] عهد عمر: قراءة جديدة، القاهرة 1995.

[1625] الجهاد والحقوق الدولية العامة في الاسلام، ص549- 552.

[1626] مواطنون لاذميون، 203-212.

12.4.1 مسألة بناء الكنائس

12.4.1.1 الآراء المختلفة في المسألة

تكلم الفقهاء عن الأمصار وعن القرى التي ليست بأمصار، فأما الأمصار فقسموها أقساماً ثلاثة:

أ- ما أنشأه المسلمون واختطوه، كالكوفة والبصرة وبغداد وواسط، وأجمعوا على أنه لا يجوز أن تُحدث فيه كنيسة أو بيعة أو سواها من دور العبادة لغير المسلمين.وقال الزيدية: يجوز لهم إحداثها إذا أذن لهم الإمام في ذلك لمصلحة يراها.

ب- ما فتحه المسلمون عَنوة، وأتفقوا على أنه لا يجوز إحداث شئ من تلك المعابد فيه. أما ما وُجد فيه منها – أي مما أحدث قبل فتحه فهل يجب هدمه؟ - فقال المالكية – وهو وجه عند الحنابلة – لا يجب هدمه، وفي الأصح عن الشافعية – وهو وجه عند الحنابلة – يجب هدمه، وذهب الحنفية إلى عدم وجوب هدمها، وإنها تبقى بأيدي أصحابها مساكن لهم، ويُمنعون من اتخاذها للعبادة. وقال ابن القاسم من المالكية: لهم أن يُحدثوا معابد فيه بشرط أن يأذن لهم الإمام في ذلك.

ت- ما فتحه المسلمون صُلحاً، فإن صالح المسلمون أهله على أن الأرض لهم وللمسلمين الخراج، فلهم إحداث ما يحتاجونه من المعابد، عند الحنفية والمالكية والحنابلة والأصح عند الشافعية، وإن صولحوا على أن الدار لنا والجزية عليهم، فالحكم في معابدهم وفق ما يقع عليه الصلح، وإن وقع الصلح مطلقاً فالجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة على أنه لا يجوز لهم الإحداث، أما المالكية فقالوا: يجوز في بلد ليس فيه أحد من المسلمين شُرط لهم ذلك أم لم يُشرط . أما ما وجد من معابد قديمة فلا يتعرض لها عند الحنفية والحنابلة، وهو المفهوم من كلام المالكية، والأصح عند الشافعية المنع من إبقائها كنائس. ويفرق الفقهاء بين ما فتح عَنوة وما فتح صلحاً إن ما فتح عَنوة يصير ملكاً للمسلمين بخلاف ما فتح صلحاً فإنه يبقى في يد أهله مع ضرب الخراج عليهم.

ث- أمَّا في القرى وما ليس من أمصار المسلمين، فعند الشافعية – على ما يظهر – يجوز لهم الإحداث مطلقاً. واختلف الحنفية فالكاساني قال: لا يمنعون من إحداثها، وشرط السرخسي في ذلك أن يكون أكثر سكانها من أهل الذمة، أما التي يسكنها المسلمون ففي الدر المختار: المنع من الإحداث في دار الإسلام ولو قرية وقال ابن عابدين: وفي الوهبانية أنه الصحيح من المذهب[1627].

[1627] راجع: الموسوعة الفقهية الكويتية 129/7-130، واحكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام لزيدان، 82-83، واحكام أهل الذمة لابن القيم 666/2-713، والمغني لابن قدامة، 13/ 239-241.

12.4.1.2 أدلة المانعين من بناء الكنائس والجواب عنها

جدير بالذكر أنَّ العلماء لم يستندوا في ما ذهبوا إليه في هذه المسألة إلى شئ من القرآن أو السنة النبوية الصحيحة، ودار استدلالهم على أحاديث غير صحيحة، أو صحيحة غير صريحة في ما ذهبوا اليه، كما اعتمدوا – خاصة من تأخر منهم – على الشروط العمرية، ومن الأحاديث الضعيفة التي استدلوا بها :

أ- إهدموا الصوامع واهدموا البيع. رواه أبو الشيخ ابن حبان عن أنس بن مالك مرفوعاً. وقال التقي السكبي: إسناده ضعيف، ولو صحَّ لكان يمكن التمسك بعمومه فيما حدث في الإسلام وفيما قدم[1628].

ب- عن عمر قال قال رسول الله: لا تُحدثوا كنيسةً في الاسلام ولا تُجّددوا ما ذهب منها. رواه أبو الشيخ أيضاً في كتاب شروط الذمة ومن طريقه رواه التقي السكبي في رسالته وقال: هكذا في هذه الطريق عبيد بن بشار وأظنه تصحيفا فقد رواه أبو أحمد عبد الله بن عدي الحافظ الجرجاني في كتابه الكامل... سعيد بن سنان ضعفه الأكثرون[1629] وفي جمع الجوامع للسيوطي: أخرجه الديلمي 5/217 رقم 8001 وابن عساكر 50/53. و ليسا من مظان الصحيح.

ت- عن ابن عباس، قال رسول الله: لا خصاء في الاسلام، ولا كنيسة. أخرجه أبو عبيدة في الأموال[1630] ، وابن عدي في الكامل عن عمر مرفوعاً وأعلَّه بسعيد بن سنان الذي ضعفه أحمد وابن معين، وقال ابنُ عدي : عامة مايرويه غيرُ محفوظ[1631]. قال الزيلعي: أخرج البيهقي في سننه عن ابن عباس...وضعَّفه، ثم ذكر أن عبد الحق الشبيلي رواه من طريق ابن عدي وأعلَّه تبعاً لابن عدي بسعيد بن سنان ..وقال ابنُ القطان في كتابه: وفيه من الضعفاء غير سعيد بن سنان، محمد بن جامع أبو عبد الله العطار... وسعيد بن عبد الجبار، متروك[1632].

ث- عن ابن عباس قال: قال رسول الله : لا تكون قبلتان في بلد واحد أخرجه ابو داود و الترمذي و هو ضعيف[1633] ، كما أخرجه أحمد في مسنده بلفظ: لا تصلح قبلتان في أرض واحدة وليس على المسلمين جزية، وقال شعيب الأرناؤط :إسناده ضعيف[1634].

[1628] رسالة تقي الدين السكبي في ترميم الكنائس ضمن فتاواه، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ 2/ 374.

[1629] فتاوي السبكي 372/2-373.

[1630] ص176 برقم 259 وموقوفاً على عمر برقم 260 .

[1631] الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي الجرجاني، بيروت دار الفكر بدون تاريخ، 1199/3.

[1632] نصب الراية لأحاديث الهداية للزيلعي ت 763 هـ، بيروت 3،1997/453-454.

[1633] أخرجه أبو داود وضعفه اللباني في ضعيف أبي داود برقم 2636 مع أنَّ ابن تيمية قال في رسالة في الكنائس: باسناد جيد "مسألة منع الكنائسن الرياض 1995،ص103"، والترمذي بلفظ: لاتصح قبلتان في أرض واحدة وليس على المسلمين جزية، وضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي، وفي ضعيف الجامع الصغير برقم 6239 ورمز إلى أن أحمد بن حنبل أخرجه أيضاً.

[1634] برقم 1949 وبرقم 2576 بلفظ : في مصر واحد.

ج- ومن العجيب أن يستدل الفقهاء بحديث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب[1635]، وبحديث لا يُترك في جزيرة العرب دينان[1636]، فالحديثان خاصان بجزيرة العرب وحدها، وقد خصَّ الشافعي هذا الحكم بالحجاز وحده، وهو عنده مكة والمدينة واليمامة وأعمالها دون اليمن وغيره مما هو من جزيرة العرب[1637]. فليس في الحديث ما يمنع إحداث معبد لغير المسلمين في غير جزيرة العرب – على اختلاف العلماء في تحديد المراد بجزيرة العرب – وقد علق يوسف القرضاوي بالقول : ويبدو أن العمل جرى على هذا في تاريخ المسلمين وذلك منذ عهد مبكر، ثم ضرب أمثلة على هذا[1638]. وثمة أثر عن ابن عباس يكثر دورانه في كتب الفقه وهو قوله: أيما مصر مصرته العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعة ولا يضربوا فيه ناقوساً ولا يشربوا فيه خمراً ولا يتخذوا فيه خنزيراً. قال الألباني: ضعيف، ولم أره في مسند أحمد، فالظاهر أنه في بعض كتبه الأخرى، وقد أخرجه أبو عبيد في الأموال (269) والبيهقي (201،202/9) من طريق أبي علي الرحبي: حنش عن عكرمة عن ابن عباس قال: فذكره موقوفاً عليه، قلت : وحنش هذا اسمه الحسين بن قيس وهو متروك[1639].

12.4.1.3 الموسعون في مسألة بناء الكنائس من المعاصرين

ونظراً لطبيعة الأدلة في مسألة المعابد، فقد برز هامش واسع تحرك فيه غير واحد من الفقهاء المعاصرين ممن انحازوا إلى بسط ظل الحقوق والحريات ومَدَّه بما يتفق مع الروح العامة للقرآن وصحيح السنة، من هؤلاء عبد الكريم زيدان الذي ذهب في رسالته إلى ترجيح مذهب الزيدية وابن القاسم المالكي في جواز إحداث أهل الذمة الكنائس والمعابد الأخرى في أمصار المسلمين وفيما فتحوه عنوة إذا أذن الإمام لهم بذلك، لأن الإسلام يُقر أهل الذمة على عقائدهم، ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بانشاء معابدهم إلا إذا وجد مانع من ذلك. قال: كما أننا نرجح القول الثاني في المذهب الحنبلي وهو إبقاء كنائسهم القديمة في الأمصار المفتوحة عنوة لقوة الأدلة التي ذكروها، كما أن هذا الإبقاء يتفق وإقرار الإسلام لأهل الذمة على عقيدتهم وعدم التعرض لهم بشأنها...الذي عليه العمل الآن في الجمهورية العربية المتحدة والعراق السماح للذميين بإحداث الكنائس بعد استحصال الإذن من الحكومة حسب الأصول القانونية[1640]. وقد تابعه على رأيه هذا عبد

[1635] أخرجه البخاري ومسلم كما في جامع الأصول 345/9.
[1636] أخرجه أحمد في مسنده برقم 26395 وقال الشيخ شعيب: صحيح لغيره وهذا إسناد حسن من أجل محمد بن اسحاق.
[1637] أنظر شرح النووي على صحيح مسلم، بيروت 1392 هـ، 93/11.
[1638] القرضاوي، فقه الجهاد 929/2.
[1639] الألباني، إرواء الغليل، 105/5.
[1640] زيدان، عبد الكريمن أحكام الذميين والمستأمنين، ص84.

الحكيم حسن العيلي[1641]. ومنهم يوسف القرضاوي الذي كتب: والذي أراه في هذه المسألة الشائكة، وفي ضوء نصوص القرآن ومقاصد الشريعة وفي ظل المتغيرات الدولية والإقليمية والمحلية وسيادة مفهوم المواطنة لدى الأمم المختلفة، إنه لا مانع من إنشاء كنائس في ديار الإسلام، بعد أن أوجب ديننا أن نقر لهم بحرية التدين والاعتقاد والتعبد، وليس من المعقول أن يقر الإسلام أهل الذمة على دينهم ومعتقداتهم وشعائرهم، ثم ينهاهم عن إقامة معابدهم التي يتعبدون فيها[1642]. ومنهم وهبة الزحيلي فقد قال: وهم أحرار في ترميم كنائسهم وبنائها بقدر الحاجة، وكل ذلك في حدود ماتسمح به الأنظمة وقواعد النظام العام والآداب المقررة في مختلف القوانين المعاصرة[1643]. وقريب من رأي الزحيلي رأي محمد روّاس قلعه جي الذي ذهب إلى أن من جملة حقوقهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية وإقامة دور العبادة الضرورية لذلك، دون زيادة ولا توسع[1644].

وقد كانت دار الإفتاء المصرية في عهد الدكتور نصر فريد واصل المفتي الأسبق أصدرت فتوى عام 1999 بجواز بناء الكنائس في بلاد الإسلام، جاء فيها: إنَّ الإسلام يُعطي أهل الكتب السماوية نصرانية أو يهودية أو غيرهما الحرية الكاملة في ممارسة طقوسهم الدينية وإقامة معابدهم وتركهم وما يدينون طالما أنهم لا يعادون الإسلام ولا يعينون عليه أحداً. ثم عادت أمانة الإفتاء في أواخرعام 2011 إلى تأكيد الفتوى أعلاه بفتوى أخرى أكدت فيها على أن ما يحتج به على منع بناء الكنائس في بلاد الإسلام من أحاديث كلها أحاديث ضعيفة لا تقوم بها حجة ولا يعمل بها في الأحكام وعلى أن الصحيح منها محمول على منع بناء الكنائس في جزيرة العرب دون سواها من دول الإسلام، وكذلك ما يحتج به من حكاية الإجماع في ذلك. واستشهدت دار الإفتاء بسماح الرسول لوفد نصارى نجران بالصلاة في مسجده، فإذا جاز لهم أن يصلوا في المسجد المختص بالمسلمين فمن باب أولى بناء معابدهم الخاصة ليؤدوا فيها عباداتهم. كما أشارت إلى أن عالمي الديار المصرية في زمانهما: الليث بن سعد، وعبد الله بن لهيعة أكدا على أن كنائس مصر إنما بُنيت في الإسلام، وأشارا على والي مصر في زمن هارون الرشيد، موسى بن عيسى بإعادة بناء الكنائس التي هدمها من كان قبله، وعدَّ ذلك من عمارة البلاد[1645].

[1641] أنظر العيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ن القاهرة1983م، ص400.

[1642] القرضاوي، فقه الجهاد، 925/2.

[1643] الزحيلي، وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، دمشق 757/2012،7.

[1644] قلعة جي، محمد روّاسن الموسوعة الفهية الميسرة،913/1.

[1645] أنظر موقع دار الإفتاء المصرية www.dar-alifta.org/viewstatement.aspx?ID=406xtext= بناء الكنائس آخر زيارة 2013/02/08.

وقد عالج فهمي هويدي مسألة بناء الكنائس في مواضع من كتابه مواطنون لا ذميون[1646] وهو يرى أنه ليس مقبولاً بأي منطق ولا بأي معيار أن تكون حرية العبادة مكفولة لفريق على النحو الذي ضمنه الإسلام، ثم لا تكون حرية إقامة المعابد مكفولة بنفس القدر...أما كيف تُقام هذه المعابد وأين ومتى وعلى أي نحو تتم فيها الصلوات وتُدق فيها النواقيس، فتلك مسائل تفصيلية خاصة في شق منها بمراعاة اعتبارات الذوق العام والشعور العام للأغلبية، وإن كان الشق الأكبر في هذه التفاصيل يمكن علاجه بأساليب تشريعية تراعي اعتبارات العدل والقسط فيما بين حقوق الأقلية غير المسلمة وحقوق الأغلبية المسلمة، وهو ما تعالجه في الواقع بعض اللوائح التنظيمية في الدول العربية وفي مقدمتها مصر، حيث ينظم القانون عملية إنشاء الكنائس من خلال عديد من التفاصيل.

و أكمل قائلا: ونذكر هنا بأن ذلك أمر لا ينفرد به المجتمع الإسلامي، فثمة قواعد معمول بها في أوربا المعاصرة تشترط شرائط عديدة في إقامة المساجد، من ضرورة موافقة السلطات المحلية إلى ضرورة الإلتزام بخطوط معينة في التصميم المعماري إلى تحديد ارتفاع المأذنة بحيث لا تتجاوز طولاً بذاته. لقد كانت الاتفاقيات والعهود تنظم تلك العملية في الماضي بين المسلمين وغيرهم. من ذلك مثلاً ما جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات الذي نص على أنه: ...لهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاؤوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات الصلوات، وأن يخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم[1647].

12.4.2 مسألة لباس أهل الذمة و مراكبهم

ولا مستند لهذه المسألة إلا ماورد في الشروط العمرية: وأن نلزم زينا حيثما كنا، وألا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر... وأن نجز مقدم رؤوسنا ولا نفرق نواصينا، ونشد الزنانير على أوساطنا ولا ننقش خواتمنا بالعربية، ولا نركب السروج. وخاطب أبو يوسف هارون الرشيد بقوله: ولتكن قلانسهم (أهل الذمة) طوالاً مضربة، فَمُرْ عمالك أن يأخذوا أهل الذمة بهذا الزي، هكذا كان عمر بن الخطاب أمر عماله أن يأخذوا أهل الذمة بهذا الزي، وقال: حتى يعرف زيهم من زي المسلمين. ثم روى أبو يوسف عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عامل له: أما بعدُ فلا تدعنَ صليباً ظاهراً إلا كُسرَ ومُحق، ولا يركبن يهودي ولا نصراني على سرج وليركب على إكاف[1648]، ولا تركبن المرأة من نسائهم على رحالة (السرج) وليكن ركوبها على إكاف، وتقدم في ذلك تقدماً بليغاً، وامنع مَن قبلك فلا يلبس نصراني قَباء ولا

[1646] أنظر مثلاً ص 151-152 و192-203.

[1647] مواطنون لا ذميون ص199، وعهد خالد مع أهل عانات في الخراج لأبي يوسف ص146.

[1648] الإكاف- الوكاف برذعة الحمار وغيره.

ثوب خزٍ ولا عَصْب[1649]،وقد ذكر لي أن كثيراً ممن قبلك من النصارى قد راجعوا لبس العمائم وتركوا المناطق على أوساطهم واتخذوا الجمام والوفر[1650] وتركوا التقصيص، ولعمري لئن كان يصنع ذلك فيما قبلك إن ذلك بك لضعف وعجز ومصانعة[1651]. وورد في رسالة وجّه بها ابن عبد العزيز إلى عماله في الآفاق: أن لا يمشين نصراني إلا مفروق الناصية ولا يلبس قباء ولا يمشي إلا بزنار من جلود ولا يلبس طيلساناً ولا سراويل ذات خدمة ولا نعلاً لها عذبة[1652].

ويُلاحظ أن العهود الواردة في البلاذري والطبري خلو من هذه الاشتراطات المتعلقة بالملابس، ومن هنا ذهب المستشرق الإيطالي كايتاني Caetani ـ كما سبقت الإشارة ـ الى أن هذه العهود – المشتملة على هذه الاشتراطات – قد وضعت في وقت لاحق[1653].

و بغض النظر عن الصدقية التاريخية لهذه الأوامر فإن ترتون لم ينظر إلى المسألة من زاوية الإضطهاد والإزدراء، بل نظر إليها على أنها كانت إجراء يهدف الى التمييز بين النصارى والعرب (يعني المسلمين)، لكنه مع ذلك سجَّلَ ملاحظته بأنه لم يكن هناك داعٍ في زمن الفتح لإلزام النصارى باتخاذ زي محدد، فقد كانوا يفعلون هذا من تلقائهم، فقط فيما بعد حين أخذ العرب بحظهم من التمدن، وجدت الشعوب الخاضعة لهم (رعاياهم) ما يغريها بتقليدهم واحتذائهم في أزيائهم[1654]. ثم ذكر ترتون ما أثر عن الشاعر النصراني الأخطل (ت 95 هـ) من أنه كان يدخل على عبد الملك بن مروان وعليه جبة من حرير يطوق عنقه صليب من ذهب، راكباً حصانه إلى بوابة المسجد، كما ذكر أنَّ المسلمين أبرموا في سنة 89 هـ إتفاقية مع الجراحجة قضت بأن يلبس هؤلاء ملابس المسلمين![1655].

[1649] برود يمانية يعصب غزلها أي يجمع ويشد ثم يصبغ.

[1650] الجمة مجتمع شعر الناصية، والوفرة الشعر إلى الأذنين.

[1651] الخراج لأبي يوسف، 127-128 وعند ابن أبي الحكم " ولا يفحجوا على الدواب وليُدخلوا أرجلهم من جانب واحد " (سيرة عمر ص140).

[1652] ابن عبد الحكم، محمد بن عبد الله ت 214 هـ، سيرة عمر بن عبد العزيز على مارواه الإمام مالك بن انس وأصحابه، بيروت 1984،ص 140.

[1653] Tritton,P.115,

يُبدي عزُّ الدين جسوس شكوكاً حول صحة نسبة هذه الأوامر إلى عمر بن عبد العزيز، قد يكون من المفيد مطالعتها، أنظر: سياسة عمر بن عبد العزيز الخارجية وموقفه من أهل الذمة لعز الدين جسوس، مجلة الاجتهاد، صيف 1416، العدد 28، وانظر أيضاً: إرواء الغليل للألباني 105/5 برقم 1267 حيث ضعَّفَ ما يُنسب إلى عمر أنه: أمر بجز نواصي أهل الذمة وأن يشدوا المناطق وان يركبوا بالأكف بالعرض .

[1654] Ibid,P.115.

[1655] Ibid., P.116

ونظراً لعدم وجود دليل شرعي ملزم بخصوص ملابس أهل الذمة وأزيائهم[1656]فإنَّ الماوردي جعل ذلك ضمن المستحب – لا المستحق – من الشروط المشروطة عليهم، فقد ذكر ستة شروط مستحقة عليهم، وستة مستحبة، ومن هذه الأخيرة: تغيير هيئاتهم بلبس الغيار وشد الزنار، وهو الأول، والسادس: أن يُمنعوا من ركوب الخيل عناقاً وهجاناً ولا يُمنعوا من ركوب البغال والحمير: قال – شارحاًمعنى استحبابها -: وهذه الستة المستحبة لا تلزم بعقد الذمة حتى تشترط فتصير بالشرط ملتزمة، ولا يكون ارتكابها بعد الشرط نقضاً لعهدهم، ولكن يُؤخذون بها إجباراً ويؤدبون عليها زجراً، ولا يؤدبون إن لم يُشترط عليهم ذلك[1657]. لكن يثور ههنا سؤال وهو: ما الحاجةُ إلى التمييز بين المسلمين وغير المسلمين في الزي والهيئة في أزمان لم تكن فيها البطاقات الشخصية قد عُرفت بعدُ؟

الظاهرُ أن الحامل على ذلك كان أمنياً . فالحروب متواصلة، والتجسس على المسلمين وتحسس أخبارهم وارد في كل الحالات، ومن هنا مسَّت الحاجة إلى ميز غير المسلم من المسلم ليحذر ويؤمن جانبه فلا يفضي إليه مسلم بمعلومات وأخبار مما عساه أن يدل على عورات المسلمين و يلحق الضرر بهم، هذا من جهة ومن جهة أخرى، كان ذلك ضرورة لتحصيل الجزية من غير المسلمين، فبغير اللباس المائز لهم يغدو من الصعب جداً معرفتهم لاستيدائهم ما رُتِّبَ عليهم من جِزى.

وللحق فلئن كان هذا معقولاً ومقبولاً، ضمن هذه الحدود والغايات، إلا أنَّ قدراً زائداً من التعنت والإسراف قد شابه و لابسه فخرج به عن غايته إلى غاية لا يقرها الشرع ولا العدل، وهي التحقير والإذلال[1658]، إذ ما

كما في فتوح البلاذري ص220, وفيه أن مسلمة بن عبد الملك هو الذي قهرهم وعاهدهم، ومن بنود العهد أن يجري على كل امرئ منهم ثمانية دنانير وعلى عيالاتهم القوت... وعلى أن لا يُكرهوا ولا أحد من أولادهم على ترك النصرانية، ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية...على أن يغزوا مع المسلمين فينفلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة.

[1656] قال ابن القيم :لم يلزموا بالغيار في عهد النبي وإنما اتبع فيه أمر عمر (أحكام أهل الذمة 236/1).

[1657] الأحكام السلطانية للماوردي، 184-185) وقارن بالأحكام السلطانية لأبي يعلى محمد بن الحسين الفرار الحنبلي ت 458 هـ، بيروت 1983، ص159-160.

[1658] فأبو القاسم هبة الله بن الحسين الطبري المعروف با للالكائي يصنف كتاباً في شرح الشروط العمرية يؤكد فيه أن المقصود من الغيار – أي إلزام أهل الذمة بزي خاص يخالف أزياء المسلمين – الإذلال والتصغير، ويذكر من فوائده فائدة تتعلق بالسلام، فالذمي لا يُبدأ بالسلام ويُرد على تسليمه بالقول: وعليكم، وبعد أن ينقل ابن القيم كلامه هذا مستحسناً له يضيف قائلاً: ما ذكره من أمر السلام فائدة من فوائد الغيار وفوائده أكثر من ذلك، فمنها: أنه لا يقوم له، ولا يصدره في المجلس، ولا يقبل يده، ولا يقوم لدى رأسه ولا يخاطبه بأخي وسيدي ووليي ونحو ذلك، ولا يُدعى له بما يدعى به للمسلم من النصر والعز ونحو ذلك، ولا يُصرف إليه من أوقاف المسلمين ولا من زكواتهم، ولا يُستشهد تحملاً ولا أداءً، ولا يبيعه عبداً مسلماً، ولا يمكنه من المصحف، وغير ذلك من الحكام المختصة بالمسلمين (أحكام أهل الذمة لابن القيم 736/2-737) وفي كلمة واضحة يُعرب ابن القيم عن قناعته فيقول: لباس أهل الذمة نوعان: نوع مُنعوا منه لشرفه، ونوع مُنعوا منه ليتميزوا عن المسلمين (764/2). وفسر ابن القيم جز ناصية الذمي بحلق مقدم

علاقة منعهم من ركوب الخيل وإلزامهمركوب البغال والحمير، بتمييزهم من المسلمين مع اشتراط الزي عليهم و هو كاف بلا ريب في تمييزهم؟ ومثل هذا يُقال في منعهم من اتخاذ السروج وإلزامهم بالأكف كما إلزامهم بكيفية خاصة في ركوب الدواب والجلوس عليها، حتى انتهى الأمر بالمتوكل في سنة 236هـ إلى إصدار أوامر ومراسيم تبعث على الضحك بعثها على العجب، تتعلق بأزياء أهل الذمة وملابسهم، تقضي بإلزامهم لبس الطياليس العسلية والزنانير وركوب السروج بركب خشبية (وركاب الخشب يُعرف بالعرور) وبتصيير كرتين على مؤخر السروج وبتصيير زرين على قلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون ما يلبسه المسلمون من القلانس، وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم يكون لونهما مخالفاً لون الثوب الظاهر الذي عليه، وعلى أن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره والأخرى منهما خلف ظهره، وقدر كل واحدة منهما أربع أصابع ولونها عسلياً، كما أمر بمنع مماليكهم من لبس المناطق وألزمهم لبس الزنانير، وبأن يُجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب، وفي عام 239 هـ أمر المتوكل أن يقتصر أهل الذمة في مراكبهم على البغال والحمير، دون الخيول والبراذين.

ويعلق آدم متز على هذا بقوله: على أنَّ هذه الأوامر المضحكة، لم تُثمر إلا قليلاً، وكان أهل الذمة يأبون الخضوع لها بشجاعة، وفي سنة 272 هـ ثار عامة بغداد على النصارى لأنهم خالفوا وركبوا الخيل، وهُدمت في هذا الشغب كنيسة كليل يشو (إكليل يسوع)[1659].

لاحقاً في التاريخ الإسلامي سيُلاحظ أن الأزياء الخاصة بالطوائف لعبت دوراً مهماً في أوقات الفتن والإضطرابات، فحين كانت العامة من المسلمين تتحرك للفتك بالنصارى من أهل الذمة – سواء كان ذلك عن أمر يصدره أمير أو سلطان أم تلقائياً استجابة لتداعيات الأحداث – كان الزي الخاص هو ما يُسهِّل هذه العملية، ففي حريق القاهرة سنة 721 هـ - والذي أتى بعد شهر من قيام المسلمين بتهديم وتدمير عشرات الكنائس والديارات – والذي ثبت أنّ النصارى كانوا وراءه انتقاماً لما حلَّ بكنائسهم ودياراتهم نوديَ يوماً بين يدي السلطان محمد بن قلاوون، بأمره: مَن وجد نصرانياً فله مالُهُ ودمُهُ، ولما كان من عادة النصارى لبس

رأسه وهو نحو سبع الرأس (2/ 749) ثم قال ابن القيم: ومن الكلام الشائع : ركوب الحمار ذل وركوب الخيل عز. وقد قال الشافعي : ولا يركبوا أصلاً فرساً، وإنما يركبون البغال والحمير، قال أصحابه: فتمنع أهلُ الذمة من ركوب الفرس إذ في ركوبها الفضيلة العظيمة والعز، وهي مراكب المجاهدين في سبيل الله..قال تعالى (وأعدوا لهم ماستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم)... فلا يجوز أن يُمَكنوا من ركوبها إذ فيه إرهاب المسلمين. (759/2-760) وذهب ابن القيم إلى تحديد لون غيارهم فذكر أنه الرمادي الأذكر وهو غيار الطوائف كلها، ثم أقحم نقلاً عن أبي اسحاق المروزي: إذا دخلو الحمَّام علقوا في رقابهم الأجراس ليُعرف أنهم من أهل الذمة !! .(763/2)

[1659] متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، بيروت 1967، 102/1-103.

العمائم البيض، فقد نوديَ في القاهرة ومصر: مَن وجدَ نصرانياً بعمامة بيضاء حلَّ له دمه وماله ومن وِجِدَ من النصارى راكباً باستواء حل دمه، وكتب مرسوم بلبس النصارى العمائم الزرق، وألا يركبوا فرساً ولابغلاً، وأن يركبوا الحمير عرضاً، ولا يدخلوا الحمَّام إلاّ بجرس في أعناقهم ولا يتزيوا بزيِّ المسلمين هم ونساؤهم وأولادهم، وغُلقت الكنائس والأديرة. و لما كانت عمائم اليهود صفراء فقد كان المسيحي إذا أراد مغادرة بيته يستعير عمامة صفراء من أحد اليهود[1660].

12.4.3 ختم رقاب أهل الذمة

يُبرّئ ستانلي آرثر ترتون العرب من تهمة إختراع هذه الآلية، ويعزوها إلى البيزنطيين، ففي سنة 500م قصدَ الوالي (الحاكم) ديموستينDemosthenes الإمبراطور وأخبره بنكبة، فأعطاه مبلغاً طائلاً ليوزعه على المحتاجين، فلما عاد إلى الرها Edessa ختم على رقاب الجميع بأختام من رصاص، وأعطى كل واحد منهم رطلاً من الخبز كل يوم[1661]، وأفاد المستشرق آدم متز أنَّ هذه العادة قديمة ترجع إلى عصر الآشوريين الذين كانوا يعلقون في رقاب العبيد قطعة من الفخار أسطوانية مكتوباً عليها إسم العبد واسم سيده. وكان اليهود في عهد التلمود يعلِّمون عبيدهم بالختم على الرقبة أو الثوب، وفي عام 500م كان حاكم مدينة الرُها يعلق إلى رقبة الفقراء الذين يأخذون رطل خبز كل يوم قطع من الرصاص مختومة...ويقول ديونيسيوس Dionys: إنه كان من التجارب المؤلمة لحصر أهل الذمة ومعرفة عددهم أن يُرسل مع عمال الضرائب ختامون يختمون كل واحد باسم بلده واسم قريته...[1662]، وختم الرقاب ممكن أن يُفهم على أنه أمارة إذلال وشارة صَغار، لكن هذا التوهم سيزول طالماً عرف أنَّ هذا الختم لم يكن ختما دائماً بل كان مقترناً بتحصيل الجزية حصراً وضبطاً لأعداد مَن يدفعونها لئلا يتهرب منهم أحد، وها هو أبو يوسف القاضي يكتب في الخراج:وينبغي مع هذا أن تُختم رقابهم في وقت جباية جزية رؤوسهم حتى يُفرغ من عرضهم ثم تُكسر الخواتيم كما فعل بهم عثمان بن حنيف إن سألوا كسرها[1663].وقال: وحدثني...أنّ عمر بن الخطاب بعث عثمان بن حنيف على مساحة أرض السواد، ففرض على كل جريب أرض – عامر أو غامر – درهماً وقفيزاً، وختم على علوج السواد، فختم خمسمائة ألف علج على الطبقات: ثمانية وأربعين، وأربع وعشرين، وإثني عشر، فلما فرغ من عرضهم دفعهم إلى الدهاقين وكسر الخواتيم[1664].

[1660] انظر: تقي الدين المقريزي، أحمد بن علي ت 845 هـ، السلوك لمعرفة دول الملوك، بيروت 1997، 3/37-44، وعن تفاصيل عمائم النصارى انظر: سمات النصارى واليهود لحبيب زيات من ص224، سبقت الإشارة إليه.

[1661] Tritton,Pp.124-125.

[1662] متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، 1/99.

[1663] الخراج، ص127.

[1664] الخراج، ص 128.

والظاهر أنّ عمر بن الخطاب كان أول خليفة يرسم باتخاذ هذا الإجراء، ففي مصنف ابن أبي شيبة عن ميمون بن مهران قال: بعث عمر حذيفة بن اليمان وعثمانبن حنيف ففلجا الجزية على أهل السواد، فقالا: من لم يجئ من أهل السواد فنختم في عنقه بَرئت منه الذمة. وعن أسلم مولى عمر أنَّ عمر كان يختم في أعناقهم، يعني أهل الذمة[1665]، وفي البلاذري أنَّ عثمان بن حنيف ختم في رقاب خمس مئة ألف وخمسين ألف علج وبلغ الخراج في ولايته مئة ألف ألف درهم[1666]، وفي فتوح مصر: ثم كتب عمر بن الخطاب كما حدثنا... عن عبد الله بن عمر: أن يختم في رقاب أهل الذمة بالرصاص ويُظهِروا مناطقهم ويجزوا نواصيهم ويركبوا على الأكُف عرضاً ولا يضربوا الجزية إلا على من جرت عليه المواسي ولا يضربوا على النساء ولا على الولدان ولا يدعوهم يتشبهون بالمسلمين في لبوسهم[1667].

وبعد أن ينقل علي حسني الخربوطلي عن ترتون تبريره لختم دافعي الجزية عند المسلمين يُعقِّب بالقول: وهكذا يتضح الموقف، فقد كان المسلمون يتبعون نفس السياسة التي اتبعها الرومان والبيزنطيون في ختم الرقاب وقت تأدية الجزية، وهي ليست صورة لاضطهاد أو إذلال، ولكنها وسيلة لمعرفة وتمييز مَن أدى الضريبة ومَن لم يؤدها، وخاصة أنَّ الطباعة لم تكن قد ظهرت بعدُ، وكان من العسير تدوين إيصالات واضحة ثابتة تثبت تأدية الجزية ولا يمكن تزييفها.وما زالت بعض الدول في أفريقيا وآسيا في القرن العشرين تتبع هذه السياسة في الانتخابات فيقومون بختم أيدي الناخبين بنوع من الأختام لا يزول إلا بعد يومين أو أكثر حتى لا يعطي الناخب صوته أكثر من مرة[1668].

12.4.4 حياة الذمي وديته

لا خلاف بين العلماء على عصمة دم الذمي، وأن قتله حرام يستوجب العقاب الإلهي الغليظ، فقد أخرج أحمد والبخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال رسول الله: مَن قتل مُعاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً. وقد بيَّن ابن حجر العسقلاني المراد بالمعاهد فقال: والمراد به من له عهد مع المسلمين، سواء كان بعقد جزية أو هدنة من سلطان، أو أمان من مسلم[1669].

وترتيب هذا الجزاء الغليظ على هذا الجرم دليل على كونه من كبائر الذنوب وفاحشها، وهكذا عدّه ابن حجر الهيثمي، ففي زواجره: الكبيرة الثانية والثالثة والرابعة بعد الأربعمائة: قتلُ أو غدرُ أو ظلمُ مَن لهُ أمانٌ أو ذمة

[1665] مصنف ابن أبي شيبة، ج7 برقم 4850 : ما قالوا في ختم رقاب أهل الذمة.

[1666] فتوح البلدان، ص 378.

[1667] إبن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله ت 257 هـ، فتوح مصر وأخبارها، القاهرة بدون تاريخ، 205/1، ومعرفة السند والآثار للبيهقي ت 458 هـ، كراتشي ودمشق والقاهرة 1991، 383/13 برقم 18572 و 18573.

[1668] الخربوطلي، علي حسني، الإسلام وأهل الذمة، القاهرة 1969، ص72.

[1669] فتح الباري لابن حجر العسقلاني،طبعة الخطيب، 259/12.

أو عهد، وساق أخباراً كثيرة[1670].لكنهم مع اتفاقهم على ما سبق اختلفوا في مسألة: هل يُقتل المسلم بالذمي إذا قتله بغير حق؟.

ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والإمامية والإباضية إلى أنّ المسلم لا يُقتل بالذمي، لأنَّ التكافؤ في الإسلام شرط، والكفر نقصان، ولأنَّ في عصمة الذميشبهة العدم لثبوتها مع قيام المنافي وهو الكفر، والأصل في الكفر أنه مبيح للدم ولكن عقد الذمة منع الإباحة، فبقاء الكفر يورث الشبهة والشبهة تدرأ الحد، ولئن نفى هؤلاء القود من المسلم بقتله الذمي، فقد ذهبوا إلى وجوب دفعه الدية وتعزيزه تعزيراً شديداً، وذهب بعض الإمامية إلى قتل المسلم الذي تكرر منه العدوان على الذميين بالقتل[1671]. ولما روى علي بن أبي طالب عن الرسول أنه قال: لا يُقتل مؤمن بكافر[1672]، والترمذي والنسائي عن قيس بن عباد في صحيفة علي بن أبي طالب ـ و هو من كلام الرسول ـ : لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده[1673]، وعند أبي داوود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مثله.

لكنْ مالك والليث قالا: إذا قتل المسلمُ الذمي غيلةً يُقتل به[1674]، وقال به أبان بن عثمان – وهو من فقهاء المدينة – وقتلَ أبان هذا مسلماً بنبطي قتله غيلةً، لما كان أميراً على المدينة[1675].

وذهب الحنفية والشعبي والنخعي وسفيان الثوري وعثمان البتي وعبد الرحمن بن أبي ليلى – وهو مذهب أهل الرأي عامة – إلى أنَّ المسلم يُقتل بالذمي – وذهب أبو يوسف إلى قتله بالمستأمن أيضاً[1676] – واحتجوا بعموم النصوص الموجبة للقصاص من الكتاب والسنة كقوله تعالى : (كتب عليكم القصاص في القتل)[1677] و(لكم في القصاص حياة)[1678] وقوله تعالى: (وكتبنا عليهم أن النفس بالنفس)[1679]، من غير فرق بين قتيل

[1670] الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي، بيروت بدون تاريخ، 296-294/2.

[1671] راجع أحكام الذميين لزيدان ص208 و218 وانظر: المغني لابن قدامة 11/ 466-467، ومواهب الجليل 236/6 ومغني المحتاج للشربيني 24/4 وقارن بالتشريع الجنائي لعبد القادر عودة، بيروت 1943 م، 122/2- 123 وبالسياسة الجزائية لأحمد الحصري، بيروت 1993 م، 337/3.

[1672] أخرجه أحمد والبخاري والترمذي والنسائي- كما في جامع الأصول 10/ 253.

[1673] نفسه 254/10.

[1674] انظر الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار 154/7.

[1675] أخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه182/14-183 برقم 28040.

[1676] حكم أبو يوسف مرة بقتل مسلم بذمي فاعترض المسلمون حتى خشي الرشيد أن تكون فتنة فاضطر ابو يوسف إلى أن يحتال لاسقاط القود. أنظر: الأحكام السلطانية للماوردي، ص 288. و من كلام الجاحظ ـ و هو من أعلام العصر العباسي ـ : و قضاتنا أو عامتهم يرون أن دم الجاثليق و المطران و الأسقف وفاء بدم جعفر و علي و العباس و حمزة، و يرون ان النصراني اذا قذف أم النبي بالغواية أنه ليس عليه إلا التعزير و التأديب. أنظر: رسالة المختار في الرد على النصارى، دراسة و تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، بيروت 1991، ص 64.

[1677] البقرة 178.

[1678] البقرة 179.

وقتيل ومن السنة قول النبي: لايحل دم أمرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث...النفسُ بالنفس[1680]. فلا يستثنى من هذا العموم أيّ قتيل إلا بنص خاص، فعلى من ادّعى عدم القصاص من مسلم قتلَ ذمياً أن يُظهر النص المخصص، وقالوا: إنّ حرمة دم الذمي كحرمة دم المسلم، وهذه المساواة كافية في القصاص وهي ثابتة على التأبيد، والذي يحقّق ذلك أنّ المسلم يقطع بسرقة مال الذمي، فدلّ على أنّ مال الذمي ساوى مال المسلم، فكذلك دمه لا جرم مساوٍ لدم المسلم، إذ المال إنما يحرم بحرمة مالكه[1681]، واستدلوا بما رواه محمد بن الحسن، وابن أبي شيبة عن عبد الرحمن بن البيلماني قال: قتل رسول الله رجلاً من أهل القبلة قتل رجلا من أهل الذمة وقال:أنا أحق مَن وفَّى بذمته[1682]. وعن علي وابن مسعودقالا: إذا قتل (أي المسلم) يهودياً أو نصرانياً قُتل به[1683]. وعن ميمون بن مهران قال: مرَّ رجل من المسلمين برجل من اليهود فأعجبته إمرأته فقتله وغلبه عليها، فكتب إلى عمر بن عبد العزيز، فكتب عمر: أن ادفعوه إلى وليه، قال فدفعناه إلى أمه، فشدخت رأسه بصخرة أو بِصَلاية، لا أدري قامت عليه بينة أو اعترف[1684]. وعن النزَّال بن سَبْرة قال: قتل رجل من فرسان أهل الكوفة عبِادياً من أهل الحيرة، فكتب عمر: أن أقيدوا أخاه منه، فدفعوا الرجل إلى أخي العِبادي فقتله[1685]. وعن إبراهيم النخعي عن عمر بن الخطاب أنه أقاد رجلاً من المسلمين برجل من أهل الذمة. وعن إبراهيم النخعي أيضاً: يقتل المسلم بالمعاهد. وعن أبي نَضرة قال: حُدثنا أنّ عمر بن الخطاب أقاد رجلاً من المسلمين برجل من أهل الذمة. وعن المُسَاوِر: مَن اعترض ذمة محمد بقتلهم، فاقتلوه[1686].

واحتجوا بإرادة علي بن أبي طالب قتل عبيد الله بن عمر بقتله الهرمزان لما ظنَّ أنه اشترك في قتل أبيه عمر، والهرمزان كان ذمياً، وبما يروى عن الرسول أنه قتل يوم خيبر مسلماً بكافر. وأجابوا عن حديث: لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده.بحمل الكافر على الحربي أو المستأمن لا الذمي، بدليل جعل الكافر مقابلاً للمعاهد، وفهموا الحديث على أنّ معناه أنه لايقتل مسلمٌ ولا معاهد بكافر أي حربي، إذ أنّ المعاهد يقتل بالمعاهد مثله إجماعاً، فيلزم أن يُقيَّد الكافر في المعطوف عليه بالحربي كما قيّد في المعطوف، لأنَّ الصفة بعد

[1679] المائدة 45.
[1680] الشيخان، أنظر: جامع الأصول، 213/10.
[1681] انظرتفسير القرطبي 247/2.
[1682] لكنه مرسل، وفيه حجاج بن أرطأة وابن البيلماني ضعيفان. و روي مسندا و مرسلا، المسند رواه الدارقطني و ضعفه، و المرسل رواه الشافعي و عبد الرزاق و ابو داود و الدارقطني، و أنظر: نصب الراية للزيلعي، تحقيق محمد عوامة، بيروت و جدة 1979، 335/4-336.
[1683] لكنه منقطع.
[1684] قال أبو عمرو بن العلاء: الصَلاية كل حجر عريض يُدق عليه عِطر أو هبيد، كما في لسان العرب مادة: صلا.
[1685] في لسان العرب، مادة عبد: والعِباد قومٌ من قبائل شتى من بطون العرب اجتمعوا على النصرانية فأنفوا أن يتسموا بالعبيد وقالوا: نحن العِباد، والنسب إليه عِبادي كانصاري، نزلوا بالحيرة، وقيل: هم العَبَاد بالفتح.
[1686] هذه الاثار كلها أخرجها ابن أبي شيبة في مصنفه (طبعة عوَّامة) جدة، دمشق 2006، 180/14-183 الأرقام من 28031 إلى 28041 فهي عشرة آثار.

متعدد ترجع إلى الجميع اتفاقاً ويكون التقدير:لايقتِل مسلم بكافر حربي ولا ذو عهد بكافر حربي، لأنَّ الذمي أو المعاهد إذا قتل ذمياً قتل به فعُلم أنَّ المراد به الحربي، إذ هو الذي لا يقتل به مسلم ولا ذمي . أما الجمهور ففهموا الحديث على أن جملة:ولا ذو عهد في عهده ليست معطوفة، بل هي استئناف كلام، معناه المنع من قتل المعاهد أي تحريم قتله، وضعفه الحنفية بأنَّ المراد من الحديث نفي القتل قصاصاً لا نفي مطلق القتل[1687].

وأما أنَّ الكفر مبيح للدم أصلاً فكلام غير دقيق وليس موضع اتفاق، فالجمهور على أن الكفار لا يقاتلون لكفرهم بل لحرابهم، خلافاً للشافعية. ومن المعلوم أنَّ السلطنة العثمانية كانت تسير على المذهب الحنفي في القضايا الجنائية كما المدنية، ولذا كان العمل فيها على قتل المسلم بالذمي. وممن رجَّحَ رأي الحنفية وأهل الرأي في هذه المسالة، محمود شلتوت[1688]، ومحمد أبو زهرة الذي رأى أنه هو الرأي الذي يتفق مع سماحة الإسلام وعدالته وأجاب عن أدلة الفريق الآخر[1689]، ويوسف القرضاوي[1690]، وعبد الكريم زيدان[1691]، ومحمد رواس قلعه جي[1692]، وأحمد الحصري[1693]، ومحمد سليم العوا[1694]، والظاهر من كلام عبد القادر عودة جنوحه إلى هذا الرأي[1695].

أمّا قضيةُ دية الذمي يقتله المسلم فالأصل فيها الآية 92 من سورة النساء: (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً، ومَن قتلَ مؤمناً خطأً فتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ ودية مسلمة الى أهله إلاّ ان يصدّقوا، فإن كانَ من قومٍ عدوٍ لكم وهومؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قومٍ بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة...) فلا يُشترط لوجوب الدية إلا أن يكون المقتول معصوم الدم، فالإسلام ليس شرطاً لوجوبها، لا من جانب القاتل ولا من جانب المقتول، فتجب الدية سواء كان القاتل أو المقتول مسلماً أو ذمياً أو مستأمناً، وعلى هذا المذاهب الأربعة.لكن الاختلاف وقع في مقدار دية الذمي والمستأمن:

أ- فمالك وأحمد ذهبا إلى أنَّ دية الكتابي على النصف من دية المسلم، ودية المرأة على النصف من دية الرجل من أهل دينها، إلا أنَّ أحمد ضَعَّفَ الدية على المسلم إذا قتل ذمياً أو مستأمناً عمداً.

[1687] انظر موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة لوهبة الزحيلي، 254/6- 255 وأحكام الذميين لزيدان 210-216، وانظر مناظرة رائعة وقعت بالمسجد الأقصى في المسألة بين عالم حنفي يدعى الزوزني وشافعي هو عطاء المقدسي، اوردها ابو بكر بن العربي في أحكام القرآن 90/1 – 92.

[1688] الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة 1992م، ص375.

[1689] انظر: أبو زهرة، محمد، العقوبة، القاهرة، بدون تاريخ، 314 – 317.

[1690] غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، ص12 – 13، وفقه الجهاد 916/2 – 918.

[1691] أحكام الذميين والمستأمنين، ص218 كما رجَّحَ أيضاً قول ابي يوسف بقتل المسلم بالمستأمن، ص219.

[1692] الموسوعة الفقهية الميسرة،655/1 مادة : جناية.

[1693] السياسة الجزائية، بيروت 1993، 338/3 – 339.

[1694] في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة 2006، ص296 – 298.

[1695] انظر: عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، 124/2.

ب- دية الكتابي ثلث دية المسلم، وديات نسائهم على النصف من ديات رجالهم، وهذا قول الشافعي والإباضية.

ت- دية الذمي كدية المسلم سواء، ودية نسائهم على النصف من دية رجالهم، وهذا قول الحنفية والزيدية وسفيان الثوري[1696].

ويُلاحظ هنا:

1- إنَّ المسألة تفتقر إلى دليل نصي صحيح عن رسول الله فيما ذهب إليه كل فريق.

2- إنَّ قول الحنفية بمكافأة حياة الذمي لحياة المسلم يلزم منه ترجيحا القول بمساواة دية الذمي لدية المسلم، و قد قلنا ترجيحا لا قطعا لئلا يقال: فحياة المرأة تكافئ حياة الرجل و مع ذلك الجماهير على أن ديتها على النصف من ديته.

3- وإذ كان كذلك فيظل موقف الحنفية هو الأقوى إستناداً إلى ظاهر الآية 92 من سورة النساء عند قوله تعالى: (وإن كان من قومٍ بينكم وبينه ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة) فالضمير راجع إلى الذمي المعاهد، وهذا مافهمه وجرى عليه جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية، خلافاً للظاهرية الذين أرجعوه إلى المؤمن[1697] وأقوى مارُدَّ به قولُ الظاهرية هو أنه لو كان الضمير راجعاً إلى المؤمن لما جاز أن تُسلّم ديته إلى أهله لأنّ الكافر لا يرث المؤمن[1698].

و الدية إسم لمقدار معلوم من المال بدلاً من نفس معصومة أُزهقت خطأ أو صولح عليها، وقد كانت معروفة قبل الإسلام ومقدارها محدد معروف أيضاً، فينتج أنَّ الدية المذكورة لغير المسلم هي التي ذُكرت للمسلم[1699]، وقد ردّ على هذا بالقول: هذا لا يدل على أنَّ دية غير المسلم مثل دية المسلم، فدية المرأة نصف دية الرجل وذلك لم يخرجها عن كونها دية كاملة لها، وقد ردَّ الأحناف بالقول: إنَّ دية المرأة لا يُطلق عليها اسم الدية وإنما يتناولها الاسم مقيداً فيقال: دية المرأة، والقاعدة أنّ المُطلق يُراد به الكامل، فإطلاق إسم الدية إنما يقع على المتعارف المعتاد وهو الدية الكاملة[1700].

[1696] راجع احكام الذميين لزيدان للوقوف على أدلة كل فريق ومحاكمتها، ص 222 – 230.

[1697] أنظر المحلى لابن حزم، 347/10 – 348 وقارن بزيدان، 222 – 223.

[1698] أحكام القرآن للجصاص، 2/ 238 – 239.

[1699] قارن بزيدان، ص227.

[1700] أنظر: أحكام القرآن للجصاص، 238/2.

وجدير بالتنبيه أنَّ كثرة الاجتهادات وتنوع الآراء في الفقه الاسلامي ساهمت – ولا تزال – في دعم جهود التسامح وسُبُل التعايش بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الاسلامي[1701].

12.5مسائل أخرى مقترحة للبحث و الدراسة

ربما كانت هذه المسائل ـ التي فرغنا للتو من نقاشها ـ أكثر المسائل إثارة للغط فيما يتعلق بحقوق الذميين و أوضاعهم داخل المجتمع المسلم، و من المؤكد أن بحثا موسعا يطمح الى تغطية الموضوع من كافة جوانبه عليه أن يضطلع بنقاش عدد من المسائل الإشكالية من قبيل: 1 ـ أهلية الذميين لشغل المناصب الحكومية و الوظائف العمومية. 2 ـ مدى اعتبار شهادتهم امام القضاء، خاصة حين تكون ل أو على مسلم. 3 ـ جملة من مسائل الأحوال الشخصية كاحكام الزواج و التوارث. 4 ـ مدى استقلالهم قضائيا، و آثار ذلك من جهة عزلهم اجتماعيا و عدم مساواتهم بالمسلمين. 5 ـ جملة من المسائل المتعلقة بالنواحي المالية و التجارية. و هذه المسائل كلها يمكن عدها من قيود الدرجة الأولى مقارنة بقيود الدرجة الأولى المتعلقة باللباس و المراكب و حمل السلاح و ارتفاع الأبنية ...الخ

[1701] قارن بجورج قرم، تعدد الأديان، ص 229.

المبحث الثاني: المقاربة التاريخية

لكون هذا الجانب واسعاً جداً وغنياً، فقد أُنجزت طروحات وكُتبت دراسات كثيرة تؤرخ لأوضاع أهل الذمة في حقب بأعيانها من التاريخ الاسلامي وفي نطق جغرافية محدودة، كالحقبة الأموية والعباسية والفاطمية والمملوكية و العثمانية، وكأهل الذمة في بلاد الأندلس، وفي المغرب العربي، وفي مصر، وفي بلاد الشام والهند وهلّم جرا، وبعضها عمومي الطابع، وبعضُها مقتصر على اليهود وحدهم دون النصارى والمجوس وسواهم، وبعضها مقتصر على النصارى دون غيرهم وهكذا[1702]، لهذا سيكون هدف البحث متواضعاً يقصد إلى إعطاء لمحة سريعة تسمحُ ببلورة تَصور عام عن الموضوع يُمكِّن من الوصول إلى استخلاص إجمالي مؤسس على ملاحظة الوقائع في جريانها التاريخي بعيداً عن الإنطباعية أو الإغراق في النظرية ولوازمها المفترضة التي لا تحظى في كل حالة بتصديق التاريخ عليها.

و ستراعي خطة البحث الترتيب التاريخي بحيث يكون البدء بالعصر النبوي ثم بعصر الخلافة الراشدة فالأموي و العباسي و صولا إلى العثماني، و سيلقي البحث في كل مرحلة ضوءا على أحوال الذميين و أوضاعهم من جوانب شتى مبرزا ما تمتعوا به من حريات و مزايا و لكن أيضا ما تعرضوا له من اضطهاد و ما عانوه من متاعب، و سيخلص في النهاية إلى نتائج مستوحاة من الوقائع لا من الافتراضات النظرية البحت.

1 أهل الذمة في عصر الرسول (1 - 11 هـ = 622 - 632م)

لن يستغرقنا هذا الجزءُ من البحث وقتاً و لا مساحةً ذوي بال، و ذلك أننا عرضنا فيما مضى لفصول من علاقة الرسول باليهود و النصارى تغني عن إعادتها في هذا الموضع، كما سَلف ذِكرُ موادعة الرسول ليهود المدينة على غير جزية أو مال، وتكفلت كتب السيرة بذكر ماكان منهم إزاء تلك العهود والمواثيق وما صاروا إليه نتيجة ذلك،و من رأي مكسيم رودنسون أنّ النبي لم يُكنُّ عداءً لليهود أو يضمر لهم ظنوناً مسبّقة، بل على النقيض من ذلك 74 كان يعتقد أن مضمون الرسالة التي يبشر بها مطابق في جوهره للرسالة التي تلقاها اليهود من أجيال بعيدة في طور سيناء، وعلى ما يظهر فقد توقّع تأييداً ودعماً كاملاً منهم، لكن قبائل المدينة اليهودية لم تنكص في أرجح الظن عن ممارسة نفوذها السياسي الهائل على سكان يثرب وقد ظهر لهم بوضوح أنّ محمدا أو دعوته يعوقان هدفها ذاك[1703].

[1702] أنظر مثلاً: كاشف، سيدة إسماعيل،مصر الاسلامية وأهل الذمة، القاهرة 1993 م، ص13 – 16.

[1703] من كتاب رودنسون "محمد" بطريق جورج قُرم في تعدد الأديان ص 201 – 202.

و يكتب المؤرخ و فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي: لم يقبل يهود يثرب كما قبل وثنيوها دعوة محمد الى الاسلام، لكن اليهود تصرفوا تصرفا أخرق دون أن يكون لذلك داع، فإنهم فضلا عن نيلهم من القرآن بالذات نظموا عصيانا و اشتركوا في مؤامرة ضد المسلمين فحل بهم العقاب، فصودرت أملاكهم و أجلوا عن المدينة تدريجيا، ثم صودرت الأملاك في خيبر[1704].

من جهته ينعى المستشرق الأسكتلندي الشهير مونتغمري وات على اليهود ـ في المدينة و ما حولها ـ مواقفهم المتصلبة من الرسول و دعوته، رغم أن الاسلام على المستوى العقدي اقرب اليهم منه للنصرانية، و يعزو وات مواقفهم تلك الى عقيدتهم الأثيرة على قلوبهم: أنهم شعب الله المختار الذي تجلى بواسطته للناس[1705].

وقد حرص النبي على الوفاء بعهوده ولم يحدث مرة أن بادر هو من جهته بنقض شئ منها، فالقرآن يأمره حتى في حال استشعر أمارات الخيانة من قوم بينه وبينهم عهد أن يُعلِمَهم بانتهاء ما بينهم وبينه من عهد:(وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء إنَّ الله لا يحب الخائنين)[1706]، وقد نزلَ القرآن بالعتب الشديد على الرسول لما اغترَّ بظاهر كلام جماعة من أصحابه من الأنصار سرقَ أحدهم درعاً واتّهم بها يهودياً[1707]، وفي الخبرـ و قد مر قريبا ـ أنَّ النبي أقاد مسلماً بذمي وقال: أنا أحقُّ من وَفَّى بذمته[1708]. كما سلفَ ذكرُ عهد الرسول إلى نصارى نجران وما تضمنه من تعهد بحمايتهم وحماية ملتهم وأراضيهم وأموالهم وبيعهم وغائبهم وشاهدهم وأن لايغيروا مما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم ولا ملتهم ولا يغير أسقف عن أسقفية ولا راهب من رهبانيته وكل ماتحت أيديهم من قليل أو كثير، ولا يحشرون[1709]، ولا يطأ أرضهم جيش...الخ[1710].

كما أتّم النبي جملة من المعاهدات مع أطراف نصرانية أخرى، منها عهده مع أكيدر دومة ملك دومة الجندل[1711]، وعهده إلى ملك أيلة يُحَنَّة بن رؤبة: هذا أمنة من الله ومحمد النبي رسول الله ليُحَنَّة بن رؤبة وأهل أيلة لسفنهم وسائرهم في البر والبحر، لهم ذمة الله وذمة رسول الله ولمن كان معهم من أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر...الخ[1712].

[1704] أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، بيروت 2003، ص456.

[1705] Watt, Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford 1956, Pp. 219-220.

[1706] الأنفال 58.

[1707] انظر سورة النساء 105 – 113.

[1708] شرح معاني الآثار للطحاوي 111/2.

[1709] أي لا يعبؤون تعبئة عامة للجيش.

[1710] راجع فتوح البلاذري ص 86 ، والخراج لأبي يوسف ت181 هـ، ص 72-73.

[1711] انظر نص العهد في: البلاذري 82، وطبقات ابن سعد 1/ 288 – 289 ومغازي الواقدي 3/ 1030.

[1712] الواقدي 1031/3 وابن سعد 289/1 – 290 وسيرة ابن هشام 4/ 180 – 181.

كما صالح النبي أهل جرباء واذرُح[1713]، وقد جاء في كتابة الصلح:من محمد النبي لأهل أذرُح أنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد وأنّ عليهم مئة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين[1714].

ويكفي أن يكون الرسول أتى بالقران ـ بما انطوى عليه من أسس متينة لإقرار التعددية الدينية و إرساء مبادئ التسامح ـ الذي تقيد هو نفسه به في معاملته لأهل ذمته و ألزم أمته التقيد به، و في هذا الإطار يشير جورج قُرم إلى أنَّ هامش حرية التفسير المتاحة للعلماء المسلمين بخصوص النصوص المتعلقة بأهل الكتاب يبقى ضيقاً، فالطوائف غير المسلمة من يهود ونصارى ومجوس لا بد من قبولها والتسامح معها تحت طائلة مخالفة النص القرآني. وبتثبيت هذه النقطة من المذهب أمكن لمحمد أن يجنّب العلماء المسلمين شطط الكثيرين من اللاهوتيين المسيحيين الذين لم يحجموا عن الدعوة إلى إبادة الكفار وإفنائهم عن بكرة أبيهم بلا تمييز[1715].

2 أهل الذمة في عهد الخلفاء الراشدين (11 – 40 هـ = 632 – 661 م)

لقد امتدَّ هذا العهد زهاء ثلاثين سنة فقط، تمَّ في صدرها القضاء على حركات الردة، ومن ثم توحيد الجزيرة العربية تحت لواء الإسلام، الأمر الذي سمح باندماج جيوش الفتح خارج الجزيرة العربية، ففتحت بلاد الشام ومصر والعراق وبلاد فارس وأجزاء شتى من البلاد الملحقة بها آنذاك.

2.1 الفتح الإسلامي للشام و مصر

كان التواجد النصراني الرئيس في بلاد الشام وأجزاء من العراق خاصة في الجزيرة[1716]، حيث ازدهرت النسطورية، وفي مصر. ويُعزى تقبل نصارى الشام ومصر للفتح الجديد إلى الاختلاف العقدي بينهم وبين الكنيسة البيزنطية (الروم) فقد كانت الكنيسة السريانية في سوريا والكنيسة القبطية في مصر على المذهب

[1713] قريتان نصرانيتان في أطراف الشام الجنوبية، نواحي البلقاء، وتقعان حالياً ضمن حدود الأردن، شمال غربي معان بنحو 20 كم، وبين جرباء وأذرُح مسافة قريبة جداً، نحو ميل واحد.

[1714] الواقدي 1032/3 وابن سعد 290/1 والبلاذري ص80.

[1715] قرم ص 211. وراجع مشاهير كتب السيرة، إضافة إلى: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام لإسرائيل ولفنسون، القاهرة 1927، المستوطنات اليهودية على عهد الرسول أحمد على المجدوب، القاهرة 1996، يهود يثرب وخيبر، ناصر السيد،بيروت، 1992، واليهود في القرآن الكريم، محمد عزة دروزة،بيروت 1980، موقف النبي من الديانات الثلاث :الوثنية واليهودية والنصرانية، حسن خالد،القاهرة بدون تاريخ، النبي ويهود المدينة، محمد فارس الجميل، الرياض 2000، موسوعة: الرسول واليهود وجهاً لوجه في عشرة أجزاء، سعد المرصفي، الكويت 1992، محمد واليهود نظرة جديدة، بركات أحمد، القاهرة 1996م) و Lewis Bernard, The Jews of Islam, Princeton, New Jersey),1984).

[1716] بلاد ما بين النهرين خاصة في نصيبين والرُها.

المنوفستي[1717]، وهي العقيدة التي أدانها مجمع خلقيدونية سنة 451م معلناً عقيدة الكنيسة الرسمية – أي الكاثوليكية – الأرثوذكسية – القائمة على الإعتقاد باتحاد الطبيعتين الالهية والبشرية في شخص المسيح إتحادا غير قابل للإنفصام، ويعود الفضل في نشوء تينك الكنيستين إلى يعقوب البراذعي الذي ظلَّ مطارداً من قبل الشرطة البيزنطية.

وقد تعرّض نصارى مصر والشام إلى أقسى صور الاضطهاد والتنكيل على يد بيزنطة، حتى كتب السوري أمياثوس مارسلانوس: لم يرَ التاريخ بهائم متوحشة أشد إفتراساً وقساوة من المسيحيين بعضهم لبعض[1718]. أما نصارى العراق فقد كانوا نساطرة[1719]، وإلى جانب هؤلاء وهؤلاء وجدت في سوريا جماعات كان لها أيضاً أهميتها العددية، مؤلفة من الروم الملكيين الخاضعين للكنيسة الرسمية [1720].

وكما وقع الإضطهاد على نصارى الشام من طرف بيزنطة، فقد وقع على نصارى العراق: نساطرة ويعاقبة من طرف الساسانيين الفرس. وقد تضافر الشعور بالظلم والاضطهاد مع حقيقة أنَّ نصارى هذه البلاد (الشام و فلسطين) ذوو أصول سامية وسكان مصر حاميون تختلف عن الأصول العرقية لمضطهديهم ليسهِّل الطريقأمام الفتح الاسلامي، لدرجة أنَّ من المؤرخين من جزم بأنَّ سكان هذه الأقطار قد تقبلوا العرب بقلوب رحبة، لأنهم رأوا فيهم محررين لا غزاة.وهاهو ميخائيل السرياني المعروف بالأكبر Michael the Elder- بطريرك السريان الأرثوذكسي في القرن الثاني عشر، أي بعد خمسة قرون من الفتح – يقول في تاريخه الطويل: لأنَّ الله هو المنتقم الأعظم، الذي وحده على كل شئ قدير، والذي وحده إنما يبدل ملك البشر كما يشاء، فيهبه لمن يشاء، ويرفع الوضيع بدلاً من المتكبر، ولأن الله قد رأى ماكان يقترفه الروم من أعمال الشر، من نهب كنائسنا وديورنا، وتعذيبنا من دون أي رحمة، فإنه قد أتى من مناطق الجنوب ببني إسماعيل لتحريرنا من نير الروم...وهكذا كان خلاصنا على أيديهم من ظلم الروم وشرورهم وحقدهم واضطهاداتهم وفظاعاتهم نحونا. يقول ربَّاط: وهي شهادة رهيبة نجد مثلها بما يتعلق بأقباط مصر، في تاريخ يوحنا

[1717] هو المذهب القائل بوحدة طبيعة المسيح الالهية، دون الطبيعة البشرية التي اختفت من الوجود بفعل تجسد ابن الله على هيئة إنسان.

[1718] المسيحيون في الشرق قبل الاسلام، أدمون ربَّاط، ضمن كتاب : المسيحيون العرب : دراسات ومناقشات،بيروت 1981، ص20.

[1719] يؤمنون بالطبيعتين ولكن من غير اتحاد و عليه فإن عذاب الصليب وقع على الجزء البشري من المسيح، دون الالهي، ما يعني تفريغ الاعتقاد بأن الرب أرسل ابنه ليخلص البشر من مضمونه طالما ان العذاب لم يشمل الطبيعتين كلتيهما، كما يعني أن السيدة مريم هي أم يسوع الانسان لا أم الله كما تذكر في الصلوات، وقد أدين مذهب نسطورس في مجمع أفسس سنة 431.

[1720] رباط، ص24.

النيقوس Jean de Nikiou - الذي تولّى أسقفية نيقو في دلتا النيل بعد فتح مصر بقليل، وكذلك في تاريخ سواروس(ابن المقفع) الأشموني الذي جاء من بعده[1721].

وبخصوص إدخال العامل العرقي أي القومي في تفسير مسألة سهولة تقبل نصارى مصر والعراق والشام للفتح العربي يشير ربَّاط إلى الهولندي دي غوج والبريطاني الفرد بتلر والفرنسي أرنست رنيان[1722]، وممن جنح إليه وأدخله في حسابه توماس آرنولد[1723].

وفي معرض كلامه عن موقف نصارى الشام من الفتح الإسلامي يؤكد المؤرخ الكبير دي غوج M.J.De Goeje : أنهم وقفوا يتفرجون على اجتياح بلادهم من قبل القوات العربية من دون أن يحركوا ساكناً ... بل إنهم لم يكتموا تحيزهم للعرب، ولا سيما بعد أن قدَّم هؤلاء البرهان الكافي على أنه ليس من خطتهم أن ينهبوا بلادهم أو أن يعيثوا فيها فسادا، و على أنهم يعاملون باللين كل مَن ألقى عصا الطاعة، ورضخ طوع إرادته... وكان اللين الذي عاملوا به المغلوبين على أمرهم يباين على نحو سافر الطغيان الدنيء الذي يمارسه السادة السابقون.

وقد جاء في تاريخ ابن العبري (ت 1286 م) Chronicon Ecclesiasticum **التاريخ الكنسي** أنّ البطريرك اليعقوبي آثر بعد إعادة فتح البيزنطيين لشمال سوريا وكيليكيا في القرن العاشر، وبعد ما لقيه من سوء معاملة من قبل البيزنطيين أن يجعل مقر الكرسي البطريركي في الديار الإسلامية. وقد وقف الأرمن موقفاً مماثلاً، فقد ورد في كتاب **الكرتسيولوجيا الأرمنية ونشر الإسلام** ل هاغوب شاكماجيان: من العدل والإنصاف الاعتراف بأن العرب المسلمين كانوا بوجه العموم أكثر تسامحاً إزاء رعاياهم الأرمن من الحكام البيزنطيين المسيحيين[1724]. وقُرم نفسه يؤكد على إجماع المؤرخين وكتاب الأخبار والحوليات المسيحيين على تسامح المسلمين الظاهر وعلى حسن استقبال معظم المسيحيين ـ المنشقين عن كنيسة بيزنطة ـ لهم

[1721] نفسه ص26 وقارن بأرنولد، الدعوة الى الاسلام ص 72 – 73، وبجورج قُرم ص 232- 233.

[1722] رباط، ص 26-28.

[1723] انظر: الدعوة إلى الإسلام ص64 – 65 ويشير آرنولد إلى أن كاتياني قد اجاد إجادة فائقة في تفسير الفتوحات العربية على إنها آخر هجرة من الهجرات السامية، هامش ص 64، وكذلك فيليب حتي جنح إلى اعتبار هذا العامل، أنظر: تاريخ العرب لحتي وزملائه ص199، فحتي يرى في الفتوحات الإسلامية انقلاباً اجتماعياً سياسياً استرد به الشرق مجده السامي الغابر بعد ألف سنة من حكم الغرباء، بيد أنه استشعاراً منه لضعف هذا التفسير يسارع فيستنجد بعوامل أخرى يفسر بها سهولة الفتوحات الاسلامية من مثل قوله إن الجزية التي فرضها الفاتحون العرب كانت أقل مما كان مفروضاً من قبلُ علاوة على حرية التدين والعبادة التي أتاحوها لرعاياهم الجدد. لكن فؤاد افرام البستاني يقف مناهضا و مفندا لهذا الإتجاه العرقي القومي، أنظر: دور النصارى في إقرار الخلافة الأموية، مجلة المشرق، السنة 36، كانون الثاني و شباط و آذار 1938، العدد 1و2و3، ص 73-76.

[1724] جورج قُرم، تعدد الديان، ص233 هامش.

كفاتحين، وعلى ماعرفته الكنيستان اليعقوبية والنسطورية بوجه خاص من إزدهار تحت الحكم الإسلامي لم تعرفا له نظيرا من قبل[1725].

يحدثنا التاريخ فيقول: ولما بلغ الجيش الإسلامي وادي الأردن وعسكر أبو عبيدة في فحل، كتب الأهالي المسيحيون إلى العرب: يامعشر المسلمين أنتم أحب إلينا من الروم وإن كانوا على ديننا، وأنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكفُّ عن ظلمنا وأحسنُ ولايةً علينا، ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا. وغلَّقَ أهل حمص أبواب مدينتهم دون جيش هرقل، وأبلغوا المسلمين أنّ ولايتهم وعدلهم أحبّ إليهم من ظلم الإغريق وتعسفهم[1726].

يقول توماس آرنولد: أما ولايات الدولة البيزنطية التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم فقد وجدت أنها تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة بسبب ما شاع بينهم من الآراء اليعقوبية والنسطورية، فقد سمح لهم أن يؤدوا شعائر دينهم دون أن يتعرض لهم أحد، اللهم إلا إذا استثنينا بعض القيود التي فرضت عليهم منعاً لإثارة أي احتكاك بين أتباع الديانات المتنافسة، أو إثارة أي تعصّب ينشأ عن إظهار الطقوس الدينية في مظهر المفاخرة حتى لا يؤذي ذلك الشعور الإسلامي. ويمكن الحكم على مدى هذا التسامح – الذي يلفت النظر في تاريخ القرن السابع – من هذه العهود التي أعطاها العرب لأهل المدن التي استولوا عليها وتعهدوا لهم فيها بحماية أرواحهم وممتلكاتهم، وإطلاق الحرية الدينية لهم في مقابل الإذعان ودفع الجزية[1727]. وضرب مثلاً بالعهدة العمرية التي قطعها عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس، حيث ورد فيها أنه أعطاهم الأمان لنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها(أي إلياء)،أنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم ولا ينتقص منها ولا من حَيِّزها ولا من صليبهم ولا من شئ من أموالهم، ولايُكرهون على دينهم ولا يُضَّارُ أحدٌ منهم. وكيف أبى عمر أداء الصلاة – حين حان وقتها – في كنيسة القيامة، خشية أن يتخذ المسلمون ذلك سُنَّة من بعده فيغلبوا أهلها عليها[1728].

ونذكِّر هنا بما سبق إيراده من حكاية ردّ المسلمين إلى أهالي بعض البلدات الشامية ما كانوا أخذوا منهم من جزية لما سمعوا بحشد الروم لملاقاتهم، فخشوا أن يعجزوا عن الوفاء بما تعهدوا به من حماية أهل تلك البلاد،

[1725] نفسه ص 232. وأنظر أيضا: ابراهيم علي الشنيور، الفتح العربي الاسلامي لجنوب بلاد الشام، دمشق 2011, ومحمد ضيف البطانية، العلاقة بين نصارى العرب و حركة الفتح الاسلامي في الجزيرة العربية و الشام و العراق، مجلة المؤرخ العربي، سنة 1982، العدد 22، و الفلاسفة و المترجمون السريان، افرام عيسى يوسف، دمشق 2009، ص 104.

[1726] آرنولد، الدعوة إلى الإسلام ص 73.

[1727] آرنولد، ص74.

[1728] نفسه، ص75.

وكيف تمنى أولئك الأهالي لهم النصر على عدوهم.ولذا يرى أدمون ربَّاط أنه: لأول مرة في التاريخ، أمكن لدين موحد حصري النزعة والميول وميَّال هو الآخر إلى الهيمنة أن يجد الصيغة شبه السحرية التي تحث السادة على التمسك بحبل المبدأ العظيم القائل بأنّه (لاإكراه في الدين) وعلى الإعتراف لغير معتنقيه بحقهم في الوجود كطوائف لها ملء الحرية في ممارسة معتقداتها وشعائرها العبادية وحياتها الجماعية[1729]، كما لفتَ ربَّاط إلى حقيقة أنّ قيام عهود الصلح بين المسلمين والذميين على أساس الشريعة الإسلامية بوضوحها وجامعيتها جعل تلك العهود تشتغل وتعمل في إطار دستوري نوعاً ما، ولذا – وهذا أمرٌ يدعو إلى العجب – كانت تنشب – في عهد الأمويين والعباسيين فضلاً عن العثمانيين – منازعات بين الذميين والحاكم المسلم، وكان الكثيرمن الحجج يستقى مباشرة من منهل تلك المعاهدات الموقعة منذ القدم[1730].

في مصر كان الموقف مماثلاً تقريباً، فالأقباط هناك قدموا مئات الألوفمن الضحايا جراء اضطهاد بيزنطة لهم جزاء على تمسكهم بمذهبهم اليعقوبي القائل بالطبيعة الواحدة مقابل المذهب الملكاني أو الخلقدوني وهو المذهب الرسمي للإمبراطورية، ولذا فقد استقبل الأقباط – فيما يقول المؤرخ المسيحي جاك تاجر – العرب كمحررين، بعد أن ضمن لهم العرب عند دخولهم مصر الحرية الدينية، وخففوا عنهم الضرائب[1731].ولما دخل العرب مصر كان البطريرك بنيامين هارباً في الصحراء من سنين، وقد تم تعذيب أخيه مينا ليصرفوه عن دينه، فقد أُحرق جسمه بالمشاعل حتى سال شحم كلاه من جنبه على الأرض ثم خلعت أسنانه، ووضع في كيس مملوء رملاً وأُغرقَ في البحر[1732]. وقد ورد في تاريخ يوحنا النقيوس: عاد الأنبا بنيامين بطريرك المصريين إلى الإسكندرية بعد ثلاثة عشر عاماً من هروبه من الرومان[1733]، وزار كل كنائس الإسكندرية، وكان لسان حال الجميع يقولون: إنّ طرد الرومان وانتصار المسلمين حدث بسبب طغيان الامبراطور هرقل والمضايقات التي كان يسببها للأرثوذكسيين[1734]، عن طريق البطريرك كيرلس.وقالوا: إنه لهذه الأسباب فشل الرومان وأصبح المسلمون سادة مصر. كان موقف عمرو يصير أكثر قوة يوما بعد يوم . وأمر عمرو برفع الضرائب التي كانت مفروضة على الكنائس ولم يأخذ شيئاً من أملاك الكنائس، كما لم يرتكب أي عمل من

[1729] من مقدمة رباط الكتاب جورج قُرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت 1981، ص11.

[1730] نفسه ص12.

[1731] تاجر، جاك، أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام 1922، القاهرة 1951،ص 309 وإن كان تاجر عاد فذكَّرَ أنَّ العرب ازدادوا بمرور الزمن مادية وانحرفوا عن مبادئهم ص310.

[1732] انظر: جمال الدين، عبد العزيز، تاريخ مصر من بداية القرن الأول الميلادي حتى نهاية القرن العشرين من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة لساويرس ابن المقفع، القاهرة 2006، 564/1.

[1733] أي بعد فتح عمرو بن العاص لمصر.

[1734] هكذا يُسمي أقباط مصر "اليعاقبة" أنفسهم.

السلب والنهب، بل كان يحميها خلال حكمه[1735]. وينقل بتلر عن المقريزي الذي ينقل بدوره عن بعض مؤرخي المسيحيين أنّ سبعين ألف راهب خرجوا من أديرتهم للقاء عمرو بن العاص، يحمل كل منهم في يده عصا، فأعطاهم عمرو عهد أمان، و بحسببتلر فهذا الرقم مبالغ فيه على عادة العرب، ويرجح أن يكون العدد نحو سبعين أو حتى سبعمائة[1736]. وقد وصف بنيامين قومه بأنهم فرحوا كما تفرح الأسخال إذا ما حُلّت لها قيودها وأُطلقت لترتشف من ألبان أمهاتها[1737].

و قد وصف يعقوب نخلة روفيلة تنظيم عمرو بن العاص للبلاد بالعدل الضامن لراحة الأهالي و الوالي جميعا[1738].

و لتذكر أن بيزنطة جرّدت في خلافة عثمان بن عفان حملة لاسترداد مصر من أيدي المسلمين، و لما حاولوا دخول الاسكندرية منعهم المقوقس و القبط الذين تمسكوا بعهدهم مع المسلمين، فاضطر الروم الى مغادرة المدينة، لكنهم لم يرحموا القرى التي مروا عليها، فعاثوا فيها فسادا و تقتيلا، حتى استنجد القبط بالخليفة المسلم الذي رغب الى عمرو بن العاص ـ و لم يعد وقتذاك واليا على مصر ـ في إنجادهم، و بالفعل عاد عمرو الى مصر و اشتبك مع البيزنطيين فهزمهم حتى رجعوا الى بلادهم مدحورين، و كان القبط في تلك الواقعة يحاربون الى جانب المسلمين خشية ان يتمكن الروم من البلاد فيقعوا في قبضتهم مرة أخرى[1739].

من جهته يعزو توماس آرنولد النجاح السريع الذي أحرزه غزاة العرب في مصر قبل كل شئ إلى ما لقوه من ترحيب الأهالي المسيحيين الذين كرهوا الحكم البيزنطي ...[1740]و إلى السفسطة المذهبية التي جلبتها الروح الهيلينية إلى اللاهوت المسيحي، وما أثاره ذلك من شعور بالإستياء بين الناس حتى لاحت العقيدة المسيحية كعقيدة مستحيلة من الناحية العملية، هذا إضافة إلى التدهور الخلقي للكنيسة[1741].

[1735] انظر: النيقيوس، يوحنا، تاريخ العالم القديم ودخول العرب مصر، برعاية القحص بشوي عبد المسيح، القاهرة بدون تاريخ، ص232 – 233، وشهادة يوحنا هذه لها أهميتها كونه لم يتورع عن وصف الإسلام وأهله باشنع الأوصاف. وراجع عن الاضطهاد الأعظم للقبط على يدالمقوقس الحاكم المعين من طرف البيزنطيين:
Butler, Alfred J. The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion, Oxford 1902, Pp. 168-193.

[1736] Butler, Alfred J. The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion, Oxford 1902, P. 440.

[1737] نفسه ص460.

[1738] يعقوب نخلة روفيلة، تاريخ الأمة القبطية، الاسكندرية 2000، ص 55.

[1739] تاريخ الأمة القبطية ليعقوب روفيلة، 58-59.

[1740] الدعوة إلى الإسلام ص123.

[1741] نفسه ص88 – 90.

2.2 عمر بن الخطاب و عدله مع أهل الذمة و رحمته لهم

و قد كان الخليفة عمر بن الخطاب حريصا أشد الحرص على أن يوفي لأهل الذمة بكل ما جرى التصالح عليه. روى أبو عبيد عن تميم بن عطية: سمعت عبد الله بن قيس ـ أو ابن أبي قيس ـ يقول: كنت فيمن تلقى عمر بن الخطاب مع ابي عبيدة مقدمه من الشام، فبينا عمر يسير إذ لقيه المقلّسون من اهل أذرعات بالسيوف و الريحان فقال عمر: مه ردوهم و امنعوهم، فقال ابو عبيدة: يا امير المؤمنين هذه سنة العجم ـ او كلمة نحوها ـ و إنك إن تمنعهم منها يروا أن في نفسك نقضا لعهدهم، فقال عمر: دعوهم، عمر وآل عمر في طاعة أبي عبيدة. قال ابو عبيد: المقلسون قوم يلعبون بلعبة لهم بين ايدي الأمراء اذا قدموا عليهم فأنكرها عمر و كرهها ثم اقرها لانها كانت متقدمة لهم قبل الصلح، و كذلك كل ما كان من سنتهم و بيعهم و كنائسهم و غير ذلك، فوقع الصلح عليه فليس لأحد نقضه[1742].

و الروايات كثيرة عن عمر في انصاف الذميين لا من عوام الرعية فقط بل من الولاة انفسهم الذين يمثلون بعد سلطة الخليفة أعلى سلطة نافذة، منها ما رواه في انساب الأشراف أن رجلا من الدهاقين ـ رؤساء القرى العجمية من غير المسلمين ـ شخص الى عمر بن الخطاب في مظلمة له، فلما قدم المدينة سأل عن عمر فقيل هو ذاك، و اذا هو مستلق قد جمع إزاره تحت رأسه و درته الى جنبه، فقال: إني أريد أمير المؤمنين، قيل: فذاك أمير المؤمنين، فقال في نفسه: لقد غررت بنفسي و ذهبت بنفقتي، ثم دنا من عمر فأخبره بقصته ، فأخذ عمر قطعة جلد فكتب فيها بخطه: لينصفن هذا الدهقان أو لأبعثن من ينصفه، فقال الدهقان: لقد خبت و خسرت، أنفقت مالي و أتعبت نفسي و تجشمت هذا السفر البعيد الشديد ثم رجعت بقطعة جلد من صحيفة، و همّ أن يلقيها، فلما صار الى العامل و دفعها اليه قام على رجليه فلم يجلس حتى أنصفه، فقال الدهقان: هذا و الله الملك و هذه الطاعة، لا ماكنا فيه[1743].

و من دلائل العدل و التسامح في ذلك العهد ما رواه ابن عساكر أنه لما فتحت دمشق ولي قسم منازلها بين المسلمين سبرة بن فاتك الأسدي، فكان ينزل الرومي في العلو و ينزل المسلم في السفل لأن لا يضر المسلم بالذمي[1744]

وضع عمر بن الخطاب سياسة مالية عادلة، فحدَّد مقادير الجزية وفقاً لحالة الشخص من فقر أو غنى، وقد سأل ابن أبي نجيح مجاهداً: لمَ وضع عمر على أهل الشام من الجزية أكثر مما وضع على أهل اليمن؟ فقال:

[1742] الأموال لابي عبيد القاسم بن سلام، ص 243، برقم 426.
[1743] أنساب الأشراف للبلاذري، 349/10-350.
[1744] تاريخ دمشق لابن عساكر، 128/20، في ترجمة الصحابي سبرة (و يقال سمرة) بن فاتك الاسدي.

لليسار[1745]، وأعفى منها كل من لايحمل السلاح، كما رتَّبَ ضريبة على الأراضي التي آلت إلى ملك المسلمين بالفتح عُرفت بالخراج[1746]، وسمح عمر بدفع خراج الأرض نقداً وعيناً، كما سمح بتقسيطه، وفي نهجه سار علي بن ابي طالب ومعظم الخلفاء الأمويين[1747].وكان عمر حريصا على تجنيب الذميين أي عنت أو إرهاق عند استيدائهم الجزية والخراج، فقد ذكر جُبير بن نُفير أنَّ عمر بن الخطاب أُتي بمال كثير، قال أبو عبيد:- أحسبه قال: من الجزية – فقال: أني لأظنكم قد أهلكتم الناس، قالوا: لا والله، ما أخذنا إلا عفواً صفواً، قال: بلا سَوْط ولا نَوْط؟[1748]، قالوا: نعم، قال: الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يديَّ ولا في سلطاني. ولما قدم سعيد بن عامر بن حديم على عمر علاه بالدُرة وقال له: مالك تُبطئ بالخراج؟ قال: أمرتنا أن لا نزيد الفلاحين على أربعة دنانير، فلسنا نزيدهم على ذلك، ولكنا نؤخرهم إلى غلاتهم، فقال عمر: لا عزلتك ما حييتُ[1749].وقريب من هذا ما يروى أنّ عمر بعث حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف لجباية الخراج ومسح أرض السواد وقال لهما محذّراً من تكليف أهل الذمة ما لا يطيقون من الخراج: تخافا أن تكونا حملتما الأرض مالا تطيق، فقال عثمان: لو شئت لأضعفتُ، وقال حذيفة: لقد حملت الأرض أمراً هي له مطيقة،وما فيها كبير فضل، فجعل عمر يقول: أنظر ما لديكما أن تكونا حملتما الأرض ما لاتطيق[1750]. وقد مرَّ التنويه بالإجراء الذي اتخذه عمر في كفالة مَن ضاقت يده وأنقطعت أسبابه من أهل الذمة في قصته مع الشيخ اليهودي، ومثل ذا ماكان كتبه خالد بن الوليد لأهل الحيرة، وهم نصارى، وذلك في زمن أبي بكر الصديق: وجعلتُ لهم أيّما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طُرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله[1751]، كما مرَّ ذكر وصاة عمر وهو يجود بنفسه بأهل الذمة أن يُوفَّى لهم عهودهم وأن يُقاتَل دونهم وألا يُكَلَّفوا فوق ما يطيقونه. وعن وسَّق الرومي قال: كنت مملوكاً لعمر بن الخطاب وكان يقول لي: أسلم، فإنك إن اسلمت استعنا بك على أمانة المسلمين، فإنه لا ينبغي أن أستعين على أمانتهم بمن ليس منهم، قال: فأبيت، فقال: (لا إكراه في الدين) قال: فلما حضرته الوفاة أعتقني وقال: إذهب حيث

[1745] الأموال لأبي عبيد ص116 برقم 107. و المعنى أن أهل الشام كانوا أغنى من اليمنيين فزاد عمر عليهم الجزية.

[1746] حول الخراج ونظامه أنظر: الريس، محمد ضياء الدين، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، القاهرة 1977، 104- 136.

[1747] الخربوطلي، علي حسني،الإسلام وأهل الذمة،القاهرة 1969، ص126.

[1748] والنوط هو أن يُعلق الإنسان للضرب والتعذيب.

[1749] الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، ص119 برقم 114 و115.

[1750] ابن سعد في الطبقات الكبرى 337/3 والخراج لأبي يوسف ص37.

[1751] أنظر الخراج لأبي يوسف ص144.

شئت[1752]. وعن أسلم قال: لما كنا بالشام أتيت عمر بن الخطاب بماء توضأ منه فقال: من أين جئت بهذا الماء فما رأيت ماء عذباً ولا ماء سماء أطيب منه؟ قلت: جئت به من بيت هذه العجوز النصرانية، فلما توضأ أتاها فقال: أيتها العجوز أسلمي، بعث الله تعالى محمداً بالحق، فكشفت عن رأسها فإذا مثل الثغامة، فقالت: عجوز كبيرة فإنما أموت الآن، فقال عمر: اللهم اشهد[1753]. وفي كتاب عمر إلى عمرو بن العاص لما كان واليه على مصر: ... وإنَّ معك أهل ذمة وعهد، وقد أوصى رسول الله بهم وأوصى بالقبط فقال: استوصوا بالقبط خيراً، فإن لهم ذمة ورحما، ورحمهم أنّأم إسماعيل منهم، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: مَن ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا خصمه يوم القيامة، إحذر ياعمرو أن يكون رسول الله لك خصمك، فإنه من خاصمه خصمه[1754]. وعن سعيد بن المسيب أنَّ عمر اختصم إليه مسلم ويهودي، فرأى أنّ الحق لليهودي فقضى له[1755]. وعن أنس قال: أتى رجل من أهل مصر إلى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين عائذ بك من الظلم، قال: عذت معاذاً، قال: سابقت ابن عمرو بن العاص فسبقته فجعل يضربني بالسوط ويقول: أنا ابن الأكرمين، فكتب عمر إلى عمرو يأمره بالقدوم بابنه معه، فقدم، فقال عمر: أين المصري؟ خذ السوط فاضرب، فجعل يضربه بالسوط، ويقول عمر: اضرب ابن الأكرمين قال أنس فضرب، فوالله لقد ضربه ونحن نحب ضربه فما أقلع عنه حتى تمنينا أن يرفع عنه، ثم قال للمصري: ضعه على صلعة عمرو، قال يا أمير المؤمنين إنما ابنه الذي ضربني وقد اشتفيت منه، فقال عمر: مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا، قال: يا أمير المؤمنين لم أعلم ولم يأتني[1756]. وقد علق القمص أنطونيوس الأنطوني على هذه الحكاية بقوله: وهكذا كان عمر لا يفرق بين حقوق المواطنة بين الناس بسبب الدين[1757]. وفي تاريخ الطبري أنّ عمر وافق – بمشورة علي – على إضعاف الصدقة على بني تغلب، كما فعل من قبلُ سعد بن أبي وقاص – وولى على جمعها منهم الوليد بن عقبة، وكان في بني تغلب عزّ وامتناع ولا يزالون ينازعون الوليد، فهمَّ بهم الوليد، وقال في ذلك:

إذا عصبتُ الرأسَ مني بِمسْوَذٍ[1758] ... فغيَّك مني تغلبَ ابنة وائلِ

[1752] الأموال لأبي عبيد، ص 108 – 109 برقم 87 وسعيد بن منصور في السنن 962/3 وابن أبي شيبة في المصنف 108/3، وذكره ابن حجر في الإصابة باسم (اسبق).
[1753] عبد الرزاق في المصنف 1/ 78، والدارقطني في السنن 32/1 والبيهقي في الكبرى 32/1.
[1754] ابن سعد في الطبقات 305/3.
[1755] مالك في الموطا، بتحقيق الأعظمي، 1041/4كتاب الأقضية برقم 2663.
[1756] ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها 1/ 225 – 226.
[1757] وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها، القاهرة بدون تاريخ، ص58.
[1758] العمامة.

وبلغت عنه عمر، فخاف أن يُحرجوه وأن يضعف صبره (أي الوليد) فيسطوا عليهم، فعزلهُ وأمَّرَ عليهم فرات بن حيان وهند بن عمرو الجمَّلي[1759]، وقد روى الطبري في تاريخه عن الحسن قال: قال عمر للوفد : لعلّ المسلمين يفضون إلى أهل الذمة بأذى وبأمور لها ما ينتقضون بكم! فقالوا: مانعلم إلا وفاءً وحسن ملكة[1760]. ومن مظاهر التسامح في عهد عمر أنّ سعد ابن أبي وقاص أشرك أهل الذمة مع المسلمة في مخطط الكوفة سمح لهم بالسكن فيها بأمان[1761].

2.2.1 إعتراضان على سياسة عمر إزاء الذميين

لكن تبقى مسألتان تثيران لغطاً حول سياسة عمر في معاملة أهل الذمة، طرده لنصارى نجران من بلدهم -التصرف الذي اعتبره المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن نقضا للعهد الذي قطعه الرسول لهم[1762]- وسياسته في منع الذميين من تولي المناصب عامة[1763].

2.2.1.1 الإعتراض الأول: حرمانه أهل الذمة من الوظائف الحكومية

يُلاحظ بخصوص مسألة تولي الوظائف العامة أنَّ عمر نفسه جعل بعض رجال دواوينه من الروم، ومثل هذا كان من عثمان وعليّ، بل إنّ عمرو بن العاص لما أتم فتح مصر أبقى من فيها من الموظفين البيزنطيين وكان من بينهم رجل يدعى ميناس Menas كان واليا لهرقل على المنطقة الشمالية من البلاد، كرهه المصريون بسبب أميته وفظاظته، وآخر يدعى شنودة Shenouti كان حاكما في الريف، وثالث اسمه فيلوكسينوس Philoxenus كان واليا على أركاديا أو الفيوم[1764].

و عندما جاء عمر سبي قيسارية جعل بعضهم في الكتابة وأعمال المسلمين[1765]، وقد نقلت في المقابل عن عمر أخبار تدل على منعه من استخدام غير المسلمين في شؤون الدولة، إلاّ أنَّ هذه الأخبار عنه محمولة على وقائع معينة لم يرَ عمر فيها أن من المصلحة استخدامهم في شؤون الدولة، لا أنه كان يرى حرمة

[1759] تاريخ الطبري، دار المعارف، القاهرة 56/4.

[1760] تاريخ الطبري، 89/4.

[1761] نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى، توفيق اليوزبكي، مجلة آفاق الثقافة والتراث ذو القعدة 1426، العدد 52 ص20.

[1762] Wellhausen, Julius, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, S.188

[1763] انظر جاك تاجر، أقباط ومسلمون 55-56 حيث سرد بعض الشواهد على منع عمر استخدام الذميين في الوظائف الحكومية.

[1764] Tritton, p.19.

[1765] فتوح البلدان للبلاذري، ص 193، : إنّ سبي قيسارية بلغوا أربعة ألف رأس فلما بعث به معاوية إلى عمر بن الخطاب، أمر بهم فأنزلوا الجُرف، ثم قسموا على يتامى الأنصار وجعل بعضهم في الكتاب والأعمال للمسلمين.

استخدامهم[1766]. أما ما يُروى من قول أبي موسى الأشعري لعمر: إنَّ لي كاتباً نصرانياً، قال: مالك قاتلك الله، أما سمعت الله يقول: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضُهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم)[1767]. ألا اتخذتَ حنيفاً؟ قال: يا أمير المؤمنين لي كتابتهُ وله دينه، قال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم الله، ولا أدنيهم إذ أقصاهم[1768]، فهذا الأثر لا يثبت، وذلك أنَّ في السند سماك بن حرب، ضعفه كثير من أئمة الجرح والتعديل[1769].

وفي المدينة: قال مالك: وبلغني أنَّ عمر بن الخطاب كتب إلى البلدان ينهاهم أن يكون النصارى واليهود في أسواقهم صيارفة أو جزارين، وأن يقاموا من الأسواق، فإنَّ الله تبارك وتعالى قد أغنانا بالمسلمين[1770]، فهذا بلاغ بلا سند، وهو مع ذلك معارض لما نصَّ عليه القرآن الكريم من حِلِّ طعام الذين أوتوا الكتاب[1771]، أي ذبائحهم. ومن جهة أخرى علَّلَ الشاطبي كراهية أن يكونوا صيارفة في أسواق المسلمين بعملهم بالربا قال: فكل من يراهم من العامة، صيارف وتجاراً في أسواقنا من غير إنكار يعتقد أنَّ ذلك جائز[1772]،لكن ظاهر كلام عمر في البلاغ أعلاه، أنهُ علَّل بزوال الحاجة إليهم[1773].

وأما الأثر الذي أورده القرطبي في تفسيره: عن عمر قال: لا تستعملوا أهل الكتاب فإنهم يستحلون الرِّشا، واستعينوا على أموركم وعلى رعيتكم بالذين يخشون الله تعالى[1774]، فقد أورده بلا إسناد وبلا عزو إلى مخرج، وهو مع نظرائه[1775]، فمخالف لما عُرف عن عمر من استعماله لأهل الذمة.

قال عباس العقاد:وأنشِئت في عهد عمر دواوين أخرى غير ديوان القضاء ودواوين الإحصاء والخراج والمحاسبة التي لم تكن من المؤسسات القائمة قبل عهده، فأنشأ البريد وبيت المال ومرابط الثغور ووضع السكة لضرب النقود ودار الجيش للعقاب، ووكَّلَ معظم الدواوين إلى أبناء البلاد يزاولونها بلغاتهم لأنها ليست من أسرار الدولة، وليس من الميسور أن ينصرف إليها فتيان العرب عما هو أولى بهم من فرائض الدفاع

[1766] عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين ص70 أصل وهامش.

[1767] المائدة آية 51.

[1768] رواها عبد الله بن أحمد بن حنبل كما في أحكام أهل الذمة لابن القيم 210/1- 211 وقال ابن كثير في تفسيره 1/ 398: رواها ابن أبي حاتم، وقد رواها ابن أبي شيبة 470/8 والبيهقي في الكبرى 204/9.

[1769] انظر مثلاً تهذيب التهذيب لابن حجر 232/4.

[1770] المدونة، بيروت، 545/1.

[1771] المائدة آية 5.

[1772] الشاطبي، الإعتصام، بيروت 1988م، ص347.

[1773] قارن ب: شلبي، مصطفى، تعليل الأحكام، القاهرة 1947، ص43.

[1774] تفسير القرطبي 179/4.

[1775] كالآثار التي سردها ابن القيم بلا أسانيد وبلا عزو "أحكام أهل الذمة، 211/1-212".

والجهاد... وقد يكون عمل الفارسي في مصلحة فارس والسوري في مصلحة سوريا والمصري في مصلحة مصر أحرى أن يعصمهم إن كان بهم عاصم وإلا فلا تثريب[1776].

ومن جهتة علَّقَ محمد الغزالي على الحكايات التي تفيد نهي عمر بن الخطاب عن استعمال أهل الذمة بالقول:وجميع القصص التي ذكرناها مكذوبة على عمر وقادته وصحبه[1777]،وربما منع عمرتوظيف نفر من أهلالكتاب لتهم خاصة، كثبوت الرشوة عليهم مثلا، أو إضرارهم بالمناصب التي يتولونها. وهذا المنع عدالة تُطبق على المسلمين واليهود والنصارى جميعاً[1778].

2.2.1.2 الإعتراض الثاني: إجلاؤه نصارى نجران من بلادهم

وأما مسألة إجلاء عمر لنصارى نجران من بلادهم إلى العراق[1779] بعدما أعطاهم رسول الله العهد المعروف وفيه: أنَّ لهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم[1780] ...وجدده لهم أبو بكر[1781]، والأصل أن يُقرّ الذميون في بلادهم وأمكنتهم ولايُزعجون عنها، فالذمي من أهل دار الإسلام

[1776] العقاد،عباس محمود، عبقرية عمر، القاهرة 1998، ص101- 102.

[1777] ويشهد لهذا ليس فقط اتخاذ أبي موسى الأشعري كاتباً ذمياً في عهد عمر، لكن تثبيت عمرو بن العاص حين كان والياً لعمر على مصر لشخص يُدعى ميناس في مركزه كحاكم لمقاطعة مصر الشمالية، وآخر يُدعى فيلوكسين كحاكم لمقاطعة الفيوم، وعندما عزل عمرو ميناس استبدل به نصرانياً آخر هو جان الدمياطي Jean de Damiette. راجع: الزين، حسن،الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية، بيروت 1988، ص109.

[1778] الغزالي، محمد، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، القاهرة 1993، ص55، وعن مسألة استعمال أهل الذمة وعملهم في الوظائف الحكومية والعمومية انظر: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين ص67 – 72، وعبد الله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، بيروت 1414 هـ، ص365 – 384، ونمر محمد الخليل النمر، أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، عمَّان بدون تاريخ، ويوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص22 – 25، عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ص191 – 198 ثم ص 231 -254 و ص319 – 326، وعبد الله الطريقي، التعامل مع غير المسلمين، الرياض 2007، ص 223 – 354، الأحكام السلطانية للماوردي ص25 – 33، وابو الحسن علي السماني، أوضاع غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الخرطوم 2005، ص176 – 193، والغنوشي، راشد، حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، تونس 1989، ص77 – 88، وفهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، ص 147 – 176، وأحكام اهل الذمة لابن قيم الجوزية 1/ 208 – 236، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص29- 33، وكمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ص72 – 78، وابو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة ص 35 – 36، ونريمان عبد الكريم أحمد، معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، القاهرة 1996، ص 107 – 130، وعبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، 317 – 320، ويمكن الرجوع إلى Tritton الفصل المعنون Government Serviceمن ص18 إلى ص 36 لمطالعة إلى اي مدى نفذ أهل الذمة إلى المناصب الحكومية عبر أعصار التاريخ الإسلامي المختلفة.

[1779] راجع الخراج لأبي يوسف من ص71: قصة نجران وأهلها.

[1780] في البلاذري أن يهود نجران دخلوا مع النصارى في الصلح و كانوا كالأتباع لهم، ص 89.

[1781] أما عمر فقد جدَّده لهم لكن بعد أن أجلاهم إلى العراق، (أنظر: الخراج لأبي يوسف ص73) ولكن صيغة كتابه تُفهم أنه جدَّده لهم بالتزامن مع صدور أمره بإجلائهم، فقد ورد في الكتاب : أما بعد، فمن مروا به من أمراء الشام وامراء العراق فليوسقهم من حرث الأرض فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة.

كالمسلم سواء. فقد إعتذر بعضهم عن عمر بالقول: إنّ دار الإسلام في وقت عمر كانت تضم العراق التي حُوّلَ إليها نصارى نجران، فنقلهم إنما كان في دار الإسلام ذاتها المحكومة بسلطة واحدة، هي سلطة الخلافة[1782]، كما أنَّ عمر لم يصادر أموالهم ووضع عنهم الجزية لسنتين وأمر ولاة الأقاليم التي يمرون بها بمساعدتهم ورعايتهم[1783]، بيد أنَّ تحويل امرئ من داره إلى دار أخرى رغماً عنه – في بلدة واحدة – يُعتبر رهَقاً وعنتاً كبيراً، فكيف بتحويله إلى بلدة أخرى؟

أما أبو عبيد فقد اعتذر لعمر بكتابٍ كتبه لنصارى نجران(أهل رعاش) وفيه أنهم أرتدوا بعد إسلام وأنَّ من أصرَّ على النصرانية لا يبقى بنجران[1784]، ولكن سنده لايقوم، إذ فيه مجهول وهو (فلان بن جبير) وهو الذي عنده كتاب عمر، ثم بفرض أنّ فلاناً عُرف وكان ثقة فأين سندُ الكتاب؟. وقال أبو عبيد: وإنما نُرى عمر استجاز إخراج أهل نجران – وهم أهل صلح – لحديث يروى عن النبي فيهم خاصة، يحدثونه عن ابراهيم بن ميمون مولى آل سمرة عن ابن سمرة عن أبي عبيدة (بن الجراح) عن النبي أنه كان آخر ماتكلم به أن قال: أخرجوا اليهود من الحجاز وأخرجوا أهل نجران من جزيرة العرب. قال أبو عبيد: وإنما نراه قال ذلك صلى الله عليه وآله وسلم لنكث كان منهم، أو لأمرٍ أحدثوه بعد الصلح وذلك بيِّن في كتاب كتبه عمر اليهم قبل إجلائه إياهم منها، ثم ساق أبو عبيد الكتاب السابق عن فلان بن جبير[1785]، وهو ضعيف فقد علَّقه أبو عبيد كما أسقط من سنده سمرة بن جندب الذي يرويه عن أبي عبيدة[1786]، ثم لو صحَّ هذا الأثر لأعتلَّ به عمر دون ماذكر من ردتهم بعد إسلامهم المزعوم[1787]، مع أنَّ أبا عبيد كان من قبل قد روى خبر جابر مرفوعاً: لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيها إلا مسلماً. قال فأخرجهم عمر ثم روى أنّأهل نجران جاؤوا إلى عليّ فقالوا: شفاعتك بلسانك وكتابك بيدك، أخرجنا عمر من أرضنا فردَّها إلينا صنيعةً، فقال: ويلكم إنَّ عمر كان رشيد الأمر، فلا أغير شيئاً صنعه عمر[1788]. وبفرض صحته فماكان لعلي أن يعتل برشد أمر عمر بل بالبخوع لأمر رسول الله إن كان صدر حقاً من رسول الله، فرسول الله أحقُّ من وفَّى بعهده، وقد عهد إلى نصارى نجران بما رأينا، ولم يثبت أنهم نقضوا العهد ليأمر بإخراجهم، ثم أين أبو بكر من إنفاذ هذا الأمر لو

[1782] أنظر: بركة، الإسلام والمساواة ص306.
[1783] نفسه ص 306.
[1784] أبو عبيد، الأموال برقم 277 ومن طريقه رواه ابن زنجويه في الموال 290/1 – 280 برقم 424.
[1785] الأموال 181 برقم 276.
[1786] انظره موصولاً في مسند أحمد وسنن الدارمي برقم 2498.
[1787] وانظر أحكام أهل الذمة لابن القيم 1/ 176 – 180.
[1788] لكنه منقطع لأنّ سالم بن أبي الجعد لم يسمع من عليّ.

كان صدر حقاً عن رسول الله[1789]. أما ابن سعد فيذكر في سبب إجلائهم أنهم أصابوا ربا فأخرجهم عمر من أرضهم[1790].

يعرض البلاذري لسبب من طبيعة مختلفة تماماً، فيروي: كان أهل نجران قد بلغوا أربعين الفاً فتحاسدوا بينهم، فأتوا عمر بن الخطاب فقالوا: أَجْلِنَا و وكان عمر قد خافهم على المسلمين فاغتنمها، فأجلاهم، فندموا بعد ذلك وأتوه فقالوا: أقلنا فأبى ذلك[1791].و قد نحا نجيب الأرمنازي منحى قريبا، قال: أجلاهم (عمر) لأنه خافهم على المسلمين، فقد كانوا اتخذوا الخيل والسلاح وأصابوا الربا فنقضوا العهد، وكانت لهم كذلك صلات بقياصرة الروم والحرب قائمة بينهم وبين المسلمين[1792].

والذي يلوح أنّ هذه الأخبار المنسوبة إلى النبي قد تمَّ إختراعها لاحقاً – بعد وفاة عمر- لتبرير فعل عمر، ومن هنا التضارب الملموس بين الآثار التي تبرر تصرف عمر، ويبقى أنَّ الأرجح هو أن يكون عمر أجلى نصارى نجران من بلدهم نزولاً على رؤية استراتيجية تهدف إلى تأمين الجزيرة العربية داخلياً بإخلائها من مصادر الخطر المحتملة. لا سيما وأنَّ أهل الكتاب لم يقفوا على الحياد الكامل حين ارتدَّ من العرب مَن ارتد، بل شارك بعضهم وساهم في بعض تلك الحركات التي شكلت إنقلاباً على السلطة المركزية في المدينة، فها هي السيدة عائشة وهي تصف الواقع في ذلك الوقت تقول: لما توفي رسول الله ارتدت العرب وأشرأبت اليهودية والنصرانية ونجم النفاق وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية[1793]. وقد ذكر الطبري أنَّ أهل البحرين ارتدوا بعد وفاة الرسول وملَّكوا عليهم المنذر بن النعمان بن المنذر الغرور – وقد كان من قبل نصرانياً فأسلم – فلما غلبهم السيفُ عاد فاسلم وكان يقول: لستُ بالغرور ولكني المغرور[1794]، وقد لاحظ سعيد عبد الفتاح عاشور أنّ الظاهرة التي تسترعي الإنتباه – أي في حركات الردة – أنّ غالبية أدعياء النبوة ظهروا على أرض وفي بلاد عرفت المسيحية أو اشتهرت بالكهانة..: لقد شملت حركة الردة – أو التمرد – معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية شرقها وغربها وشمالها وجنوبها وقلبها ووسطها، لكن هل من باب المصادفة أن يكون أشهر ادعياء النبوة وأقواهم نفوذاً في اليمن واليمامة وبادية الجزيرة في الشمال؟ فاليمن ارتبط بها الأسود العنسي ومسيلمة ارتبط باليمامة في حين أقبلت سجاح بنت الحارث من بلاد تميم من إقليم

[1789] انظر تفسير كمال السعيد حبيب لقضية نصارى نجران في كتابه الأقليات ص 121 – 124 وقارن بفهمي هويدي: مواطنون لا ذميون ص190 – 192 و ب Trittonص 175.

[1790] الطبقات الكبرى لابن سعد، القاهرة 2001، 309/1.

[1791] البلاذري ص90 لكنه من رواية سالم بن أبي الجعد (من رجال السنة) لكنه روى عن عمر ولم يدركه، فالأثر مرسل.

[1792] الرمنازي، نجيب، الشرع الدولة في الإسلام ص173.

[1793] سيرة ابن هشام 665/2.

[1794] تاريخ الطبري 303/3 أحداث سنة 11.

الجزيرة على مشارف بلاد الشام وهي البلاد التي شهدت المسيحية وكان معها الهذيل بن عمران في بني تغلب وكان نصرانياً فترك دينه وتبعها[1795].وقد ورد أنّ أبا بكر أجلى قوماً - والظاهر أنهم من اليهود - فلحقوا بخيبر[1796]، لكن من الجدير التنبيه على أنّ عمر أبقى يهود اليمن ولم يجلهم منها كما أبقى مجوس الإحساء ويهود تيماء، فقط كان يهود خيبر ونصارى نجران هم من أجلاهم عمر[1797]. وعليه فما فعله عمر كان سياسة لا ديانة، نظر إلى المسألة من زاوية (الأمن القومي) إن جاز التعبير، ولعلَّ حجم نصارى نجران الكبير هو الذي دفع عمر إلى اتخاذ قراره ذاك بإبعادهم ليأمن جانبهم وهو ما أشار إليه أبو يوسف بقوله: وقد كان عمر أجلاهم عن نجران اليمن وأسكنهم بنجران العراق لأنه خافهم على المسلمين[1798]، وهو منطوق رواية البلاذري المذكورة أعلاه أنهم لما كثروا تحاسدوا فطلبوا من عمر إجلاءهم وكان عمر قد خافهم على المسلمين فاغتنمها[1799]، وإذا كان كذلك فتصرف عمر لم يكن عن باعث ديني ولا ذا طابع ديني بل هو تصرف سياسي استراتيجي أملته الظروف والعوامل الجيوسياسية، لكن عقلية القرون الوسطى كانت تنزع إلى تديين كل شئ كأقصر طريق لتسويغه وتبريره.

و ممن جنح الى التفسير الأمني الإستراتيجي جمال عبدولي، فمن رأيه أن زيادة عدد نصارى نجران في الوقت الذي كانت ظروف الدولة الاسلامية على درجة بينة من الصعوبة بسبب الجهود العسكرية المضنية التي بذلها المسلمون في فتوح العراق، اضافة الى ما أوردته بعض الروايات من وصول أخبار الى المدينة تفيد ان الفرس اخذوا يعملون على تجميع قواهم استعدادا لعمل عسكري حاسم للثأر من المسلمين، كما كان التخوف من هجوم بيزنطي على بلاد الشام و هجوم حبشي على اليمن و هجوم عرب نجد على المدينة حائلا دون توحيد الجيوش الاسلامية كلها من اجل تأمين الجبهة الفارسية، و مما زاد من توجس المسلمين ازاء النصارى بجنوب بلاد العرب تلك الهجمات التي شنها القراصنة الاحباش على السواحل الغربية للبحر الاحمر منذ مطلع خلافة عمر بن الخطاب ما تسبب الى حد ما في ارباك حركة تجارة المسلمين في هذه المنطقة، كما يبدو ان عمر بدأ يخشى من تحالف جديد قد ينشأ بين زعماء نصارى نجران و الحبشة أسوة بما

1795 عاشور، سعيد عبد الفتاح، أضواء على حركة الردة في صدر الإسلام، مجلة عالم الفكر، المجلد 12، العدد4 سنة 1982، ص301.

1796 نيل الأوطار للشوكاني 8/ 224.

1797 في البخاري بيان لسبب جلاء يهود خيبر وهو عدوانهم على عبد الله بن عمر ليلاً لما كان يتفقد ماله هناك، كتاب الشروط : إذا اشترط في المزارعة: إذا شئت أخرجتك،أنظر: جامع الاصول، 640/2، وقارن بسيرة ابن هشام 356/2 ولم يُبَرِّر عمر صنعه مع يهود خيبر بأنه عمل بمقتضى حديث النبي الآمر بإخراجهم. و يمكن القول أيضا إن خيبر أخذت من اليهود عنوة و أعطاهم الرسول إياها مزارعة، يعملونها على نصف مايخرج منها، فللإمام إن شاء أن يجليهم بعد ذلك، أنظر: الأموال لأبي عبيد، ص 132-133.

1798 الخراج ص73 ثم في ص74.

1799 البلاذري ص90.

حدث إبان تحالف أذواء نجران المسيحيين مع الاحباش الموالين لبيزنطة سنة 525 م و الذي كانت نتيجته الاحتلال الحبشي لبلاد اليمن، و في المقابل ترك عمر يهود اليمن في اماكنهم رغم تفوقهم العددي على النصارى، كونهم لم يكونوا يشكلون خطرا محتملا على الدولة[1800]. و كذلك فعل محمد جلال كشك فقد كتب يقول: اما عمر فقد أجلا اليهود و المسيحيين من جزيرة العرب لضرورات الأمن خلال أكبر حرب خاضتها الجزيرة العربية، أو حتى عرفتها المنطقة، حرب غيرت وجه المنطقة الى الابد. و ي الاربعينيات من القرن العشرين اعتقلت الولايات المتحدة جميع مواطنيها من أصل ياباني و هي تحارب اليابان التي يفصلها عنها المحيط الهادي كله، و هي تمتلك قنبلة ذرية، و عمر كان يكره حتى السماح بوجود العبيد الفرس المأسورين في الحرب مع فارس و يستشعر الخطر منهم على أمن العاصمة لولا فتاوى ابن عباس و العباس، و تحققت مخاوفه بافدح ثمن، مصرعه بأبي و أمي. في زمن كان الدين هو الولاء و لم تكن القوميات و لا مفهوم الوطنية قد ظهر أكان عمر يترك اليهود و النصارى في جزيرة العرب و كل شبابها القادر على حمل السلاح في قلب فارس و جبال الشام؟ و لا أدل على أنه ليس موقفا طائفيا هو سلوك عمر و سلوك الفاتحين مع المسيحيين و اليهود في الشام و مصر[1801].

ومما قد يُستأنس به لتأييد هذا الرأي بقاء تواجد نصراني في الجزيرة العربية إلى نهاية القرن 13م، فقد ورد في أعمال بطريرك النساطرة طيموتاوس الكبير أنه رسم[1802] أسقفاً على نجران وصنعاء إسمه بطرس في أواخر القرن 8 م، كما أنّابن النديم ذكر في فهرسته أنه اجتمع براهب من نجران في اليمن يدعى حسَّان كان أنفذه جاثليق النساطرة إلى الصين فعاد منها سنة 377 (988 م)، كما ورد أنّ البطريرك يوحنا الخامس أرسل كتاباً إلى حسن قسيس اليمن سنة 901 يجيب فيه عن سبعة و عشرين سؤالاً ألقاها عليه، وأنه كان في صنعاء في سنة 1210 خمسة أساقفة للنساطرة[1803]. فإمَّا أن يكون عمر اكتفى بإجلاء جسم نصارى نجران – والذين ورد أن عددهم بلغ أربعين ألفاً – فلجأ من بقى من النصارى في المناطق المجاورة إلى نجران ليعيدوا فيها التواجد النصراني وإن بحجم أقل بكثير،و إما أن يكون نصارى نجران المجليون إلى العراق قد سُمح لهم في فترات لاحقة _ حين استقرت أمور الخلافة مع إتمام القضاء على معظم مصادر الخطر الخارجية – بالعودة، أو يكونوا – وربما معهم غيرهم أيضاً – تسربوا شيئاً فشيئاً إلى بلدهم القديم وتم غض البصر عنهم.

[1800] جمال عبدولي، أهل الذمة في اليمن خلال العهد النبوي و الخلافة الراشدة، مجلة التاريخ العربي، العدد 53. ويمكن مطاعتها على الشبكة.

[1801] محمد جلال كشك، خواطر مسلم عن الجهاد و الأقليات و الأناجيل، القاهرة 1985، ص 81.

[1802] نصَّبَ.

[1803] شيخو، لويس، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، بيروت 1989، 67/1.

2.3 عثمان بن عفان و أهل الذمة

ولم يخرج عثمان بن عفان في سياسته إزاء أهل الذمة عن سياسة عمر، هذا إن لم يكن أكثر تساهلاً، فقد كان الوليد بن عقبة بن أبي معيط واليه على الكوفة – وقد بقي في عمله خمس سنين – معروفاً بصداقته للنصارى وتقريبه لهم، حتى إنه كان يُدخل أبا زبيد (الطائي) – وهو شاعر نصراني سكّير – المسجد ، ويجري عليه وظيفة من خمر وخنازير تقام له كل شهر، فقيل له: قد عظم إنكار الناس لما تجري على أبي زبيد، فقوَّم ماكانوظفَ له دراهمَ وضمَّها إلى رزقٍ كان يجريه عليه[1804]، بل إنّ عثمان نفسه كان يدني أبا زبيد هذا إليه ويجلسه إلى جواره[1805]. ومن المعروف أنّ عثمان كان متزوجاً من نصرانية تُدعىنائلة بنت الفرافصة من قبيلة كلب النصرانية المعروفة، وكان سعيد بن العاص قد تزوج بأختها من قبلُهند بنت الفرافصة ثم سعى في تزويج نائلة من عثمان بطلب من عثمان نفسه[1806]، كما أنّ والي عثمان على الشام معاوية بن أبي سفيان – وقد جمع له عثمان الشام كلها – كان متزوجاً من سيدة نصرانية من قبيلة كلب أيضاً وهي ميسون بنت حميد بن بجدل وهي التي انجبت له يزيد إبنه[1807].

وجدير بالذكر أنّ عدداً من الصحابة قد تزوجوا بكتابيات، يهوديات ونصرانيات، منهم طلحة بن عبيد الله تزوج بيهودية من أهل الشام كما ورد أنه تزوّج نصرانية من كلب، وحذيفة بن اليمان، وكعب بن مالك، والمغيرة بن شعبة، وطلحة بن الجارد، وابن المعلى، وأذينة العبدي، وغيرهم[1808].

ورد في تاريخ الطبري: قالوا: وكان أول كتاب كتبه عثمان بن عفان إلى عماله :أما بعدُ فإنّ الله تعالى أمر الأئمة أن يكونوا رعاة ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وإنَّ صدر هذه الأمة خلقوا رعاة ولم يخلقوا جباة، ليوشكنّ أئمتكم أن يصيروا جباة ولا يكونوا رعاة فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء.ألا إنّ أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين فيما عليهم فتعطوهم مالهم وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنوا بالذمة فتعطوهم الذي لهم وتأخذوهم بالذي عليهم[1809]. وفيه أيضاً: قالوا: وكان أول كتاب كتبه إلى عمال الخراج:أما بعدُ فإنّ الله خلقَ الخلق بالحق فلا يقبل إلا الحق، فخذوا الحق واعطوا الحق به. والأمانة الأمانة قوموا عليها

[1804] أنساب الأشراف للبلاذري، بيروت 1996، 141/6.

[1805] أنظر الأغاني لأبي فرج 24/11.

[1806] الأغاني للأصفهاني بعناية إحسان عباس، بيروت 2003، 16/ 220، كحالة، عمر رضا، أعلام النساء، بيروت، 147/5.

[1807] كحالة، نفسه 136/5.

[1808] راجع تراجمهم في كتب الطبقات والتراجم، وانظر السنن الكبرى للبيهقي 7/ 172- الأرقام 14355 إلى 14360.

[1809] تاريخ الطبري 245/4 أحداث سنة24.

ولا تكونوا أول من يسلبها فتكونوا شركاء مَن بعدكم إلى ما اكتسبتم، والوفاء الوفاء ولا تظلموا اليتيم ولا المعاهد، فإن الله خصم لمن ظلمهم[1810].

2.4 علي بن أبي طالب و أهل الذمة

وعلي بن أبي طالب بدوره لم يخرج عن سياسة التسامح والتساهل والعدل مع أهل الذمة، ولعلَّ أشهر ما يأثره الناسُ من عدله معهم ما رواه وكيع وأبو نعيم في الحلية من نبأ اختصام عليّ و يهودي ـ وهو يومئذ أمير المؤمنين ـ في درعه فقدها يوم صفين فوجدها مع اليهودي، فترافعا إلى القاضي شريح، وكيف شهد قَنْبَر مولى عليّ لعليّ وكذا الحسن إبنه، فقبل شريح شهادة المولى وردَّ شهادة الحسن كونه ابنه. وهكذا حكم القاضي بالدرع لليهودي، وتنتهي القصة بإقرار اليهودي – تأثراً منه بالعدل البالغ – بالحقيقة ودخوله في الإسلام وكيف وهب عليّ الدرع لليهودي وأعطاه تسعمائة[1811].

وقد روى أبو يوسف في الخراج أنّ علياً إستعمل رجلاً من ثقيف على عُكبراء فأوصاه:أنظر إذا قدمت عليهم فلا تبيعن لهم كسوة شتاءً ولا صيفاً، ولا رزقاً يأكلونه ولا دابة يعملون عليها، ولا تضربن أحداً منهم سوطاً واحداً في درهم، ولاتقمه على رجله في طلب درهم، ولا تبع لأحد منهم عرضاً في شئ من الخراج، فإنا إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو، فإن أنت خالفت ما أمرتك به يأخذك الله به دوني، وإن بلغني عنك خلاف ذلك عزلتك.قال: قلت: إذن أرجع إليك كما خرجتُ من عندك، قال: وإن رجعتَ كما خرجت. قال: فانطلقتُ فعملتُ بالذي أمرني به، فرجعتُ ولم أنتقص من الخراج شيئاً[1812].

وفي كتاب الإمام إلى واليه على مصر الأشتر النخعي:وأُشعِر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخٌ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العَلل، ويُؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم وولي الأمر عليك فوقك والله فوقَ من ولاك وقد استكفاك أمرهم وابتلاك بهم[1813].

و لعل هذه الحكاية تعبر عن المدى الذي بلغه التسامح في عهد الامام علي، فقد أخرج الطبراني عن اسماعيل بن راشد قال: مرّت جنازة أبجر بن جابر (العجلي) على عبد الرحمن بن ملجم، و حجار بن ابجر يمشي في

[1810] نفسه 245/4.
[1811] أخبار القضاة لأبي بكر محمد بن خلف المعروف وكيع (ت 306 هـ)، القاهرة 1947، 194/2، حلية الأولياء لابي نعيم الأصفهاني ت 430 هـ، بيروت 139/4.
[1812] الخراج لأبي يوسف ص16.
[1813] أنظر شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة 17/ 32.

جانب مع ناس من المسلمين، و مع الجنازة نصارى يشيعونها..[1814]، و النكتة هي ان ابجر بن جابر مات على نصرانيته في حين كان ابنه حجار قد أسلم، فلم يجد المسلمون حرجا من المشي معه في تشييع جنازة ابيه.

وأما ما يُنسبُ إلى الإمام علي أنه قال:لئن بقيتُ لنصارى بني تغلب لأقتلن المقاتلة ولأسبينَّ الذرية، فإني كتبتُ الكتاب بينهم وبين النبي ألا يُنصّروا أبناءهم، فلا يصح، فقد أخرجه أبو داود في سننه وقال: هذا حديثٌ منكر، بلغني عن أحمد بن حنبل أنه كان يُنكر هذا الحديث إنكاراً شديداً. وقال أبو علي اللؤلؤي:لم يقرأه أبو داود في العرضة الثانية..قال ابن قيم الجوزية: وابراهيم بن مهاجر (البجلي الكوفي) ضعَّفه غير واحد. والمشهور أنَّ عمر هو الذي صالحهم – أي لا رسول الله –[1815]. وقال الألباني: قلت: وعلته: شريك أو شيخه إبراهيم، فإنهما موصوفان بسوء الحفظ ...وشريك بن عبد الله النخعي قال الحافظ في التقريب: صدوق يخطئ كثيراً، تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة وكان عادلاً فاضلاً عابداً شديداً على أهل البدع، وابراهيم بن مهاجر: صدوق ليِّن الحفظ، قلت: فهو علّة الحديث أو شريك الراوي عنه، ولذلك استنكره المؤلف (أبو داود) تبعاً لشيخه الإمام أحمد، ومن هذا الوجه أخرجه البيهقي (217/9)[1816].

كتب جرجي زيدان يصف الخلافة الراشدة:ترى مما تقدم أنّ دولة الخلفاء الراشدين أُسست على التقوى وشُيدت بالعدل، وخلفاؤها في أبسط أحوال العيش. وكانت الخلافة على عهدهم أشبه بالرتب الدينية منها بمصالح الدولة[1817]. كما قال:هذا هو عصر الإسلام الذهبي، عصر العدل والتقوى، كانت الحكومة جارية فيه على سنن العدل والاستقامة والغيرة الحقيقية على الدين ونبذ الدنيا[1818].

و من الشهادات على عصر عثمان و علي شهادة الجاثليق (عيشويابه Ishoyabbh) رئيس طائفته الذي تولى كرسي البطريركية بين 647 و657 م في عهديهما قال:إنّ العرب الذين أعطاهم الله حكم العالم ليسوا أعداء النصرانية، فهم يحترمون ديننا ويكرمون القديسين والكهنة ويساعدون الأديرة والكنائس[1819].

وقد كتب المستشرق دونال في كتابه تاريخ الرُها: إن الخلفاء عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب أحسنوا إلى النصارى ودافعوا عن حقوقهم فازدهرت الديانة النصرانية في أيامهم. ويقول المستشرق

[1814] أنساب الشراف للبلاذري، بيروت 1996، 255/3، و الإصابة لابن حجر، ترجمة حجار بن ابجر برقم 1957.
[1815] أحكام أهل الذمة 76/1.
[1816] ضعيف أبي داود للألباني، الكويت 1423 هـ، 2/ 443 – 444.
[1817] تاريخ التمدن الإسلامي 79/1/1.
[1818] نفسه 2/1/ ص264 – 265.

[1819] Tritton,P.139.

لومون: ومن يتتبع سير التاريخ يرى أن المسلمين في صدر الإسلام كانوا يحترمون النصارى ويدافعون عن حقوقهم وولوا بعضهم على البلاد التي كانأغلب سكانها نصارى واكتفوا بطلب الجزية منهم[1820].

3 أهل الذمة في العصر الأموي (40 - 132 هـ = 660 - 749)

سوف نلاحظ أن الأوضاع العامة للذميين في ديار الإسلام والمدى الذي ذهب إليه المسلمون حكومات وشعوباً في التسامح معهم ظلت على الدوام تخضع لمد وجزر، وقد يتجرأ المرء على القول: ورغم ذلك فإنها في أشد لحظاتها حلكة وسوءاً لم تبلغ مبلغ عقد النية على الإجهاز عليهم والقضاء عليهم قضاءً مبرماً باستثناء حالات أكثر من محدودة، كتلك المذابح والمجازر التي نفذها بحقهم الطاغية تيمورلنك، مع الأخذ بعين الإعتبار أنه لم يخصّ النصارى واليهود وحدهم بمذابحه بل كان للمسلمين الحظ الأوفى منها، فكم من منارة أقامها من جماجم المسلمين[1821].وفي مقابل لحظات التردي والتوتر تلك كانت لحظات الصفاء والتسامح، والتي لعلها بلغت ذروتها – وفق ما يتواطأ عليه معظم الباحثين في الشرق والغرب – في العصر الأموي، فها هو ول ديورانت مؤرخ الحضارة الشهير يقول:ولقد كان أهل الذمة المسيحيون والزردشتيون واليهود والصابئون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام. فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يُفرض عليهم أكثر من ارتداء زي ذي لون خاص، وأداء ضريبة عن كل شخص، تختلف باختلاف دخله وتتراوح بين دينار وأربعة دنانير(من 4,7 إلى 19 دولاراً أمريكياً)ولم تكن هذه الضريبة تُفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح[1822].

3.1 معاوية و يزيد و أهل الذمة

وهذه شهادة في موضعها، فبدءاً من المؤسس معاوية بن أبي سفيان أُفتتح فصل جديد من التسامح الفائق مع أهل الذمة، وخاصة النصارى منهم، فقد اختار معاوية لإبنه يزيد – وأمه هي ميسون بنت بجدل الكلبية النصرانية – مُربياً مسيحياً، وبدوره كلَّف يزيد كاهناً مسيحياً بتثقيف ابنه خالد بن يزيد – والذي سيدعى

[1820] اليوزبكي، توفيق سلطان، نظرات في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ذو القعدة 1426 هـ،العدد 52، ص21.

[1821] أنظر : بابو إسحق، روفائيل، تاريخ نصارى العراق، بغداد 1948، ص115 -117 والدخيل، سليمان، الفوز بالمراد في تاريخ بغداد، القاهرة 2003، ص255، وعجائب المقدور في نوائب تيمور، لإبن عربشاه 854 هـ ، بيروت 1986، في مواقع كثيرة منه.

[1822] ديورانت، قصة الحضارة 130/13.

بالكيميائي وبحكيم آل مروان –[1823].وقد ورد في ابن خلكان أنّ اسم مؤدب خالد هو مريانس(أو ماريانوس)، وأنه علَّمه الصنعة (أي علم الكيمياء) وأنَّ خالداً هذا وضع في هذا العلم ثلاث رسائل[1824]. ويُقال: إنَّ خالد بن يزيد استقدم اصطفن الإسكندراني من مصر – و هو طبيب جمع كتب جالينوس الستة ونشرها – ليترجم له كتب اليونان في الكيمياء والطب والفلك[1825].

3.2 آل يوحنا الدمشقي

ومن أشهر الشخصيات المسيحية في العهد الأموي وربما في التاريخ الإسلامي بطوله يوحنا الدمشقي John Damascene – وكان اسمه منصور وبعد ترهبه صار يُدعى يوحنا – الذي عمل وزيراً – وهو أرفع منصب في دولة الخلافة – لهشام بن عبد الملك، وقد عبَّرِ بحرّية عن عدد من الآراء الإنتقادية للإسلام وكتابه ونبيه متعاطياً مع الإسلام كبدعة (هرطقة)[1826]، وجدير بالذكر أنّ يوحنا هذا هو سليل أسرة عريقة توارثت منصب المستشارية في البلاط الأموي في دمشق أباً عن جد من أيام المؤسس الأول معاوية إلى أيام عمر بن عبد العزيز أي لأكثر من نصف قرن[1827]، فيوحنا هو هو منصور بن سرجون بن منصوربن سرجون، فجده منصور عمل لدى المسلمين في الشام، وقد ذكر سعيد بن البطريق ـ المعروف في الغرب بالبطريرك يوطيخيوس الاسكندراني Patriarch Eutychius of Alexandria أو أوتيخا أو أوطيخيوس أو أفتيشيوس ـ في تاريخه أن منصور بن سرجون كان عامل هرقل على دمشق، و انه لما حاصر المسلمون دمشق طلب من خالد بن الوليد أن يعطي الأمان له و لأهله و لمن معه و لأهل دمشق سوى الروم لقاء فتحه لابواب المدينة، فأجابه خالد، ففتح منصور الباب الشرقي فدخل خالد، و من هنا اتهام أوطيخيوس لمنصور بالخيانة، و لعل هذا عائد الى الإختلاف المذهبي بين الرجلين فابن البطريق قبطي و منصور سرياني[1828]. وأبو يوحنا هو سرجيوس بن منصور – ويسميه العرب سرجون أو سرجه – كان كاتباً لمعاوية بن يزيد وكان على ديوان

[1823] انظر: الخربوطلي،الإسلام وأهل الذمة، ص128.

[1824] ابن خلكان، وفيات العيان، 224/2.

[1825] انظر: عكاوي، رحاب خضر، الموجز في تاريخ الطب عند العرب، بيروت 1995 م، ص131.

[1826] أنظر نموذجا لتعليم يوحنا النصارى كيف يجادلون المسلمين و يردون عليهم في ضحى الاسلام لاحمد أمين، بيروت 1988، 77/2-78.

[1827] راجع: الموسوعة العربية، دمشق 2008، المجلد 584/22 – 585مادة: يوحنا الدمشقي، والأب لويس هوكه اليسوعي، ترجمة القديس يوحنا الدمشقي، بيروت 1890، وجورافسكي، الياس، الإسلام والمسيحية، الكويت 1996، ص70 – 71، و أسد رستم، كنيسة مدينة الله العظمى أنطاكية، بيروت 1988، 66/2-78، شوقي أبو خليل، هكذا يكتبون تاريخنا: يوحنا الدمشقي نموذجا، دمشق 2008.

[1828] أنظر: التاريخ المجموع على التحقيق و التصديق،افتيشيوس المعروف بسعيد بن البطريق(ت 328 هـ)، بيروت 1905، 15/2 .

خراجه وذلك سنة 64 هـ وبقي في وظيفته إلى أيام عبد الملك[1829]، بل يذكر الطبري أنّ سَرجون بن منصور الرومي هذا كان كاتب معاوية بن أبي سفيان وصاحب أمره[1830]، كما ذكر الطبري أنّ سرجون هذا كان مستشاراً ليزيد بن معاوية[1831]. و بفضل علاقاته الرفيعة و منصبه الحساس أفلح سرجون في تشييد كنيسة جديدة خارج باب الفراديس، ففي ترجمته في تاريخ ابن عساكر: و كان يقال: إن الكنيسة التي خارج باب الفراديس بحذاء دار أم البنين محدثة بنيت بعد الفتح لسرجه، كان كاتبا لمعاوية بن ابي سفيان، ثم اسلم على يديه و بقيت الكنيسة[1832]

3.3 وزراء و كتاب و أطباء

لقد كانت الوزارةُ والكتابةُ أهم الوظائف وأعلاها في دولة الخلافة، وقد تسنم ذرى هاتين الوظيفتين غير واحد من أهل الذمة في العصر الأموي كما في العصر العباسي الذي وليه.فسرجون عمل كاتباً لمعاوية كما سبق للتو، وزادان فروخ كتب لزياد بن أبيه في العراق، وهو كاتب الخراج[1833]، كما أن الطبيب ابن أوثال(أثال) النصراني – وكان طبيب معاوية – و كاتبه على ديوان خراج حمص[1834]، وكتب أسطفانوس لعبد الرحمن بن زياد والي معاوية على خراسان[1835]، وسرجون بن منصور كان إلى جانب كونه مستشاراً ليزيد بن معاوية كاتباً له أيضاً[1836]، وكتب لإبنه من بعده معاوية الثاني على الديوان[1837]،وكتب من بعده لمروان بن الحكم[1838].كما كتب لعبد العزيز بن مروان والي مصر يناس بن خمايا وهو المعروف بأثناسيوس Athanasius الرهاوي من أهل الرُها[1839]، وكان بالكوفة والبصرة ديوانان أحدهما بالعربية لإحصاء الناس وأعطياتهم والآخر بالفارسية لوجوه الأموال، وقد كان على ديوان الفارسية إلى أيام الحجاج في خلافة عبد الملك زاذان فروخ، و لما أمر الحجاج في سنة 78هـ بتعريب الديوان الفارسي قال زاذان لأصحابه:التمسوا مسكناً غير هذا[1840]. وكان في الشام ديوانان مثلهما لكن الآخر بالرومية وكان سرجون بن منصور يتقلد

[1829] في تاريخ دمشق لابن عساكر: سرجون بن منصور الرومي كاتب معاوية و ابنه يزيد بن معاوية و عبد الملك بن مروان. 161/20.
[1830] تاريخ الطبري، 330/5.
[1831] نفسه، 348/5.
[1832] تاريخ دمشق لابن عساكر، 161/20.
[1833] الوزراء والكتاب للجهشياري ت 331 هـ، بغداد 1938، ص16.
[1834] نفسه، ص16.
[1835] نفسه، ص18.
[1836] نفسه، ص19.
[1837] نفسه، ص19-20.
[1838] نفسه، ص20.
[1839] نفسه، ص20.
[1840] نفسه، ص23.

الديوان الرومي، حتى حوّله عبد الملك إلى العربية[1841]، وقد كتب لعبد الملك نصراني من أوساط كتابه يقال له شهل[1842]. وكان يكتب لمصعب بن الزبير على الخراج سارزاذ صاحب باذين - قرية تحت واسط على ضفة دجلة -[1843]، وكتب للوليد بن عبد الملك على ديوان الخاتم شعيب الصابي مولاه (من الصابئة)[1844]، وكتب لسليمان بن عبد الملك رجل فلسطيني يُعرف بابن بطريق (في مصادر أخرى يُدعى البطريق ابن النقا) وهو الذي أشار إليه ببناء الرملة[1845]، وكان من كتّاب هشام بن عبد الملك تاذري بن أسطين النصراني وقلّده ديوان حمص[1846]. وقد وردت إشارة في تاريخ ابن العبري تُفيد أنّ النصارى ظلوا – أو على الأقل بعضهم – يمارسون مهنة الكتابة للخلفاء والأمراء، بعد تعريب الدواوين، قال متحدثاً عن الوليد بن عبد الملك:ومنع الكتاب النصارى أن يكتبوا الدفاتر بالرومية لكن بالعربية[1847]، ومن هنا تواجدهم بعد عبد الملك وبعد الوليد ابنه.

وفي مجالات أخرى رأينا عبد الملك بن مروان يعهد إلى رجل مسيحي – وهو أثناسيوس الرهاوي الذي كتب له بمصر – بتربية وتعليم أخيه عبد العزيز بن مروان، وفي مصر جمع أثناسيوس ثروة طائلة حتى قيل: إنه امتلك أربعة آلاف من العبيد فضلاً عن الكثير من الدوروالبساتين وكان الذهب والفضة عنده كأنها الحصى، وكان أولاده يأخذون من كل جندي ديناراً عندما يتسلم راتبه، وقد بلغ عدد جيش مصر حينذاك ثلاثين ألف جندي[1848].ولما كان أثناسيوس هذا قد بلغ أعلى المراتب الديوانية في الإسكندرية، فقد صار يُنعت بالكاتب الأفخم، وبلغ عدد الكتاب في ديوانه أربعة وأربعين كاتباً، وشغل منصب متولي الخراج للوالي عبد العزيز بن مروان[1849].

كما رأينا من بين أطباء معاوية ابن أوثال (أو ابن أثال) النصراني، وهو الذي ترجم كتباً في الطب بأمر معاوية[1850]، كما كان معاوية يستطب الطبيب أبا الحكم النصراني[1851]، وقد صحب أبو الحكم هذا يزيد بن

[1841] نفسه، ص24.
[1842] نفسه ص24.
[1843] نقسه ص27.
[1844] نفسه ص29.
[1845] نفسه ص30.
[1846] نفسه ص38.
[1847] تاريخ مختصر الدول لغريغوريوس أبي الفرج الملطي المعروف بابن العبري، بيروت 1994 م، ص195.
[1848] توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، 81-82.
[1849] Tritton,P.20.
[1850] ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، ص171 -175.
[1851] نفسه، ص175.

معاوية في حجَّة حجَّها[1852]. وكان الطبيب اليهودي ماسرجيس (أو ماسرجويه) مترجماً لمروان بن الحكم، وكان يترجم من السريانية إلى العربية وقد نقل كتاب أهرن القس[1853]. وكان تياذوق طبيباً فاضلاً،اشتهر في أول دولة بني أمية بالطب، وصحب أيضاً الحجاج بن يوسف وكان الحجاج يعتمد عليه ويثق بمداواته[1854].

و قد الّف مروان بن الحكم ـ والي المدينة لمعاوية ـ شرطة ايلة من مئتي نصراني، و اذا انتبهنا لأهمية هذا المرفأ على البحر الأحمر أدركنا مبلغ تلك الثقة التي وضعها مروان في النصارى. كما ان الوليد بن عقبة عهد بإدارة سجون الكوفة الى رجل نصراني[1855].

في عهد يزيد كان هناك ملكاني بارز يدعى ثيودوسيوس (أو تاوضوسيوس) Theodosius يشغل منصباً رفيعاً في الإسكندرية، يذكر ساويرس إبن المقفع أنه رحل إلى دمشق ودفع إلى يزيد مبلغاً من المال نظير توليته إياه حاكماً على الإسكندرية ومريوط وما يتبعهما من البلاد مستقلاً تماماً عن الحاكم العام لمصر (الوالي)، ولما كان ثيودوسيوس هذا مبغضاً للبطريرك القبطي فقد استغل منصبه في الكيدله. وفي مدة بطريركية الاسكندر (81-106 هـ) كان ثيودور Theodore والياً على الإسكندرية، ويلقب في الكتب الرسمية ب Augustalis – وهو اللقب الذي جرت العادة تحت الحكم البيزنطي على إطلاقه على حاكم الإسكندرية – و ينقل ترتون عن أحد المؤرخين – السريان كما يبدو – أنه إلى زمن الحجاج بن يوسف الثقفي ظل النصارى يشغلون مناصب الكتابة (أمناء السر= السكرتارية) والولاية وحكم الأقاليم نيابة عن العرب، ويعلق ترتون بالقول: وحوالي هذا الوقت كان المسلمون يشغلون الوظائف الثانوية / الهامشية في الحكومة[1856]. وفي خلافة عبد الملك بن مروان أُسندت مهمة ضرب الدراهم إلى رجل يهودي من تيماء يدعى سميراً، وقد عُرفت – لذلك – تلك الدراهم بالدراهم السميرية[1857].

[1852] نفسه، ص175.

[1853] إبن أبي أُصيبعة، ص 280، فهرست ابن النديم، بيروت 1978، 1/ 413، وطبقات الأطباء والحكماء لإبن جلجل (ت377 هـ)، بيروت 1980، ص61.

[1854] قنواتي، جورج، المسيحية والحضارة العربية، بيروت، ص149.

[1855] فؤاد افرام البستاني، دور النصارى في إقرار الخلافة الأموية، مجلة المشرق، السنة 36 سنة 1938، كانون الثاني و شباط واذار، العدد 1و2و3، ص 85 نقلا عن أغاني الاصفهاني.

[1856] Tritton,PP.20-22.

[1857] أنظر: المقريزي، النقود القديمة والاسلامية، القسطنطينية 1298 هـ، ص6.

3.4 النصارى يساندون بني أمية

و عن دور النصارى في مساندة بني أمية يكتب البستاني: على هذه السياسة الرحبة جرى يزيد فكان يستعين بالنصارى في الادارة و في الحرب ايضا، و قد أرسل جيشا من نصارى تغلب الى الحجاز لقمع ثورة ابن الزبير، و اذا بالتغلبيين يمشون وأمامهم الصليب مرتفعا و راية مارسرجيس شفيعهم على ما يقول الاخطل:

لما رأونا و الصليب طالعا   و مارسرجيس و سمّا ناقعا

حتى يدخلوا المدينة بقيادة مسلم بن عقبة، ثم يمشون الى مكة يحاصرونها. و كانت مكافأة يزيد للنصارى في إخلاصهم للدولة أن رفع عنهم كثيرا من الضرائب و أعاد الى مسيحيي نجران حقوقهم في بلاد العرب بعد ان كان طردهم ظلما!! عمر بن الخطاب. و قد انقذ النصارى الدولة الاموية مرة ثانية على عهد عبد الملك بن مروان عندما ثار العراق على الخلافة متضامنا و الحجاز، و تحفزت خراسان للوثوب فاضطربت الدولة على قواعدها و انتقل عبد الملك برجاله من دمشق الى بطنان في منطقة حلب و سيّر التغلبيين الى الجزيرة فكسروا عرب العراق و سحقوا بني سليم و قتلوا زعيمهم عمير بن الحباب و حملوا رأسه الى الشام كما يفتخر الاخطل ـ و حق له الفخر ـ مخاطبا عبد الملك من أبيات رائعة في (خفّ القطين):

و قد نصرت أمير المؤمنين بنا   لما اتاك ببطن الغوطة الخبر

يعرّفونك رأس الحباب و قد   أضحى و للسيف في خيشومه أثر[1858]

ومن لطيف ما رواه ابو حاتم السجستاني(ت 250 هـ) أن معاوية لما أسن اعتراه أرق فكان اذا هوّم أيقظته نواقيس الروم(أي اجراس الكنائس)، ثم حكى ابو حاتم قصة خلاصتها ان معاوية ارسل رجلا الى ملك الروم أمره أن يؤذن بين يديه بقصد أن يغضبه فيقتله ليقتل هو من ببلاده على النواقيس، فتفطن قيصر للحيلة فلم يمس الرجل بسوء، بل كساه و حمله، وهكذا لم يجد معاوية ذريعة لمنع النصارى من دق نواقيسهم، فتركها[1859].

3.5 شعراء ذميون مبرّزون

3.5.1 الأخطل

فإذا انتقلنا من الادارة و الطب إلى الشعر، برز أمامنا شاعر البلاط الأموي الأول بلا منازع، غياث بن غوث المعروف بالأخطل، وهو نصراني من بني تغلب، مدح يزيد بن معاوية وعبد الملك وهشام والوليد إبني عبد

[1858] نفسه، ص 87-88.

[1859] عيون الأخبار لابن قتيبة (ت 276 هـ)، القاهرة 1996، 198/1.

الملك، وقد ذكر أبو الفرج الأصفهاني أنَّ رجلاً قال لأبي عمرو (بن العلاء):يا عجباً للأخطل، نصراني كافر يهجو المسلمين؟ فقال أبو عمرو: يالكع، لقد كان الأخطل يجيء وعليه جبة خز وحرز خز، في عنقه سلسلة ذهب فيها صليب ذهب، تنفض لحيته خمراً، حتى يدخل على عبد الملك بن مروان بغير إذن[1860]. وقد عرض عبد الملك مرة الإسلام على الأخطل فقال له:ألا تُسلم فنفرض لك في الفيء ونعطيك عشرة آلاف؟ قال: فكيف بالخمر؟ قال: وما تصنع بها، وإنَّ أولها لمرٌ وإن آخرها لسكر، قال: أمَّا إذ قلت ذلك فإنّ بين هاتين لمنزلةً ما ملكك فيها إلا كعُلقة ماء من الفرات بالإصبع، فضحك عبد الملك[1861].

وذكر أبو الفرج أنه دخل على عبد الملك مرة فاستنشده فقال:قد يبس حلقي فمرْ من يسقيني، لكنه رغب عن الماء واللبن والعسل وأبى إلاّ الخمر، فصرفه عبد الملك، فخرج فلقي فرّاشاً لعبد الملك فسقاه فعاد فدخل على الخليفة وأنشده فأمر بأن يلقى عليه من الخلع ما يغمره وأحسن جائزته وقال: إنَّ لكل قوم شاعراً وإن شاعر بني أمية الأخطل[1862].

وسمعه هشام بن عبد الملك مرة يقول:

وإذا افتقرتَ إلى الذخائرِ لم تجد ذخراً يكونُ كصالحِ الأعمالِ

فقال: هنيئاً لك أبا مالك هذا الإسلام، فقال له : يا أمير المؤمنين مازلتُ مسلماً في ديني[1863].ولما شبَّبَ عبد الرحمن بن حسان بن ثابت برملة بنت معاوية في خلافة معاوية، أمر يزيد بن معاوية الأخطل أن يهجو الأنصار فكان مما قاله:

ذهبت قريشُ بالمكارمِ والعلا واللؤم تحت عمائمِ الأنصارِ

فبلغ ذلك النعمان بن بشير فدخل على معاوية فحسر عمامته عن رأسه وقال: يا أمير المؤمنين أترى لؤماً؟ قال: بل أرى كرماً وخيراً...الحكاية[1864].بل إنّ الأخطل تعدى في شعره إلى السخرية من الإسلام وأهله، فهو القائل:

ولست بصائم رمضان طوعا ولست بآكل لحم الأضاحي

ولست بزاجرٍ عنا بكورا إلى بطحاء مكة للنجاح

[1860] الأغاني لأبي فرج الأصفهاني، تحقيق إحسان عباس، بيروت 2008، 214/8.
[1861] نفسه 208/8.
[1862] نفسه 211/8.
[1863] نفسه 222/8.
[1864] نفسه، 16/ 26-27.

و لست مناديا أبدا بليل　　　كمثل العير: حي على الفلاح

ولكني سأشربها شمولا　　　وأسجد قبل منبلج الصباح

والعجب أنه قرض أبياته هذه عندما طلب منه عبد الملك أن يسلم[1865]. ويبدو أن تهتك الأخطل جرَّه إلى تعدي الحدود لا فيما يمس جانب المسلمين وحدهم بل إلى ما يمس جانب أهل ملته من النصارى، فها هو أبو الفرج يروي لنا حكاية سجن القس بدمشق للأخطل في سجن الكنيسة –في إشارة إلى ما كان يتمتع به النصارى من استقلال قضائي- وكيف استشفع الأخطل برجل مطلبي،فشفع فيه عند القس الذي أخبره أن الأخطل رجل فاسق يقع في أعراض الناس، فأطلقه بشفاعته بعد ان استوثق منه الا يعود إلى شتم الناس وهجوهم وقذف المحصنات[1866]، كما روى أبو الفرج حكاية ضرب قس نصراني للأخطل بالجزيرة وهو يصيء (يصيح) كما يصيء الفرخ[1867].

قال أبو عبيدة: ثم إنّ بشر بن مروان دخل الكوفة فقدم عليه الأخطل، فبعث إليه محمد بن عمير بن عطارد بن حاجب بن زرارة بألف درهم وكسوة وبغلة وخمر[1868]. وقد ذكر أبو الفرج حكاية قولٍ دار في مجلس عبد الملك بين الأخطل والإمام عامر الشعبي فيها بذاء فنتجاوز عنها، ثم عقَّبها بحكاية: قدم الأخطل الكوفة، فأتاه الشعبي يسمع من شعره، قال: فوجدته يتغدى، فدعاني أتغدى، فأتيته فوضع الشراب فدعاني إليه فأتيته فقال: ماحاجتك؟ قلت: أحب أن أسمع من شعرك ...[1869]. و حسب الأخطل أن حماد الراوية لما سئل عنه قال: ما تسألوني عن رجل حبّب شعره إلي النصرانية[1870].

و الأخطل و إن لم يسلم إلا أن الاسلام ترك فيه أثرا، بل آثارا، فها هو في شعره الى جانب إقسامه بأقسام النصارى يقسم بأيمان المسلمين، و يشرب الخمر و يعلق الصليب كنصراني، لكنه يطلق زوجه و يتزوج أخرى و يتسرى، فعلَ المسلمين[1871].

وقد كان بين التيم و النصارى و اليهود مودة، و كان بينه و بين جرير خصومة و تعاد، فمن هنا قال فيه جرير يهجوه:

[1865] انظر: ديوان الأخطل، بيروت 1994، ص72.
[1866] الأغاني، 8\222 و طبقات فحول الشعراء لابن سلام 2\490-491.
[1867] نفسه، 8\216.
[1868] نفسه، 41/11.
[1869] الأغاني، 91/9-92.
[1870] الأغاني، 204/8.
[1871] أنظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، بيروت بدون تاريخ، 347/1- 348.

و يسجد للصليب مع النصارى   و أفلج سهمنا و لنا الخيار

خرجت من المدينة غير عفّ   و قام عليك بالجرم الشهود

تحبك يوم عيدهمو النصارى   و يوم السبت شيعتك اليهود

فإن تُرجم فقد وجبت حدود   و حلّ عليك ما لقيت ثمود[1872]

3.5.2 شعراء نصارى آخرون

ومن مشاهير الشعراء النصارى في العصر الأموي أعشى بني تغلب، وكان موالياً لبني أمية وأمرائهم[1873]، وأعشى بني ربيعة أو بني أبي ربيعة، وكان مرواني المذهب شديد التعصب لبني أمية[1874]، ومنهم أيضاً نابغة بني شيبان، الذي قال فيه أبو الفرج: وكان فيما أرى نصرانياً، لأني وجدته في شعره يحلف بالإنجيل والرهبان وبالأيمان التي يحلف بها النصارى[1875]. ومنهم أيضا هدبة بن الخشرم، وموسى بن جابر، وشمعلة التغلبي، ومرقس الطائي، وحنين الحيرى، والقطامي التغلبي، وكعب بن جعيل، والعديل بن الفرخ، والعجَّاج بن رؤبة[1876].

ولسنا ندري متى توفي الوليد بن عقبة بن أبي معيط، فإن كانت وفاته في زمان معاوية، فيحسن التذكير بصداقته مع الشاعر النصراني أبي زبيد الطائي ومعاقرته معه الخمر، حتى ورد أنهما دفنا في قبر واحد[1877]، ولما قدم الوليد الكوفة قدم عليه أبو زبيد فأنزله دار عقيل بن أبي طالب على باب المسجد، فكان مما أحتج به عليه أهل الكوفة أنَّ أبا زبيد كان يخرج إليه من داره يخترق المسجد وهو نصراني فيجعله طريقاً،يسهر عنده ويشرب معه ويخرج فيشق المسجد وهو سكران[1878].

3.6 معابد أهل الذمة

فيما يتعلق بمعابد أهل الذمة ينقل ترتون عن أحد المؤرخين السريان أنَّ الزلازل في سنة 60 أو 61هـ هدمت جانباً من بيعة (الكنيسة الكبرى) الرُّها، فأمر معاوية بإعادة بنائها[1879]، ووفقاً لساويرس ابن المقفع فقد كانت

[1872] ديوان جرير، بيروت1986، ص 127.
[1873] انظر عنه: الأغاني، 11/189- 191.
[1874] الأغاني، 18/95-99.
[1875] راجع الأغاني :7/ 81- 86.
[1876] أنظر تراجمهم في: شيخو، لويس، شعراء النصرانية بعد الإسلام، شعراء الدولة الأموية، بيروت سنة 1934.
[1877] الأغاني 12/94.
[1878] الأغاني، 5/ 89 -90.
[1879] Ibid,P.42.

كنيسة دمشق قريبة من قصر الخليفة هشام بن عبد الملك الذي أصدر أمره بإنشاء دار مجاورة لقصره ليقيم فيها البطريرك، وليسمع هو الصلاة والموعظة، وإنه كان كثيراً ما يقول للبطريرك: حين تشرع في الصلاة ليلاً تنالني راحة كبيرة ويزايلني همّ المملكة، ثم أخلد إلى النوم مرتاحاً. وقد عُرف هشام بشدة العطف على النصارى، واتفق في عهده أن دخل البطريرك ميخائيل الإسكندرية في احتفال كبير وبين يديه الصلبان والأناجيل والشموع[1880]، ولذلك لما توفي هشام أسف الجميع لموته، ولا سيما النصارى، لأنه لم يميز في أحكامه بين مسلم ونصراني أو يهودي، وكان يشدد على الولاة في جميع الولايات التابعة له بانتهاج منهج العدل في أحكامهم وإنصاف المظلوم بصرف النظر عن الدين والجنسية[1881].

وفي سنة 759م تم بناء كنيسة في نصيبين أنفق عليها الأسقف النسطوري سايبريان Cyprian 650 ألف دينار. و إلى هذا القرن نفسه يرجع تاريخ كنيسة أبي سرجة في الحصن الروماني القديم بمصر القديمة[1882].

وقد ذكر المؤرخ ابن العبري أن البطريرك النسطوري أبرم اتفاقاً مع العرب، كان من بين ماشتمل عليه شرط ينص على أن يمد العرب يد المساعدة للنساطرة في تجديد كنائسهم القديمة[1883]. وأياً ما كان الأمر فقد تمَّ بناء وإنشاء كنائس كثيرة في المدن والحواضر الإسلامية، فكنيسة مار مرقص أُنشئت بالإسكندرية في ما بين عامي 39 و56هـ، حسبما أفاد المقريزي في خططه، وأما الكنيسة التي في دير بيت عبه Beth'Abheفقد بنيت حوالي السنة 35 للهجرة، أي في خلافة عثمان بن عفان، وفي فترة ولاية مسلمة بن مخلد على مصر بين عامي 47 و68، بنيت أول كنيسة في مدينة الفسطاط، في حارة الروم، ولما أنهى عبد العزيز بن مروان مدينة حُلوان أذن لخادمين ملكانيين (على المذهب الرسمي) ببناء كنيسة هناك، ومن جهته قام البطريرك بإنشاء كنيسة أخرى. كما أنّ عبد العزيز أمر بعض الأساقفة ببناء ديرين هناك، وسمح لمؤدبه وكاتبه (أمين سره) أثناسيوس ببناء كنيسة في قصر الشمع، فبنى هذا اثنتين: كنيسة جرجس وكنيسة أبي قير داخل قصر الشمع، كما أنه بنى كنيسة ثالثة في بلده الأصلي الرُها[1884].و قد ذكر ابن خلكان في ترجمة خالد بن عبد الله القسري –أمير العراقين لهشام بن عبد الملك- أن أمه كانت نصرانية، وأنه بنى لها كنيسة تتعبد فيها، وفي ذلك يقول الفرزدق يهجوه:

[1880] Tritton, P.106.

[1881] يعقوب نخلة، تاريخ الأمة القبطية ص74.

[1882] توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص85 .

[1883] الخربوطلي، ص139.

[1884] Tritton ,PP.42-43

وآرنولد، الدعوة إلى الإسلام ص85.

أتتنا تهادي من دمشق بخالد   ألا قبّح الرحمن ظهر مطيةٍ

تدين بأن الله ليس بواحد   و كيف يؤم الناس من كانت أمه

ويهدم من بغض منارَ المساجد[1885]   بنى بيعة فيها الصليب لأمه

وفي الأغاني: كانت أم خالد رومية نصرانية، فبنى لها كنيسة في ظهر قبلة المسجد الجامع بالكوفة، فكان إذا أراد المؤذن في المسجد أن يؤذن ضرب لها بالناقوس، وإذا قام الخطيب على المنبر رفع النصارى أصواتهم بقراءتهم[1886].

تذكر في العادة مسألة إستيلاء المسلمين على نصف الكنائس و تحويلها مساجد، وأشهر مثال هو مثال كنيسة / كاتدرائية القديس يوحنا الكبرى بدمشق، و بهذا الخصوص كتب آرنولد: وقد أشار النقد التاريخي الحديث إلى استحالة الأسطورة القائلة بأنه لما استولى العرب على دمشق قسمت الكنائس بالتساوي بين المسيحيين والفاتحين، بحجة أنه بينما كان أحد القواد المسلمين يشقّ طريقه عنوة إلى المدينة من الباب الشرقي، كان قائد آخر يتلقى تسليم حاكم المدينة عند الباب الغربي[1887]، كذلك دلّإختبار الوثائق التاريخية كما دلّإختبار طوبوغرافية البناء على أنّ كاتدرائية القديس يوحنا الكبرى لا يمكن بحال أن تكون قد استخدمت على النحو الذي وصفه بعض مؤرخي العرب، وهو أنها كانت مكانا عاما لعبادة المسلمين والمسيحيين على السواء[1888].
ومن بين المؤرخين المسلمين الذين ذكروا أنّ كنيسة يوحنا تلك قسمت بين المسيحيين والمسلمين ابن عساكر[1889] وابن كثير[1890]. في حين أن البلاذري روى أنه:لما ولي معاوية ابن أبي سفيان، أراد أن يزيد كنيسة يوحنا في المسجد بدمشق فأبى النصارى ذلك فأمسك، ثم طلبها عبد الملك بن مروان في أيامه للزيادة في المسجد وبذل لهم مالا فأبوا أن يسلموها إليه، ثم أنّ الوليد بن عبد الملك جمعهم في أيامه وبذل لهم مالا عظيما على أن يعطوه إياها فأبوا، فقال: لئن لم تفعلوا لأهدمنها، فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين إنّ من هدم كنيسة جُن وأصابته عاهة، فأحفظه قولهم ودعا بمعول وجعل يهدم بعض حيطانها بيده وعليه قباء خزّ أصفر،

[1885] ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد، ت681هـ، وفيات الأعيان، بيروت، 2\228إلى229.
[1886] الأغاني 22\14 .
[1887] يعني أنّ المدينة فتحت عنوة وصلحا في آن واحد، الأمر الذي يضمن للمسلمين حق تملك نصفها وذلك وفق أحكام الشريعة ووفق قواعد وقوانين الحرب السائدة في العالم، فقد كان للمنتصر أن يتملك المرافق العامة فيما فتح بالسيف، وقد جرى النصارى من قبل على هذه القاعدة حين وضعوا أيديهم على هذا المعبد الذي كان وثنيا وصيروه كنيسة.
[1888] توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص83.
[1889] انظر: تاريخ دمشق، 2\357.
[1890] البداية والنهاية، 9\85.

ثم جمع الفعلة والنقّاضين فهدموها وأدخلها في المسجد. فلما استخلف عمر بن عبد العزيز شكا النصارى إليه ما فعل الوليد بهم في كنيستهم، فكتب إلى عامله يأمره برد ما زاده في المسجد عليهم، فكره أهل دمشق ذلك، وقالوا: نهدم مسجدنا بعد أن أذنّا فيه و صلينا و يُردُّ بيعة، وفيهم يومئذ سليمان بن حبيب المحاربي وغيره من الفقهاء، وأقبلوا على النصارى فسألوهم أن يعطوا جميع كنائس الغوطة التي أخذت عنوة وصارت في أيدي المسلمين على أن يصفحوا عن كنيسة يوحنا، ويمسكوا عن المطالبة بها فرضوا بذلك و أعجبهم، فكتب به إلى عمر فسره وأمضاه[1891].

ويؤكد ترتون أيضا أنّ تشارك المسلمين و المسيحيين كنيسة يوحنا محض أسطورة، قال: والمتفق عليه الآن أنّ حكاية تقسيم كنيسة يوحنا ما بين المسلمين والمسيحيين أسطورة. فالمؤرخون المتأخرون فقط هم من ذكر ذلك، ومن الغريب أن يدّعى أنّ المسلمين استولوا على جانبها الشرقي وحولوه مسجدا، فالمذبح موجود في الجانب الشرقي من الكنيسة، والمتوقع أن يكون النصارى بذلوا أقصى ما بوسعهم للاحتفاظ به لأداء طقوسهم وعبادتهم. وأكثر من هذا فإنّ الجانب الشرقي من الكنيسة لا يزال مسيحيا. وهكذا فالإحتمال قائم أنّ النصارى ظلوا دائما يعيشون هناك، على مقربة من متعبدهم. ثم ساق ترتون فحوى رواية البلاذري عن محاولات معاوية وعبد الملك وأخيرا الوليد لكنه يضيف: كل الروايات تؤكد حقيقة تدمير (الوليد) للكنيسة، لكن أبو الفداء يؤكد على أنّ الوليد لم يهدم غير كنيسة كانت مجاورة للمسجد وداخلة فيه. البلاذري والطبري لم يذكرا شيئا عن نصف الكنيسة. أركولفوس Arculphus أحد الحجاج الغربيين زار دمشق في زمن معاوية وبوضوح سجّل: في المدينة التي اتخذها ملك السراسنة Saracens[1892] مركزا لحكمه وتسيّده، بنيت كنيسة عظيمة على شرف القديس يوحنا المعمدان، وفي المدينة نفسها صنعت كنيسة ! للكفار السراسنة حيث يتعبدون. كل شيء يُظهر أنّ كنيسة يوحنا كانت في أيدي أصحابها، وأنّ المسلمين لم يغلبوهم عليها، وذلك إلى زمن الوليد بن عبد الملك. ويمضي ترتون فيذكر ما ذكره البلاذري من مجيء النصارى إلى عمر بن عبد العزيز...إلى آخر القصة ثم يقول: وكتفسير ممكن لمشكلة سائر الكنائس، يمكن للمرء أن يقترح أنّ المسلمين وضعوا أيديهم على الكنائس الموجودة في تلك الأماكن التي يهجرها أهلها من النصارى كما وضعوا أيديهم على المصليات chapels في البيوت التي تركها ذووها[1893]. أيا ما كان الأمر فأرنولد يرى أنه لم يتعرض

[1891] فتوح البلدان للبلاذري، 171-172. لكن الطبري يذكر عرضا آخر قدمه عمر بن عبد العزيز بناء على ما يقال ان كل ما كان خارج المدينة قد افتتح عنوة، قال لهم: نرد كنيستكم ونهدم كنيسة توما فإنها فتحت عنوة و نبنيها مسجدا، فقالوا عند ذلك: بل ندع لكم هذا الذي هدمه الوليد و دعوا لنا كنيسة توما. تاريخ الطبري، 499/6.

[1892] كلمة كان الأوربيون يطلقونها على العرب المسلمين.

[1893] Tritton, PP.40-42,

وراجع عن قصة بناء الوليد للجامع الأموي: محمد كرد علي، دمشق مدينة السحر والشعر، القاهرة بدون تاريخ، 52-54، ويوسف الحسن، الدولة الأموية,1992م، ص244-245، والجامع الأموي لعلي الطنطاوي، جدّة 1990، 32-33

أحد لمعظم كنائس النصارى و اديارهم إلا في المدن الكبيرة حيث تحول بعضها الى مساجد، و هو تصرف كان من العسير أن يعترض عليه نظرا لتزايد عدد المسلمين و ما كان يقابله من تناقص في المجتمع المسيحي[1894]

ووفقاً لساويرس فإنَّ عبد العزيز بن مروان أصدر أمره بحرق جماعة من الكهنة والسحرة بسبب تدبيرهم مؤامرة لقتل البطريرك أنبا سيمان (أو سيمون) بالسّم، قُدر له أن ينجو منها لكن بعد أربعين يوماً من الآلام والتباريح، ولما سمع الأنبا بحكم الخليفة سجد وبكى من أجل الكهنة، فأطلق عبد العزيز سراحهم، أما السحرة فتم إحراقهم لسوابق كانت منهم[1895].

برز التعاون بين المسلمين و المسيحيين في بناء المساجد و تجديدها، فها هو الطبري يروي لنا أن الوليد بن عبد الملك لما أحدث التوسعة في المسجد النبوي بالمدينة المنورة و ابتدئ بهدم المسجد في صفر سنة ثمان و ثمانين بعث الى صاحب الروم يعلمه انه امر بهدم مسجد الرسول و يطلب ان يعينه فيه، فبعث اليه بمئة الف مثقال ذهب و بعث اليه بمئة عامل و بعث اليه من الفسيفساء باربعين حملا و أمر أن يتتبع الفسيفساء في المدائن التي خربت فبعث بها الى الوليد، فبعث الوليد بذلك الى عمر بن عبد العزيز، و في هذه السنة ابتدأ عمر بن عبد العزيز ببناء المسجد[1896].

3.7 حماية النصارى و إنصافهم من بعضهم البعض

لم يقف التسامح الإسلامي عند هذه الحدود، بل ذهب إلى مدى أبعد حين حجز بين النصارى بعضهم البعض بمنعهم من العدوان على بعضهم بسبب اختلاف المذاهب، كتب جورج قُرُم يقول: في طور أول وفي عهد الأمويين بوجه التخصيص، نهجت الحاضرة الإسلامية إزاء العبادات غير المسلمة سياسة مساواة دقيقة. فقد أطلقت لكل كنيسة وعلى رأسها بطريركها حرية إدارة شؤونها الداخلية، و تبنت السلطة الإسلامية كل كنيسة في أموالها وأملاكها، وأصدرت مواثيق وعهودا في تثبيت سلطة البطاركة. وقد سمح هذا الموقف، كما تقدمت الإشارة، بإزدهار الكنائس التي كانت مضطهدة ولكنه أوغر أيضا صدور بعض المستائين نظير جثليق

حيث يذكر قصة أخرى مفادها أن الكنيسة كلها –كما حققت ذلك أيام الوليد لجنة نصرانية إسلامية مشتركة- مما فتح عنوة، وبذلك تكون كلها حقا للمسلمين، و جميل نخلة المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، مصر 1903، ص 283-288.

[1894] الدعوة الى الاسلام، ص 83, قارن بحسين مؤنس، المساجد، الكويت 1981، ص 159-161.

[1895] انظر: تاريخ مصر من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة، 63/2-66.

[1896] تاريخ الطبري، 436/6. و قارن بابن زبالة، محمد بن الحسن (ت199 هـ): أخبار المدينة، جمع و توثيق صلاح عبد العزيز سلامة، السعودية 2002. و حول هذه المعونة البيزنطية كتب هاملتون جب تحقيقا جديرا بالقراءة، أنظره في: دراسات في حضارة الاسلام لجب، تحرير ستانفورد شو، بيروت 1979، ص 67-79.

أرمينيا، الذي لعن النبي لأنه لم يميز بين العقيدة الحقة، عقيدة طبيعة المسيح الواحدة، وبين عقيدة بيزنطة الهرطوقية. كذلك ثارت حفيظة الملكيين السوريين الأوفياء لبيزنطة على العرب لما وفروه من حماية للعبادات التي كانت في نظرهم من البدع كعبادات اليعاقبة و النساطرة التي كانت السلطات البيزنطية في ما غبر تصادر أملاك الكنائس التابعة لها، و تضطهد أتباعها[1897].ومن قبل كتب توماس آرنولد: ... كانت الحكومة المركزية العليا تتسامح مع جميعهم (المسيحيين) على سواء وكانت فضلا عن ذلك تصدهم عن أن يضطهد بعضهم بعضا. و في القرن الخامس أغرى برصوما –وهو أسقف نسطوري- ملك الفرس بأن يدبر اضطهادا عنيفا للكنيسة الأرثوذكسية ... ويقال أن عددا يبلغ 7800 من رجال الكنيسة الأرثوذكسية ما عدد الضخم من العلمانيين قد ذبحوا في هذا الاضطهاد. و قام خسرو الثاني باضطهاد آخر للأرثوذكس بعد أن غزا هرقل بلاد فارس، وذلك بتحريض أحد اليعاقبة الذي أقنع الملك بأنّ الأرثوذكس سوف يظهرون بمظهر العطف والميل إلى البيزنطيين. ولكن مبادئ التسامح الإسلامي حرّمت مثل هذه الأعمال التي تنطوي على الظلم بل كان المسلمون على خلاف غيرهم إذ يظهر لنا أنهم لم يألوا جهدا في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل و القسطاس.

مثال ذلك أنه بعد فتح مصر استغّل اليعاقبة فرصة إقصاء السلطات البيزنطية ليسلبوا الأرثوذكس كنائسهم، ولكن المسلمين أعادوها أخيرا إلى أصحابها الشرعيين بعد أن دلّل الأرثوذكس على ملكَيتهم لها[1898].

3.8 مظاهر و حالات الاضطهاد في العصر الأموي

يقضي البحث العلمي بأن تعرض أجزاء الصورة تامة دون انتقائية و تخيُّر، وهكذ لن يخلوا تاريخ هذه الحقبة من حوادث إضطهاد[1899] وتجاوزات بحق أهل الذمة، وفي أكثر من مكان، أما تقدير حجمها بالقياس إلى

[1897] قورم، جورج، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص265-266.

[1898] توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص87-88، وانظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي 2\4\417-418 لتقف على نماذج من تحاسد النصارى وإئتمار بعضهم ببعض.

[1899] بسبب وجود طيف واسع من التعريفات للإضطهاد فقد يكون من المناسب اعتماد تعريف محكمة الجنايات الدولية International Criminal Court الوارد في نظامها الأساسي Rome Statute و ذلك في المادة السابعة الفقرة الأولى h و التفسير في الفقرة الثانية g حيث جاء فيها: يعني (الإضطهاد) حرمان جماعة من السكان أو مجموع السكان حرمانا متعمدا و شديدا من الحقوق الأساسية بما يخالف القانون الدولي، و ذلك بسبب هوية الجماعة أو المجموع. و عليه فمثل هذا الحرمان في حال وقوعه إن لم يكن بسبب هوية الجماعة بل كان بسبب آخر لو تعاطاه من ينتمي إلى هوية المضطهِد فإنه سيلقى الحرمان ذاته لا يعد إضطهادا في هذه الحالة، و على سبيل المثال فالظلم الذي كان يلحق بالذميين أو ببعضهم احيانا ممثلا في الإستيلاء على بعض أموالهم بغير وجه حق رغبة في تحصيل المال لغرض أو لآخر لا يمكن عده اضطهادا بالتعريف أعلاه، و إن كان ظلما و تعسفا، و لذا لم يكن وقفا على الذميين وحدهم، بل كان يطال المسلمين أنفسهم في حالات عديدة، كذلك الموقف من خيانة الوطن بالتخابر و التعامل مع أعدائه ـ الذي قد يصل أحيانا إلى حد التواطؤ التام ـ فهو موقف لا يستند إلى أساس هوية الخائن بل إلى فعله المجرد المستوجب للعقوبة. فلا يمكن اعتبار كل تقييد أو تضييق بمجرده اضطهادا وان كان يمكن وصفه بمصطلحات أخرى

مجمل تاريخ هذه الحقبة، فالذي تواطئ عليه رأي معظم المؤرخين والباحثين أنه دون ما عرفه ذلك العصر من تسامح بمراحل، بحيث يتسنى للدارس أن يصدر تقريرا مطمئنا حول التسامحكسمة غالبة في ذلك العصر، ولعل منحنى التسامح قد أخذ في الانكسار في الحقبة المروانية في الجيل الثاني من خلفائهم (فقد تطورت الأيديولوجية الدينية السنية و توطدت و بخاصة في عهد عمر ابن عبد العزيز)[1900].

3.8.1 عبد العزيز بن مروان و موقفه من أهل الذمة

ونبدأ بعبد العزيز بن مروان –والي مصر- الذي يذكر المؤرخ بيكر C.H. Becker أنه خفّض الجزية عن أقباط مصر من دينارين –كما كانت مفروضة من قِبَل الأمويين من قبلُ – إلى دينار واحد[1901]، وننوه بما سبق ذكره من أن عبد العزيز كانت تربطه بالأقباط علاقة حسنة، و خاصة علاقته مع اثناسيوس الرهاوي، لكن في المقابل يذكر بيكر أنّ عبد العزيز قد شدّد على المترهبين (الرهبان) في مصر بدفع الجزية مع أنّه من الواضح أنهم كانوا قد أعفوا منها قبل ذلك[1902].

وفي خطط المقريزي: وفي أيامه[1903]أُمّر عبد العزيز بن مروان، فأمر بإحصاء الرهبان فأحصوا وأخذت منهم الجزية عن كل راهب دينار، وهي أول جزية أخذت من الرهبان[1904].

ويقترح كلود كاهن أن السبب في ذلك قد يعود إلى أن القبط - الذين كانوا أساتذة في التهرب من الضرائب من أيام الرومان- كانوا يعمدون إلى التهرب من أداء الجزية إما بترك الإقليم الذي سجّل الواحد منهم اسمه فيه، أو إذا دخل ديرا والأمر الثاني أسهل، ومن ثم أخضع الرهبان كلهم للجزية[1905]، ويبدي جرجي زيدان الاقتراح نفسه[1906]، كما يوافق عليه دانيال دينيت[1907]، لكن سيدة إسماعيل كاشف تقدم تفسيرا مختلفا[1908].

أكثر دقة و تحديدا. و عليه فكلما ورد هذا المصطلح في أنحاء البحث وجب معايرته بهذ التعريف، فإن انطبق و الا فهو من باب المجاز والتساهل الاستعمالي كما هي الحال في معظم الكتابات.

[1900] جورج قرم ص236.

[1901] المحامي، محمد كامل حسن، الجزية في الإسلام، بيروت، ص16 و بالمناسبة فقد أمين بيت ماله قبطيا يدعى أنيتاس و هو أثناسيوس الرهاوي كاتبه كما سبق- راجع تاريخ الأمم القبطية يعقوب نخلة ص65.

[1902] دائرة المعارف الإسلامية، مادة جزية لبيكر 10\2974.

[1903] أي الأسكندروس بطريرق اليعاقبة المتوفى سنة 606هـ.

[1904] خطط المقريزي، القاهرة 1998، 3\766.

[1905] دائرة المعارف الإسلامية، مادة جزية، 10\2981.

[1906] تاريخ التمدُّن الإسلامي 1\2\274.

[1907] Dennet, Danial C, Conversion and the Poll Tax in Early Islam, Delhi 2000 P.73.

[1908] مصر الإسلامية وأهل الذمة ص89-90، في حين يقدم يعقوب نخلة روفيلة تفسيرا ثالثا، انظره في تاريخ الأمة القبطية هامش ص69.

ووفقا لساويرس ابن المقفع، فقد أمر عبد العزيز بن مروان بتحطيم الصلبان في مصر، وأمر بوضع عدة رقاع على أبواب الكنائس هناك كتب فيها: محمد رسول الله، وعيسى أيضا رسول الله. ثم ما لبث أن أبطل إقامة القدّاس. وأنّابنه الأصبغ ذهب إلى دير بحلوان فرأى صورة العذراء والمسيح في حضنها، فبصق عليها وقال: إن ساعدني الزمان محقت النصارى من هذه الكورة. ولكن ترتون يبدي تشككه في هذه الأخبار فيقول: ويظهر لنا أنّ هذه الأمور تخالف ما قرأناه بشأن الكنائس التي بنيت بإذن من عبد العزيز بن مروان، هذا إن لم يكن بناؤها بأمره[1909].

3.8.2 عبد الله بن عبد الملك و قرة بن شريك والذميون

بعد وفاة عبد العزيز سنة 86هـ خلفه على ولاية مصر أخوه عبد الله بن عبد الملك (86-90 هـ) الذي سيقول عنه المقريزي أنه اشتد على النصارى، واقتدى به قرّة بن شريك في ولايته على مصر (خلفه في الولاية 90-96 هـ) وأنزل بالنصارى شدائد لم يُبتلوا قبلها بمثلها[1910]. وكان عبد الله بن الحبحابمتولي الخراج[1911]، قد زاد على القبط قيراطاً في كل دينار فانتقض عليه عامة الحوف الشرقي من القبط (وكانت هذه أول ثورة للقبط على الحكم الإسلامي في مصر في سنة 107 هـ) فحاربهم المسلمون وقتلوا منهم عدة وافرة في السنة المذكورة[1912].

ولكن سيدة كاشف تعرب عن رأي مختلف بهذا الخصوص[1913] ومثلها أيضاً فاطمة مصطفى عامر[1914].

قال عبد العزيز الدوري: ولكن الثورة أُخمدت فساءت العلاقة بين الأمويين والأقباط حتى ثاروا مرتين سنة121 وسنة 134هـ وكان سببها الضغط في الضرائب[1915].

[1909] Tritton, P.126.

[1910] ذكرت بتشر نماذج لعسف وظلم عبد الله بن عبد الملك، ولخلفه قُرّة بن شريك ولخلف قُرّة، لكن على عادتها في كتابها دون ذكر مصادرها في معلوماتها، انظر:
E.L. Butcher, The Story of the Church of Egypt, London1897, Vol. 1, Pp. 395-404.

[1911] في زمن والي مصر الحر بن يوسف 105-108 هـ في خلافة هشام بن عبد الملك.

[1912] خطط المقريزي 767/3. وعن هذه الثورة انظر أيضا: كتاب الولاة و كتاب القضاة للكندي، ص73-74، وأقباط و مسلمون لجاك تاجر، ص 97-105.

[1913] مصر الإسلامية وأهل الذمة ص66-69، حيث أعربت عن رأيها في أن قرة كان مهتما ببسط العدل.

[1914] انظر: تاريخ اهل الذمة في مصر الإسلامية، القاهرة 2000، ج117/1، حيث صورت عامر بدورها قرة بن شريك حريصا على اقامة عمود العدل و بسط التسامح.

[1915] الدوري، عبد العزيز، النظم الإسلامية، بيروت 2008، ص136.

3.8.3 فرض الجزية على من أسلم من الذميين

وقد كان الحجاج من قبلُ في زمن عبد الملك فرض الجزية على مَن أسلم من أهل الذمة في العراق لما رأى نقص الجزية بسبب كثرة دخول الذميين في الاسلام، وخاطب عبد الملك أخاه عبد العزيز عامله على مصر يومئذ أن يفرضها على مَن أسلم من أهل الذمة، فكلمه ابن حجيرة في ذلك فقال: أعيذك بالله أيها الأمير أن تكون أول مَن سنَّ ذلك بمصر، فوالله إنَّ أهل الذمة ليتحملون جزية من ترهب منهم، فكيف يضعها على مَن أسلم منهم؟ فتركهم عند ذلك[1916]. و قد لوحظ أن تبدلا طرأ على موقف عبد الملك بن مروان من اهل الذمة، و فيما يبدو فإن تفرغه في البداية لقتال ابن الزبير في الحجاز حمله على مهادنة بيزنطة و متابعة سياسة اسلافه في محاسنة اهل الذمة و خصوصا النصارى، لكن بعد ان نقض الامبراطور البيزنطي جستنيان الثاني الهدنة مع عبد الملك ـ الذي كان وقتها قد انتهى من امر ابن الزبير ـ بدأت سياسة هذا الأخير تنحو منحى التشدد و التضييق على اهل الذمة.

والظاهر أنَّ أحد الولاة بعد وفاة عبد العزيز سنة 86هـ وقبل استخلاف إبنه عمر، قد فرض الجزية على من أسلم من أقباط مصر، بدليل أنَّ عمر بن عبد العزيز لما صارت الخلافة إليه كتب إلى رئيس الجند بمصر حيان بن شريح (أو سريح وفي بعض المصادر أنه: أيوب بن شرحبيل الأصبحي) أن يضع الجزية عمَّن أسلم من أهل الذمة، فرد حيَّان: أما بعد، إنّ الإسلام قد أضرَّ بالجزية حتى سلفت من الحارث بن ثابتة عشرين ألف دينار أتممت بها عطاء أهل ديوان، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأمر بقضائها فعل. فكتب إليه عمر: أما بعدُ فقد بلغني كتابك، وقدوليتك جند مصر وأنا عارف بضعفك، وقد أمرتُ رسولي بضربك على رأسك عشرين سوطاً، فضع الجزية عمن أسلم قبّحَ الله رأيك، فإنَّ الله إنما بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً، ولعمري لعمرُ أشقى من ان يدخل الناس كلهم الإسلام على يديه[1917].

ولم يكتف ولاة بني أمية – قبل عمر الثاني – بفرض الجزية على من أسلم، بل حرموا أيضا مَن يقاتل مع المسلمين من الموالي الخراسانيين من العطاء. وقد أرسل عامل عمر على خراسان وهو الجراح بن عبد الله وفداً إلى الخليفة، فيه عربيان ومَولى، وقد قال المولى: يا أمير المؤمنين عشرون ألفاً من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج (أي الجزية) ...فكتب عمر إلى الجراح: أنظر مَن صَلى قبلك إلى القبلة (أي أسلم) فضع عنه الجزية، فسارع الناس إلى الإسلام، فقيل للجراح: إنَّ

[1916] فتوح مصر لابن عبد الحكم 210/1، المقريزي في الخطط 226/1.

[1917] خطط المقريزي 226/1-227، وقد أخطأ جرجي زيدان فظن أن وضع الجزية على الذميين إنما كان فقط في العراق دون مصر، تاريخ التمدن 220/1/1.

الناس قد سارعوا إلى الإسلام، وإنما ذلك نفوراً من الجزية فامتحنهم بالختان. فكتب الجراح بذلك إلى عمر فكتب إليه عمر: إنَّ الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه خاتناً[1918]. وقد عزل عمر الجراح لشكوى الناس منه.

و توخيا منه لتحقيق توازن مالي فإن عمر الثاني مقابل وضعه الجزية عمن أسلم ـ و ذلك ما تقضي به الشريعة ـ قد استبقى خراج الأرض عليهم، كما انه منع من بيع الارض الخراجية لمسلم، لأنها بهذا تستحيل ارضا عشرية فينقص دخلها[1919]

و بعد وفاة عمر بن عبد العزيز نكص مَن أتى بعده عن سياسته، فهاهو يزيد بن أبي أسلم والي أفريقية للخليفة يزيد الثاني (يزيد بن عبد الملك) أراد سنة 102هـ أن يسير بهم سيرة الحجاج في أهل الإسلام الذين سكنوا الأمصار ممن كان أصله من السواد من أهل الذمة فأسلم بالعراق ممن ردَّهم إلى قراهم وبساتينهم ووضع الجزية على رقابهم على نحو ماكانتتؤخذ منهم وهم على كفرهم، فلما عزم على ذلك تآمروا في أمره فأجمع رأيهم – فيما ذكر – على قتله فقتلوه[1920]. وكذلك اشتدّ أسامة بن زيد التنوخي - متولي الخراج بمصر ليزيد الثاني – على القبط فأوقع بهم وأخذ أموالهم، ووسم أيدي الرهبان بحلقة حديد فيها إسم الراهب واسم ديره وتاريخه، فكل من وجده بغير وسم قطع يده، وكتب إلى الأعمال بأنَّ مَن وجد من النصارى وليس معه منشور أن يؤخذ منه عشرة دنانير. ثم كبس الديارات وقبض على عدة من الرهبان بغير وسم فضرب أعناق بعضهم وضرب باقيهم حتى ماتوا تحت الضرب، ثم هدمت الكنائس وكسرت الأصنام بأجمعها وكانت كثيرة، في سنة أربع ومئة، والخليفة يومئذ يزيد بن عبد الملك، فلما قام هشام بن عبد الملك في الخلافة كتب إلى مصر بأن يجري النصارى على عوايدهم وما بأيديهم من العهد. فقدم حنظلة بن صفوان أميراً على مصر في ولايته الثانية فتشدد على النصارى وزاد في الخراج وأحصى الناس والبهائم وجعل على كل نصراني وسماً صورة أسد، وتتبعهم فمن وجده بغير وسم قطع يده[1921].

ومن خلال رواية لساويرس ابن المقفع يتبين أنّ تكليف مسلمي أهل الذمة بدفع الجزية ظل معمولاً به إلى قبيل نهاية دولة بني مروان، إذ يذكر ابن المقفع أنَّ حفص بن الوليد والي مصر سنة 127هـ من قبل مروان بن

[1918] تاريخ الطبري 559/6.

[1919] عبد العزيز الدوري، النظم الاسلامية، ص 122-137، و السياسة المالية لعمر بن عبد العزيز، قطب ابراهيم محمد، القاهرة 1988، و الفصل الذي عقده فلهاوزن في كتابه لعمر الثاني، فإنه وقفه برمته على سياسته المالية Wellhausen, S. 166-193.

[1920] تاريخ الطبري 617/6.

[1921] خطط المقريزي 767/3.

محمد، آخر خليفة أموي، أعلن إعفاء كل مَن يسلم من الجزية[1922]. وبمناسبة ذكر مروان بن محمد – وقد أتى بعد ثلاثة خلفاء عقبوا هشام بن عبد الملك لم يقدر لهم البقاء في الخلافة إلا زهاء سنة واحدة – آخر خلفاء أمية بالمشرق، وقد بقي في الخلافة زهاء سبع سنين، فلم تكن صلته بأهل الذمة حسنة، فقد ذكر ساويرس ابن المقفع عن مروان هذا أنه كان – وهو في طريقه إلى مصر فارّاً من جيوش الخراسانيين (المسوّدة) – يحرق الكور والبلاد التي يمرُّ عليها ويأخذ أموالها، وكذلك يفعل بالديارات والرهبان[1923] وأنه أحرق راهباً تنبأ له بزوال ملكه وهزيمته في شهره[1924]، وزعم أنّ مروان خاطب المصريين بقوله: كل مَن لايدخل في ديني ويصلي صلاتي ويتبع رأيي من أهل مصر قتلته وصلبته، ومن دخل معي في ديني خلعتُ عليه واركبته وأثبتُ اسمه في ديواني وأغنيته، فتبعه عشرة ألف (!) إنسان[1925]. كما تحدث ساويرس عن ثورات القبط - خاصة قبط الوجه البحري سكان الجهة المعروفة – بالبشمور – وهي مديرية الدقهلية والمنزلة ودمياط - في خلافة مروان ضد الوالي عبد الملك بن موسى فقد كان مستبداً طماعاً أرهقهم بدفع مبالغ طائلة حتى إنهم هزموا الجيوش التي جردها لحربهم مرتين، وإنّ مروان حمل بنفسه عليهم بعساكره لكنهم تحصنوا في الوحلات – بلادهم المنيعة بسبب علو المياه التي حالت بينه وبينهم – وفي الأثناء وصلت جيوش الخراسانيين ففرّ مروان من الوجه البحري إلى القبلي وصار عساكره ينهبون ويسلبون أموال النصارى ويهدمون الديارات والكنائس، ولما دنت عساكر أبي العباس من الفسطاط نهبها مروان وأضرم فيها النار حتى كانت نهايته على أيديهم في بو صير[1926]. وأياً ماكان حظّ هذه الأخبار من الصحة والدقة فإن الذي لا يُرتاب فيه أنَّ أوضاع أهل الذمة في عهد آخر الخلفاء الأمويين بالمشرق لم تكن مريحة ولا حسنة، و يشهد لهذا توالي ثوراتهم على ولاتهم، فبعد ثورة 107 ثاروا في سنة 121، ثم عادوا فثاروا في السنة الأخيرة لملك بني أمية 132[1927].

[1922] من خلال كاشف، سيدة اسماعيل، مصر الإسلامية وأهل الذمة ص79، ويحسن الرجوع إلى عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية 118- 137 لأخذ فكرة دقيقة عن النظام الضرائبي في العصر الأموي.

[1923] تاريخ مصر من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة لساويرس ابن المقفع، عبد العزيز جمال الدين، 384/2.

[1924] نفسه 389/2.

[1925] نفسه 394/2.

[1926] تاريخ مصر من خلال مخطوطة ساويرس، 390/2 – 408، وتاريخ الأمة القبطية ليعقوب نخلة روفيلة 76-78.

[1927] أنظر كتاب الولاة و كتاب القضاة للكندي، بيروت 1908، ص 73و81و94.

3.8.4 إتهامات لعمر بن عبد العزيز باضطهاد الذميين

وقبل أن نمضي إلى العصر العباسي – سنخص عمر الثاني – ابن عبد العزيز – بوقفة نستجلي من خلالها – قدر المستطاع – حقيقة موقفه من أهل الذمة، فقد جرى على ألسنة عدد من الدارسين وأسنة أقلامهم أنه أساء معاملة الذميين واضطهدهم.

3.8.4.1 الإنفتاح الثقافي لعمر الثاني

و في البداية نود أن نعرض لجانب لم يحظ كثيرا باهتمام الباحثين و لذا لم يصب حظه من الشهرة بين الناس، يتعلق بانفتاح عمر الثاني على الثقافات المغايرة، الأمر الذي يشي مبدئيا ببعده عن التعصب و الجمود، فحين كان والده عبد العزيز واليا على مصر ـ و قد مكث في منصبه عشرين سنة ـ اتصل (عمر) ببعض مدرسي مدرسة الاسكندرية اتصالا تأدى بعد ذلك الى تعميم علومهم او على الاقل بعضها، فابن ابي اصيبعة لدى حديثه عن عبد الملك بن أبجر الكناني و ـ كان طبيبا عالما ماهرا مدرسا بمدرسة الاسكندرية قبل الفتح الاسلامي ـ يخبرنا انه اسلم على يد عمر بن عبد العزيز و صحبه لما كان أميرا، و كان عمر يستطبه و يعتمد عليه في صناعة الطب، فلما أفضت الخلافة اليه نقل التدريس الى انطاكية و حران، و تفرّق في البلاد (اي انتشر العلم و تعمم)[1928]. و في ترجمة ماسرجويه يذكر ابن جلجل انه هو الذي تولى ـ في دولة بني مروان ـ تفسير كتاب أهرن بن أعين القسّ ـ و هو اسكندراني ـ الى العربية, و ان عمر الثاني وجده في خزائن الكتب فأمر بإخراجه الى الناس و بثه في أيديهم[1929]. و من هنا عدّ الباحثون عمر الثاني ـ الى جانب سلفه خالد بن يزيد ـ أبرز من عني بالترجمة في العصر الأموين، حتى قال احمد امين: و اذا عدونا هذين (خالدا و عمر) لم نجد كبير أثر للأمويين في تشجيع الحركة الفلسفية و الدينية كالذي نجده للعباسيين مثلا[1930].

وبداية تفيد قراءة مختلف الروايات ذات العلاقة ومقارنتها أنّ عمر الثاني كان في - الجملة- أقلّ تسامحا مع أهل الذمة من سلفه الذين عرفوا بالتسامح إزاءهم، لكن في الوقت نفسه لا يمكن إدعاء أنّ عمر خرج على حدود العدل وفق قناعاته الدينية، وهذا ما يفسّر إنحيازه إلى الذميين في أكثر من قضية إختصام وقعت بين مسلمين وذميين.

[1928] ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء في طبقات الاطباء، بيروت، ص 171.

[1929] ابن جلجل، ابو داود سليمان بن حسان(ت 377 هـ)، طبقات الأطباء و الحكماء، ويليه تاريخ الاطباء والفلاسفة لاسحاق بن حنين، بيروت، ص 61.

[1930] أحمد أمين، فجر الاسلام، بيروت 1969، ص 164-165.

3.8.4.2 وقائع من إنصاف عمر الثاني لأهل الذمة

وقد سبق انه أنصف النصارى في دمشق حين أمر بردّ ما غلبهم عليه الوليد من كنيسة القديس يوحنا، كما سلف التنويهبأمره بفداء أسرى أهل الذمة كأسرى المسلمين، وكذلك وضعه الجزية عمّن أسلم من أهل الذمة، وقضاؤهبقتل مسلم بذمي قتله من غير حق.

هذا وقد روى ابن الجوزي عن الحكم بن عمر الرعيني قال: شهدتُ مسلمة بن عبد الملك يخاصم أهل دير إسحاق عند عمر بن عبد العزيز بالناعورة[1931]، فقال عمر لمسلمة: لا تجلس على الوسائد وخصماؤك بين يديّ، ولكن وكِّل بخصومتك مَن شئت، وإلا فجاثي القوم بين يديَّ، فوكَّل مولى له بخصومته فقضى عليه (أي على مسلمة) بالناعورة[1932]. فها هو خليفة المسلمين يقضي على أخي زوجته ابن الخليفة وأخي الخلفاء والقائد الكبير لصالح النصارى.

كما روى أبو عبيد أنَّ حسان بن مالك خاصم عجم أهل دمشق إلى عمر بن عبد العزيز في كنيسة، وكان فلان – سمَّى رجلاً من الأمراء – أقطعه إياها، فقال عمر: إن كانت من الخمس عشرة كنيسة التي في عهدهم فلا سبيل لك إليها.وعن ابن أبي حَمَلَة قال: خاصمنا عجم أهل دمشق إلى عمر بن عبد العزيز في كنيسة كان فلان قطعها لبني نصر بدمشق، فأخرجنا عمر بن عبد العزيز منها وردّها إلى النصارى، فلما ولي يزيد بن عبد الملك ردها على بني نصر وأخرج منها النصارى. وعن الوليد بن هشام المعيطي قال: ولآني عمر بن عبد العزيز قنسرين – وكانت صُلحاً – فشكا إليه أهل الذمة المسلمين: أنهم قد نزلوا منازلهم، فكتب إليَّ: أن انظر من كان في منازل أولئك الذين كانوا من أهلها حين صولحوا فأخرج من كان في منازلهم عنهم[1933]. كما أنّ عمر بن عبد العزيز كتب - إلى عُمّاله -: لا تهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار، ولا تحدثوا كنيسة ولابيعة ولا بيت نار[1934].وقد اشتمل كتابه إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن – بن زيد بن الخطاب والي الكوفة له– على جملة من الإصلاحات المتعلقة بأمور الخراج والجزية توخَّى بها إقامة العدل والتخفيف عن الرعية مسلمين وذميين[1935].

وروى الآجري أنّ عمر بن عبد العزيز أمر – مرَّة – أن ينادي مناديه: ألا من كانت له مظلمة فليرفعها، فقام إليه رجل ذمي من أهل حمص أبيض الرأس واللحية فقال: يا أمير المؤمنين أسألك كتاب الله عز وجل، قال:

[1931] إسم بلدة.
[1932] ابن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، بيروت 1984 م، ص91.
[1933] الأموال لأبي عبيد، ص244 الأرقام 427 إلى 429.
[1934] الأموال لأبي عبيد، ص176-177 برقم 262.
[1935] أنظر الأموال لأبي عبيد، ص 122 برقم 120.

وماذاك؟ قال: العباس بن الوليد بن عبد الملك اغتصبني أرضي – والعباس جالس – فقال له: يا عباس ماتقول؟ قال: أقطعنيها يا أمير المؤمنين الوليدُ بن عبد الملك وكتب لي بها سجلا، فقال عمر: ما تقول يا ذميّ؟ فقال: يا أمير المؤمنين أسألك كتاب الله عز وجل، فقال عمر: كتاب الله أحق أن يُتبع من كتاب الوليد بن عبد الملك، فأردد عليه يا عباس ضيعته، فردَّ عليه[1936]. ومما يُؤثر لعمر من قضايا العدل رفعه تسخير أهل الذمة، إذ كتب إلى عماله: ونرى أن توضع السخر عن أهل الأرض، فإنَّ غايتها أمور يَدخلُ فيها الظلم[1937].

وقد كتب إليه عامله عليها عدي بن أرطأة: إنّ إناساً قبِلَنا لا يؤدون ما عليهم من الخراج حتى يمسهم شئ من العذاب، فكتب إليه عمر: أما بعد فالعجب كلّ العجب من استئذانك إياي في عذاب البشركأني جنة لك من عذاب الله، وكأنّ رضاي ينجيك من سخط الله، وإذا أتاك كتابي هذا فمن أعطاكَ فاقبله عفواً وإلا فأحلفه فوالله لأن يلقوا الله بخياناتهم أحبُّ إليَّ من أن ألقاه بعذابهم والسلام[1938].وكتب مرَّة إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن:.... أن انظر من كانت عليه جزية فضعُفَ عن أرضه فأسلفه مايقوى به على عمل أرضه، فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين[1939].

ومن عدل عمر ما رواه البلاذري: لم يزل أهل قبرس (أي قبرص) على صلح معاوية، حتى ولي عبد الملك بن مروان فزاد عليهم ألف دينار، فجرى ذلك إلى خلافة عمر بن عبد العزيز فحطّها عنهم. ثم لما ولي هشام بن عبد الملك ردَّها، فجرى ذلك إلى خلافة أبو جعفر المنصور فقال: نحن أحقُّ من أنصفهم ولم نتكثَّر بظلمهم، فردهم إلى صلح معاوية[1940].

وكان عثمان بن عفان في خلافته حطَّ عن نصارى نجران المجليين عن بلدهم من جزيتهم مئتي حلة[1941]، فلما ولي معاوية أو يزيد ابنه شكوا إليه تفرقهم وموتَ من مات وإسلامَ من أسلم منهم وأحضروا كتاب عثمان بما حطهم من الحلل وقالوا: إنما ازددنا نقصانا وضعفا، فوضع عنهم مئتي حلة يتمه أربع مئة حلة، فلما ولى الحجاج بن يوسف العراق وخرج ابن الأشعث عليه اتّهم الدهاقين بموالاته، واتهمهم معهم فردّهم إلى ألف وثماني مئة حلة... فلما ولي عمر بن عبد العزيز شكوا إليه فناءهم ونقصانهم وإلحاح الأعراب بالغارة عليهم وتحميلهم إياهم المؤن المجحفة بهم، وظلم الحجاج إياهم، فأمر فأُحصوا فوُجِدوا على العُشر من عدتهم

[1936] الآجري، محمد بن الحسين (ت 360 هـ)، أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز وسيرته، بيروت 1980، ص57 – 58.

[1937] ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص82، أول كتاب عمر الى عماله، وص88 موضع الإقتباس.

[1938] الخراج لأبي يوسف، ص119.

[1939] الأموال لأبي عبيد، ص341 برقم 626.

[1940] فتوح البلدان للبلاذري 210-211.

[1941] البلاذري، ص89.

الأولى، فقال: إنّ هذا الصلح جزية على رؤوسهم وليس هو بصلح عن أراضيهم، وجزية الميت والمسلم ساقطة، فألزمهم مئتي حلة قيمتها ثمانية آلاف درهم (أي أنه وضع عنهم ألف و ستمئة حلة)، فلما ولي يوسف بن عمر العراق في أيام الوليد بن يزيد، ردهم إلى أمرهم الأول عصبية للحجاج[1942].

وقد روى ابن سعد في طبقاته عن عمر بن عبد العزيز في الذمي يوصى بالكنيسة يوقف وقفا من ماله للنصارى أو لليهود، قال: يجوز ذلك[1943].

ومما يلفت أنّ عمر بن عبد العزيز كان يقيم لمدة طويلة وحتى آخر أيامه بخناصرة بالقرب من أحد الأديرة الذي يسمى دير سمعان حيث يوجد قبره، ويقال: إنّ أهل الدير أرادوا إهداء موضع القبر لخليفتهم إلا أنه فضّل شراءه منهم[1944].

وفي سيرة عمر لابن الجوزي عن ابراهيم بن هشام بن يحيى الغساني: حدّثني أبي عن جدي أنّ عمر بن عبد العزيز كتب إليه في جماعة من الحرورية (الخوارج) جمعوا بناحية الموصل: وإن كان رأي القوم أن يسيحوا في البلاد على غير فساد على أهل الذمة ولا تناول أحد من الأمة، فليذهبوا حيث شاؤوا وإن هم تناولوا أحداً من المسلمين وأهل الذمة فحاكمهم إلى الله[1945].

3.8.4.3 شهادات في عدل عمر الثاني

وإنَّ سياسة عمر في مجملها حملت جماعة من غير المسلمين على امتداحه والترحم عليه، لما اتسمت به من العدل والإنصاف، فها هو مارى بن سليمان[1946] في كتاب: أخبار فطاركة كرسي المشرق – المأخوذ من المجدل – يذكر عمر بن عبد العزيز فيترحم عليه:وبعد موت عمر بن عبد العزيز رحمه الله تقلد الخلافة يزيد

[1942] البلاذري، ص90-91، ثم سرد بقية خبرهم وفيه أن أبا العباس السفاح ردهم إلى مئتي حلة و أن الرشيد في دولته كتب لهم كتابا بالمئتي الحلة، ص91-92.

[1943] الطبقات الكبرى لابن سعد، القاهرة 2001، 7\349.

[1944] عز الدين جسوس، سياسة عمر بن عبد العزيز الخارجية وموقفه من أهل الذمة، الاجتهاد، صيف 1416 هـ، العدد 28، ص48.

[1945] سيرة عمر بن عبد العزيز، لابي الفرج بن الجوزي، بيروت 1984، ص94-95.

[1946] وهو فيلسوف موسوعي كردستاني نسطوري عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، اشتهر بكتابه (المجدل للإستبصار والجدل) الذي ضمنه تاريخ وعلوم النساطرة.

بن عبد الملك[1947]. وقد أكدَّ المؤرخ الأرمينيجيفوندGhevond أنّ علاقة طيبة كانت تربط عمر الثاني بالذميين[1948]، كما احتفظ لنا جيفوند بالمراسلات التي تمت بين عمر وليو الثالث[1949].

وفي ابن عبد الحكم أن ملك الروم (بيزنطة، و هو ليو الثالثLeo III الإيساوري الذي عرف عنه إجادته للعربية الى جانب الرومية اي اليونانية)لما بلغه أنّ عمر سُقيَ سُمّا أرسل إليه رأس الأساقفة وأطبَّهم ليعالجه[1950]، وقيل: إن ليو الثالث Leo III لما أتاه خبر موت عمر بكى بكاءا مرا وقال لحاشيته: مات والله ملك عادل ليس لعدله مثيل[1951]. و قد وافانا المسعودي بالتفصيل فروى خبر وفد كان عمر أرسله الى ليو الثالث و كيف أخبر ليو الوفد متأثرا ـ و قد وضع تاجه عند رأسه و نزل عن سريره ـ بنبأ وفاة عمر، فبكوا فعزّاهم بقوله: لقد بلغني من بره و فضله و صدقه ما لو كان أحد بعد عيسى يحيي الموتى لظننت أنه يحيي الموتى.. و لم أعجب لهذا الراهب الذي ترك الدنيا و عبد ربه على رأس صومعة و لكني عجبت من هذا الذي صارت الدنيا تحت قدميه فزهد فيها حتى صار مثل الراهب[1952].

وفلهاوزن يُنصف عمر بن عبد العزيز ويثني عليه ويدافع عنه في أكثر من موضع في كتابه، فيؤكد مرة أنه كان في كل ما يأتيه يخشى الحساب والجزاء كما كان يخشى أن يتعدى حدود الله[1953]، وأنه كان معنيا بإقامة ميزان العدل أكثر من عنايته بزيادة قوة الدولة[1954]، كما وصفه بأنه لم يهتم بخلاص نفسه بل بالصالح العام Salus Publicaوإدارة الدولة بطريقة صالحة[1955].

[1947] ماري بن سليمان، أخبارفطاركة كرسي المشرق، روما 1899، ص65.

[1948] عز الدين جسوس، سابق، ص48، وGhevond هو Leminent Ghevond مؤرخ الفتوحاتت العربية لأرمينية في كتابه:

Histoire des Guerres et des Conquetes des Arabes en Armenie, Paris 1856.

[1949] Ghevond's Text of the Correspondence between Umar II and Leo III, by Arthur Jeffery, in The Harvard Theological Review, Vol.37, No.4, Oct. 1944, PP 269-332.

[1950] سيرة عمر لابن عبد الحكم ص102.

[1951] خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، ص151.

[1952] المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين (ت 346 هـ)، مروج الذهب و معادن الجوهر، صيدا ـ بيروت، 2005، 153/3، و رواها ابن عساكر في تاريخ دمشق، 262-261/45.

[1953] S. 167.

[1954] S. 168.

[1955] S. 190.

المؤرخة إ.ل. بتشر تؤكد أنّ عمر بن عبد العزيز افتتح أعماله بسجن والي مصر الظالم وإماتته في السجن أشنع ميتة وذلك في سنة 99 هـ= 717م، وتعيينه بدلا منه أيوب بن شرحبيل، وأنّ سير الاضطهاد قد وقف مدة خلافة عمر بن عبد العزيز التي كانت سنتين فقط[1956].

أما الأمور التي تنسب إلى عمر بن عبد العزيز منالتضييق على أهل الذمة الذي قد يصل ـ في رأي بعض الدارسين ـ إلى درجة اضطهادهم وحرمانهم من بعض حقوقهم الأساسية، فتتلخص في مسألة الغيار (الزي واللباس) وما يتبعها من أمور كمنعهم من حمل السلاح وركوب الخيل... إلخ وفي الأمر بهدم كنائسهم، وفي طردهم من الوظائف الحكومية، وأخيرا وهو الأسوء في تخييرهم بين الإسلام وبين الخروج من البلاد.

3.8.4.4 عمر الثاني ومسألة اللباس

روى أبو يوسف أنَّ عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامل له: أما بعد فلا تدعن صليبا ظاهرا إلا كُسِر ومحق، ولا يركبنّ يهودي ولا نصراني على سرج، وليركب على إكاف[1957]، ولا تركبن إمرأة من نسائهم على رحالة وليكن ركوبها على إكاف، وتقدم في ذلك تقدما بليغا، وامنع مَن قبلك فلا يلبس نصراني قباء ولا ثوب خز ولا عَصْب. وقد ذكر لي أنّ كثيرا ممن قبلك من النصارى قد راجعوا لبس العمائم وتركوا المناطق على أوساطهم واتخذوا الجمام والوفر وتركوا التقصيص ... فانظر كل شيء نهيت عنه فانههم عنه من فعله والسلام[1958]. وفي ابن عبد الحكم: وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: أن لا يمشين نصراني إلاّ مفروق الناصية، ولا يلبس قباء، ولا يمشي إلا بزنار من جلود، ولا يلبس طيلسانا ولا سراويل ذات خدمة ولا نعلا لها عَذَبة، ولا يوجدن في بيته سلاح إلا انتهب[1959].

أما هل كان إلزام الذميين بلباس مخصوص اضطهادا لهم وتضييقا عليهم، فإن ترتون يرى أنّ الغرض من ذلك سهولة التمييز بين النصارى والعرب،وهذا ما أكده ابن عبد الحكم وأبو يوسف وهما اثنان من أقدم الكتّاب اللذين قُدِر لأعمالهم أن تصل إلينا[1960]. وهذا يعني أنّ المسلم –من جهة مقابلة- كان محظورا عليه أن يلبس لباس غير المسلمين، ولكن السؤال الذي يثور هنا: ولِمَ كان ضروريا أن يقع التمييز بين المسلمين وغير المسلمين في الهيئة الظاهرة؟ الظاهر –استقراءا لوقائع كثيرة- أنّ ذلك كان محاذرة من اندساس الذميين بين المسلمين لاستطلاع أسرارهم والدلالة على عوراتهم، فالحروب كانت سجالا لم تنته مع بيزنطة كما مع

[1956] Butcher, Vol.1, p. 400.

[1957] أي برذعة.

[1958] الخراج، ص126-128.

[1959] ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص140.

[1960] Tritton, P.115.

جهات أخرى، والنشاط الإستخباراتي أمر واقع لا متوقع فقط، ولعل الإشارة إلى انتهاب السلاح من حوزة من يُضبط عنده تشهد لتفسير كهذا، خاصة إذا أخذنا في اعتبارنا الوقائع المتعددة التي تشهد بحرص عمر على توخي العدل والرحمة والانصاف في معاملة الذميين.

كتب خالد محمد خالد يقول: إننا في ضوء موقفه العام الذي رأيناه، لا نرى لموقفه الطارئ هذا تفسيرا إلا أن يكون قد دعاه إليه سلوك بعض أولئك الذين عملوا كطابور خامس للامبراطورية الرومانية التي كانت تشن باسم الصليب حروبا عدوانية على دولة الاسلام. يزكي ذلك في رأينا تلك الرسالة التي حملت أوامره بشأن النصارى، فقد ركزت اهتمامها على مصادرة ما يوجد في دورهم من سلاح، ما يومئ إلى وجود المؤامرة كانوا يهمون بها، على أنه في موقفه من هؤلاء لم يأمر باتخاذ أي إجراء عنيف. كل الذي أمر به أن يميَزوا بلباسهم الخاص، وحتى هذا الاجراء يشير إلى الريبة التي داخلت نفسه تجاههم، فأراد أن يميزهم حتى يكون هذا التمييز سبيلا إلى كشفهم[1961].

فيما بعد سيوثق التاريخ أكثر من حالة اصطف فيها بعض نصارى دولة الإسلام إلى جانب أعدائها من النصارى العادين أيام الصليبيات والحملة الفرنسية والاحتلال الانجليزي لمصر، وها هو السير توماس آرنولد يكتب: ويمكن أن نُرجع كثيرا من اضطهادات المسيحيين في البلاد الاسلامية إما إلى الشك في ولائهم الذي كانت تثيره دسائس المسيحيين الغرباء وأعداء الإسلام وتدخلهم في شؤؤونهم...[1962].

أما هنري لاووست Henri Laoust فكان أشد وضوحاً وصراحة حين كتب: كانت هذه الأقليات تمثل خطراً حقيقياً على الإسلام، إذ كان موقفهم منه دائماً موقفاً معادياً، وكان تعاطفهم الأكبر يتزايد نحو أعداء أهل السنة. وكان لكل هزيمة يمنى بها المسلمون وقع الفرح الظاهر عند أهل الكتاب. ولقد وجد فيهم الروافض والفرنجة والتتار تواطؤا ساعدهم في معاركهم[1963].

3.8.4.5 أَمْرُعمر الثاني بهدم الكنائس

ينقل السير توماس ارنولد عن Gottheil في مقالته--Dhimmis & Moslems in Egypt - نفيه لوجود شاهد من الشواهد التي تعزو إلى عمر بن عبد العزيز الأمر بهدم كل الكنائس التي استحدثت، و يغتنم آرنولد

[1961] خالد، خالد محمد، الدولة في الإسلام، القاهرة، 1982،ص151.

[1962] توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص95.

[1963] لاووست، هنري، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والإجتماع، القاهرة 1976، ج181/2، ويحسن الرجوع إلى بحث عز الدين حسّوس : سياسة عمر بن عبد العزيز الخارجية وموقفه من أهل الذمة، الإجتهاد، صيف 1416 هـ، العدد 28، ص40 -47 لتقف على مدى الإشتباه ه والإختلاف الذي يكتنف مسألة اللباس هذه.

هذه الفرصة ليشير إلى أن مجرد مثل هذا العزو ليوضح كيف أن تحريم بناء كنائس جديدة قلما كان يوضع موضع التنفيذ[1964].

أما ترتون فذهب إلى مدى أبعد حين شكك لا في صدور أمر عن الخليفة في هدم الكنائس المحدثة، بل حتى في صدور أمر بالمنع من بناء كنائس جديدة بقوله: إنّ هذا القول تكتنفه الشكوك، إذ لم يذكره غير مؤرخ واحد، في حين سكت المؤرخون النصارى فلم يذكروا شيئا بهذا الخصوص، ما يعني أن أمرا كهذا لم يصدر عن الخليفة. وإذا تجاوزنا هذه الإشارة اليتيمة، فحتى سنة 150 أو 170هـ فما من اقتراح بمنع بناء كنائس جديدة[1965].

كما أنّ المستشرق الروسي فاسيلي بارتولد Vasily Bartold (1869-1930) نفى أن يكون عمر الثاني قد أصدر أمرا يحظر على النصارى إنشاء كنائس جديدة أو إصلاح القديمة[1966]، ولعل فيما أسلفنا من ذكر تجويز عمر بن عبد العزيز لوصية النصراني ووقفه على الكنيسة بما يشير من طرف خفيّ إلى استبعاد نهيه عن تجديد الكنائس القديمة.

3.8.4.6 مسألة طرد الذميين و حرمانهم من الوظائف الحكومية

روى ابن عبد الحكم: وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله: أما بعدُ فإنّ المشركين نجس حين جعلهم الله جند الشيطان وجعلهم (الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً) فأولئك لعمري من تجب عليهم باجتهادهم لعنة الله ولعنة اللاعنين. إنّ المسلمين كانوا فيما مضى إذا قدموا بلدة فيها أهل الشرك يستعينون بهم لعلمهم بالجباية والكتابة والتدبير، فكانت لهم في ذلك مدة، فقد قضاها الله بأمير المؤمنين، فلا أعلم كاتباً ولا عاملاً في شيء من عملك على غير دين الإسلام إلا عزلته واستبدلت مكانه رجلاً مسلماً، فإن مَحْق أعمالهم مَحْق أديانهم ...انتهى[1967].

وبعد أن ذكر ساويرس ابن المقفع حبس عمر لأسامة بن زيد التنوخي قال: وكان هذا عمر بن عبد العزيز يصنع خيراً عظيماً أمام الناس ويفعل السوء أمام الله، وأمر أن لا يكون على أواسي البيعة والأساقفة خراج، وبدا أن يجعل البيع بغير خراج والأساقفة، وأبطل الجبايات، وعمَّر المدن التي خربت، وكان النصارى في أمن وهدو، والبيع. ثم من بعد ذلك بدا أن يفعل السوء، وكتب كتاباً إلى مصر مملو غماً وهو فيه مكتوب: عمر

[1964] الدعوة إلى الإسلام، ص 84.

[1965] Tritton P. 50.

[1966] بارتولد، فاسيلي، تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمه عن التركية حمزة طاهر، الترجمة التركية عن الأصل الروسي، القاهرة 1966، ص71.

[1967] سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم، ص140.

يأمر ويقول من أراد أن يقيم في حاله (عمله) وبلاده فليكن على دين محمد مثلي، ومن لا يريد فليخرج من أعمالي، فسلمو له النصارى ما بيدهم من التصرفات، وتوكلوا على الله وسلموا خدمتهم للمسلمين وصاروا عبرة لكثير. ودخلت (تسلطت) اليد على النصارى من الولاة والمتصرفين والمسلمين في كل مكان كبيرهم وصغيرهم غنيهم وفقيرهم. وأمر وقال أن تُأخذ الجزية من سائر الناس الذين لا يسلمون ولم تجرِ عادتهم بالقيام بها. فلم يمهله الله لكن أهلكه بسرعة، ولم يمكنه بالملك لأنه يشبه الدجال[1968].

وليس بين أيدينا ما يحملنا على التشكيك في صدور مثل هذا الأمر عن ابن عبد العزيز، فالكندي يروي بسنده عن ابن لهيعة قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى أيوب بن شُرحبيل (وهوعامله على مصر) بفريضة للجند فقال: ألصِق ذلك بأهل البيوتات الصالحة، فإنما الناس معادن.. إلى أن يقول: ونُزعت مواريث القبط عن الكُوَر واستُعمِلَ المسلمون عليهم[1969].والمراد بمواريث القبط الأعمال والوظائف الحكومية التي كانوا يتوارثونها في بلاد مصر، ومن المعلوم أنَّ خطة نزع الذميين من وظائفهم واستبدال المسلمين بهم فد بدأت في خلافة عبد الملك بن مروان ومفهوم أن لاتكون أُنجزت على التمام في جيل واحد، بل بمقدار ما يسمح به توفُّر المسلمين الأكفاء المؤهلين لشغل مثل هذه الوظائف. والظاهر أنّ عمر الثاني أدرك أنَّ الوقت قد حان لإتمام هذه المهمة بشغل المسلمين وحدهم لكل المتاح من تلك الوظائف، لكن في المقابل من الثابت أيضا أنّ الأمر لم ينته عند هذا الوضع الجديد، بل بمجرد موت عمر الثاني عاد الأمر إلى سيرته الأولى، ففي خلافة هشام بن عبد الملك، رأينا الذميين يعودون إلى شغل الوظائف الحكومية، وتوالى الأمر على هذا إلى عهد العباسيين حيث استفحل وازداد بشكل طاغ.

3.8.4.7 عمر بن عبد العزيز وإكراه الذميين على الإسلام

والأرجح أنّ المؤرخ البيزنطي ثيوفانس المعترف Theophanes the Confessor (في القرنين 8 و9 م) هو أول من افترى هذه الأكذوبة، ولم يسبق إليها، فقد ذكر في تاريخه في أحداث سنة 6210 من تاريخ الخليقة، الموافق لعام 717 للميلاد أنَّ عمر بن عبد العزيز حظر في ذاك العام تعاطي النبيذ في المدن، وشرع في إرغام النصارى على اعتناق الإسلام، فأما أولئك الذين استجابوا له فوضع عنهم الجزية، وأما أولئك الذين أبوا فقد كان مصيرهم الموت، وتمخض ذلك عن العديد من الشهداء. كما أنه رفض قبول شهادة المسيحي على العربي المسلم (Saracen)[1970].

[1968] تاريخ مصر من خلال مخطوطة البطاركة، لساويرس ابن المقفع، 2/ 161 – 164.

[1969] الكندي، المصري، أبو عمر محمد بن يوسف، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص69.

[1970] The Chronicle of Theophanes confessor, Oxford 1997,P.550.

إنَّ أحداً من المؤرخين المسلمين ممن سبقوا ثيوفانس أو ممن لحقوه لم يذكر هذه الأزعومة المفتراة، كما أنَّ مشاهير مؤرخي النصارى لم يفعلوا. فهذا ساويرس ابن المقفع لم يذكر شيئاً بهذا الخصوص وغاية ما ذكره أنّ عمرا اشترط الإسلام فيمن يريد أن يتولى وظيفة حكومية،كما لم يذكرها أبو الفرج الملطي الشهير بابن العبري، وقد رأينا مارى بن سليمان يترحم على عمر بن عبد العزيز، و لم نقع على كلمة واحدة لأحد من المعاصرين يردد فيها فرية ثيوفانس: السيدة بتشر Butcher ويعقوب نخلة روفيلة وأسد رستم وانطونيوس الأنطوني وغيرهم.

ثم إنَّ البرهان على زيف هذه الفرية منطوٍ فيها، فلو كان صدر عن عمر مثل هذا الأمر لسَّجل لنا التاريخ عصراً بحياله من الإضطهاد والاستشهاد، ولحفظ لنا أسماء المئات إن لم يكن الألوف من النصارى ممن قضوا في سبيل اعتصامهم بدينهم وضَنِّهم به، لكن شيئاً من هذا لم يكن، وما كلمة : "العديد من الشهداء" إلا للتعتيم والتعمية، على أنها مكشوفة باطلة. و لم يفلح حبيب زيَّات[1971] في مقالته (شهداء النصرانية في الإسلام) في ذكر اسم واحد لشهيد نصراني قُتل في عهد عمر بن عبد العزيز، وأقرّ بشحّ الأخبار الدائرة على شهداء النصرانية في الإسلام: وقد تتبعنا كل السنكارات[1972] المخطوطة التي عثرنا عليها، فلم نهتد إلى شئ فيها من أنباء شهداء النصرانية في الإسلام خلاخبرين فقط مختصرين جداً[1973]. وقد علّق فلهاوزن على ما ذكره ثيوفانس بالقول: لقد اختلط الحق بالباطل في هذا الكلام، أما الحق فهو أنّ عمر الثاني كان مسلما متحمسا، وأنّ النصارى شعروا بهذا، ولكنه لم يرغم النصارى على اعتناق الإسلام تحت طائلة التهديد بالقتل، ولو كان فعل هذا لكان قد تعدى على الحق المكفول لهم. وما كان لعمر أن يفعل لأنه كان مسلما صالحا ملتزما حدود الشرع فيما يتعلق بمعاملة النصارى بشكل صارم. ثم ساق فلهاوزن جملة من الوقائع التي أعرب فيها عمر عن تسامح وإنصاف للنصارى[1974].

3.8.4.8 خلاصة بشأن موقف عمر الثاني من أهل الذمة

وهكذا فعمر بن عبد العزيز بالنظر إلى التزامه بما كان يراه أحكاما شرعية –وقد كان هو نفسه أحد العلماء والفقهاء المعتبرين- كان حريصا الحرص كله على عدم مجاوزة حدود الشرع، ومن هنا يصعب جدا اتهامه بالظلم والتعدي، وحسبنا التفكير بما رواه أبو عبيد في أمواله من وقوف عمر عند حد الاتباع في مسألة من

[1971] باحث ومؤرخ نصراني سوري عُرف بالتنقيب في أغوار التراث العربي والإسلامي (1871 – 1954) من مؤلفاته : الروم الملكيون في الاسلام، والديارات النصرانية في الاسلام.

[1972] جمع سِنكار، وهو كتاب يُقرأ في الجماعات وكله أو جله معرّب عن الرومية.

[1973] زيات، حبيب، شهداء النصرانية في الاسلام، مجلة المشرق، السنة 36 تشرين الأول وكانون الأول، العدد 10 و11 و12، ص461.

[1974] Wellhausen, S. 187-189.

أشد المسائل إثارة لاستنكار المسلم واستهجانه وهي زواج المجوسي من ابنته وأمه حين كتب إليه الحسن: إنما أنت متبع و لست بمبتدع، ولكنه بالقياس إلى بعض أسلافه وتسامحهم مع أهل الذمة في أمور كثيرة يبدو متشددا شيئا ما، ولعل بعض الإجراءات التي سنها وجرى عليها كانت فاتحة أو أساسا سيعود إليه غير واحد من الحكام من بعده في شرعنة تشددهم إزاء الذميين[1975].

3.9 إستخلاص ختامي بشأن وضع أهل الذمة في العصر الأموي

بعد هذا الإستعراض يمكن الخلوص إلى أنّ وضع الذميين –وقد ركز البحث على النصارى بصفة خاصة كونهم يشكلون جسم أهل الذمة في دولة الخلافة- بشكل عام كان كما لاحظ عدد كبير من الدارسينممتازا بصفة وسطية، يرتفع أحيانا وينحدر أحيانا أخرى لكنه لم ينحدر إلى الدرجة التي يصبحون معها مهددين في وجودهم أو حريتهم الدينية، وقد تمثل معظم ما تعرضوا له من مضايقات، في النواحي المالية، مع أنّالضرائب التي فرضت عليهم ظلت في الجملة أقل وأرحم مما كان مفروضا عليهم من قبل سواء من قبل بيزنطة أم من قبل فارس[1976].

صحيح أنّ الضرائب في العهد الأموي لم تكن ثابتة على الدوام، بل كانت تتعرض لزيادات بين الحين والآخر، كما أنه من الصحيح أنّ بعض الولاة كانو يشتطون في استيداء الضرائب ويجنحون إلى عنف غير مبرر، الأمر الذي أدى ـ كما رأينا ـ في بعض الحالات الى اندلاع الثورة تعبيرا عن السخط والحنق.

في مقالة له عن الأقباط في الدولة الإسلامية، وصف جرجي زيدان الدور الأول الذي خضعوا فيه للحكومة الراشدية من سنة 18-41هـ بأنه عصر تخلصهم من اضطهاد الروم. أما الدور الثاني وتمثله الدولة الاموية والعباسية إلى دخول مصر في حوزة بني طولون(من سنة 257هـ إلى 410هـ) فيصفه بأنه أشقى أدوارهم[1977]. ولا ريب أنّ هذا الوصف سيبدو لغير واحد من الدارسين متناقضا مع ما ألف من وصف مغاير تماما للحقبتين الأموية والعباسية، وخاصة الأموية، لكن هذا التناقض مرشح للتفهم، إذا لاحظنا ما تفيده الوقائع المتعددة من أنّ حال الذميين في بلاد الشام اختلف كثيرا عن حالهم في مصر، فقد رأينا تجاوز الولاة واشتطاطهم خلافا لرغبة الخلفاء وأحيانا لأوامرهم وبعيدا عن رقابتهم –كما حدث في مدة هشام بن عبد الملك، ومن قبله في خلافة عمر بن عبد العزيز خصوصا موقفه من الجراح في خراسان- فزيدان يتكلم لا عن

[1975] قارن بما انتهى إليه ترتون، Tritton, P. 231.

[1976] حول هذه النقطة انظر: الريس، محمد ضياء الدين، الخراج، ص160-164.

[1977] زيدان جرجي، الأقباط في الدولة الإسلامية، مجلة الهلال، السنة 19، 29 سوال 1328 هـ، العدد 2 ص95.

عموم الذميين بل عن خصوص أقباط مصر، وهكذا اختلفت أحوال أهل الذمة لا من حقبة إلى أخرى، بل في الحقبة الواحدة من بلد إلى آخر، وقد لاحظ زيدان نفسه هذه المسألة فكتب: ولما انتقلت الخلافة الإسلامية إلى بني العباس ارتفع الضغط عن أهل الذمة والمواليوتحسنت أحوال الرعايا على الإجمال، ولكن الأقباط قلما تحسنت حالهم لبعدهم عن كرسي الخلافة (بغداد) ولمطامع الولاة وأغراضهم[1978].

بيدأن مقارنة أحوال الذميين في عصر الرسول وما أُعطوه من عهود وما أبرم معهم من عقود بما آل إليه أمرهم في العصر الأموي وما تلاه تؤكد أن الزاوية قد انفرجت غير مرة بين ما ضمنته الشريعة ـ بأسسها وروحها ـ لهم من حقوق وبين ما نالوه بالفعل منها، فكأيِّن من مرة صاروا فيها ضحايا لأهواء السلطان ومزاجه المتقلب الخارج عن حد الشرع كثيرا أو قليلا.

وقد حرص البحث على تتبع الوقائع التاريخية بأكبر قدر ممكن من الحيدة بقصد تسهيل عملية بناء صورة مركبة تقترب من الحقيقة، الأمر الذي لم يألفه –من أسف- المسلم المعاصر الذي اعتاد على ترديد مقررات لم تكن دائما علمية ولا دقيقة بخصوص أحوال أهل الذمة في الحاضرة الإسلامية عبر التاريخ.

4 أهل الذمة في العصر العباسي و ما وازاه و ما تلاه إلى مطلع السيادة العثمانية (132-923 هـ = 749-1517)

4.1 تحقيب العصر العباسي

جرت عادة المؤرخين على تقسيم العصر العباسي إلى العصر العباسي الأول، والذي امتد لقرن كامل من 132-223هـ، والثاني 223-656هـ، حيث انتهت الخلافة العباسية بسقوط بغداد في يد المغول بقيادة هولاكو وقتل آخر خلفاء العباسيين (749-847 م) في بغداد المستعصم بالله، أي إنها غطت زهاء أربعمئة سنة (749-1258 م).

والعصر الأول ـ الذي يبدأ بالسفاح وينتهي بالواثق ـ هو عصر القوة والإزدهار، إنه العصر الذهبي حيث كان الخلفاء هم أصحاب القوة والسيطرة، أما الثاني والذي يبدأ بالمتوكل وينتهي بالمستعصم بالله، فهو دون ذلك، ففي الفترة من 223 - 590هـ سيطرت عناصر غير عربية، فالأتراك سيطروا في الفترة بين (232 – 334هـ= 847 – 945 م)، وفي الفترة بين (334 – 447 هـ) سيطر البويهيون الذين سمحوا بنشر الدعوة الفاطمية في أراضي الخلافة. وهكذا ضمَّ الفاطميون في مصر إلى سلطانهم بلاد الشامالتي سقطت في قبضتهم سنة (358هـ - 969م)، إلى أن قضى عليهم صلاح الدين الأيوبي في مصر 1171م و أعاد الخلافة

[1978] نفسه، ص98.

العباسية. وفي الفترة بين 447-590هـ سيطر السلاجقة التركمان على الخلافة ووقفوا في وجه التوسع الفاطمي، وتعرضت الخلافة إلى الحملات الصليبية التي أرهقت دولة السلاجقة فحمل الأتابكة –وهم إمتداد للسلاجقة- والأيوبيون ثم المماليك لواء قتال الصليبيين، حتى انتهى أمر الخلافة في بغداد بالاجتياح المغولي سنة 656هـ، لكنّ الخلافة، وبالأحرى الخلفاء العباسيين انتقلوا إلى مصر بعد ذلك وكان سلطان مصر المملوكي يستمد شرعيته بمباركتهم، وتمتد هذه الحقبة حتى بروز السيادة العثمانية، وذلك من سنة 659-923هـ وتبدأ بالمستنصر بالله وتنتهي بالمتوكل على الله، أما بغداد وشرق الدولة الإسلامية كله فبعد أن خلا من بني العباس شغله المغول الذين أقاموا دولة الإيليخاناتفي إيران والعراق من سنة 656هـ واستمرت إلى سنة 922هـ، وهو تاريخ بداية إستيلاء الأتراك العثمانيين على شرق الدولة الإسلامية أيام السلطان سليم الأول ياووز، فالمغول في إيران والعراق، والأيوبيون ثم المماليك البحرية في مصر والشام والحجاز[1979].

ونحن نعلم أنّ بني أمية كان لهم تواجد في شبه الجزيرة الأيبيرية[1980] من زمن الوليد بن عبد الملك سنة 91هـ، فلما غربت شمس الدولة الأموية في المشرق عادت لتبرز في الأندلس مع عبد الرحمن الداخل سنة 138هـ= 755م، وبعد أفول دولة بني أمية تداولت الأندلس ممالك متفرقة عرفت بملوك الطوائف، إلى أن وحّدها المرابطون ثم الموحّدون قبل أن تعود فتنقسم إلى ملوك طوائف كرّة أخرى لتزول نهائيا بسقوط مملكة غرناطة في سنة 897هـ=1492م على يد فرديناند و إيزابيلا.

في فترة سيطرة الأتراك برز بنو طولون –من الجنود الأتراك في جيش العباسيين- حيث تولى أحمد بن طولون سنة 868م حكم مصر من قبل الخليفة العباسي في بغداد، لكنه لم يلبث أن أبرز استقلالية ملحوظة نجح بها في ضمّ الشام وفلسطين،ثم عقبه إبنه خمارويه، الذي انتزع إعترافا باستقلال حكمه في مصر والشام، ثم أخذت الدولة تتهاوى في عهد إبنه هارون بسبب الصراع مع القرامطة، وهكذا أعيدت مصر سنة 905م إلى سلطة العباسيين. أما الإخشيديون -وهم من سلالة تركية مستعربة– فقد حكموا مصر والشام بين 935-969م ليرثهم الفاطميون، ومن أبرزهم كافور الإخشيد الذي يعرفه العامة والخاصة بفضل شعر المتنبي فيه مدحا وذما[1981].

وعليه فسيتناول البحث بالكلام جوانب من أحوال أهل الذمة في هذه الدول والحقب كلها.

[1979] انظر مؤنس، حسين، تاريخ موجز للفكر العربي، القاهرة 1996، ص326.

[1980] سماها المسلمون لما فتحوها جزيرة الأندلس، و تتكون من إسبانيا و البرتغال و أندورا و منطقة جبل طارق، و تشكل اسبانيا منها زهاء 85 في المئة و البرتغال زهاء 15 في المئة.

[1981] راجع تاريخ الإسلام السياسي لحسن ابراهيم حسن، والدولة العباسية ليوسف العش، و الدولة الأموية له، وغيرها من الكتب حول التاريخ الإسلامي.

4.2 تقويم استباقي

ولنقل منذ البداية: إنّ أوضاع الذميين في هذه الأعصار ستتراوح بين مد وجزر- على نحو ما قلنا عن أحوالهم في دولة بني أمية - ، لكنها في الجملة ستكون أقرب إلى الراحة والإعتدال، وتختلف آراء الدارسين في تقويمها استنادا إلى مقارنتها بأوضاعهم في العصر الأموي السابق، فمنهم مَن ذهب إلى أنها كانت أكثر إزدهارا، كون العباسيين كانوا أكثر إعتدالا من الأمويين[1982]، في حين يرى آخرون أنّ وضعهم زاد في عهد العباسيين تدهورا وتفاقما[1983]. ول ديورانت يسجل: وكان الأمويون يعاملونهم باللين بوجه عام، والعباسيون يعاملونهم بالين تارة وبالقسوة تارة أخرى[1984]. ولسنا ندري مدى نجاح مثل هذه التعميمات خاصة إذا أخذنا في اعتبارنا الفارق الزمني الكبير بين مدى العصر الأموي (40-132هـ) وبين مدى الأمصار العباسية وما وازاها (132-923هـ). نعم إنّ معظم الدراسين يتوقف بالعصر العباسي عند شغور بغداد من بني العباس بسقوطها تحت ضربات هولاكو سنة 656هـ، وحتى مع هذا التقدير، فإنّ الفارق يبقى كبيرا.

إقترح بعضهم أنّ موقف العباسيين المتشدد حيال أهل الذمة من النصارى قد يكون بسبب ما كان من مؤازرة النصارى لبني أمية وحسن علاقتهم بهم، فقد شارك نصارى تغلب وكلب وتنوخ في القتال إلى جانب الأمويين في معاركهم ضد معارضيهم ومن ذلك على سبيل المثال قتالهم إلى جانب مروان بن الحكم في مرج راهط سنة 64هـ ضد الضحاك بن قيس الذي كان يدعو لابن الزبير سرّا، لكن اقتراحا كهذا يمكن اختبار نجاعته بمقارنة أحوال نصارى مصر والعراق من جهة بأحوال نصارى الشام من الجهة المقابلة، فما لم يثبت الفرق لصالح الأولين لن يتسنى قبول اقتراح من هذا النوع.

4.3 الوظائف الرسمية: ولاة و وزراء و كتّاب

فيما يتعلق بالمناصب الرفيعة والوظائف الحكومية سنصادف حالات مثيرة حقا وغير مسبوقة، بحيث يبدو أنّ الأبواب كلها كانت مفتوحة أمام الذميين. كتب متز - متحدثا عن العصر العباسي - : ومن الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام[1985]. ورغم أنّ الفقهاء اشترطوا شروطا خاصة في بعض الوظائف الحكومية – وزارة التفويض تحديدا-[1986] إلاّ أنّ ذلك لم يأخذ سبيله إلى التطبيق العملي دائما، كما لاحظ قرم الذي يضيف:

[1982] انظر مثلا: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي 2\4\419.
[1983] مثلا: جورج قرم في تعدد الأديان وأنظمة الحكم ص236.
[1984] ديورانت، قصة الحضارة، ج13\131.
[1985] متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري 1\105.
[1986] و وزير التفويض يستقل بالقيام بشتى شؤون الدولة و يمضيها على رأيه و يشترط في متوليها الكفاءة مع كل شروط الإمامة إلا النسب بخلاف وزير النتفيذ ذي الصلاحيات المحدودةرالذي يقتصر دوره على تأدية ما يراه الإمام

ويتعذر عمليا أن نجد عهدا خلت فيه إدارة الحاضرة الإسلامية من الذميين. وجدول الوظائف التي كان يشغلها غير المسلمين واسع للغاية أصلا، خلافا لما كانت عليه الحال في الحاضرة المسيحية بالنسبة إلى اليهود الذين سدّت في وجوههم جميع الوظائف خلا الجباية. ولئن بدا بالنسبة إلى أقباط مصر وكأن شغل وظائف في الإدارة المالية هو قدرهم المقدور منذ الأزل، فلا يندر بالمقابل أن نجد ذميين قد شغلوا وظائف ولاة للأقاليم – أي ذوي سلطة تفويضية من حيث المبدأ- ووزراء وكاتمي سر، ومدراء في الإدارة الزراعية، وقادة جيوش، إلخ[1987]. وهاهو ديورانت يكتب: وكانت طوائف الموظفين الرسميين في البلاد الإسلامية تضم مئات من المسيحيين وقد بلغ عدد الذين رُقُّوا منهم إلى المناصب العليا في الدولة من الكثرة درجة أثارت شكوى المسلمين في بعض العهود[1988]. ومما لوحظ أنّ أحوال الذميين بلغت أوجها في العصر العباسي الأول منذ البداية وإلى نهاية عصر المعتصم، الذي كان في خدمته أخوان نصرانيان: سلمويه وإبراهيم، يقول آرنولد: ويظهر أن سلمويه كان يشغل منصبا قريب الشبه من منصب الوزير في العصر الحديث، وكانت الوثائق الملكية لا تتخذ صفة التنفيذ إلا بعد توقيعه عليها، على حين عهد إلى أخيه إبراهيم بحفظ خاتم الخليفة، كما عهد إليه بخزانة بيوت الأموال في البلاد، وكان المنتظر من طبيعة هذه الأموال وتصريفها أن يوكل أمر الإشراف عليها إلى رجل من المسلمين، وقد بلغ من ميل الخليفة الشديد إلى إبراهيم أنه عاده في مرضه الأخير وغمره الحزن عند وفاته، وأنه أمر في يوم تشييع جنازته بإحضار جثمانه إلى القصر حيث أقيمت له الطقوس المسيحية في خشوع مهيب[1989]. وتعليقا على زيارة المعتصم لكاتبه (سكرتيره أو كاتم سره) النصراني في داره لما مرض قال جورج حجار: وهذا حدث لم يجرِ لمثله ذكر في الأخبار[1990]، و ممن ذكر هذه الحادثة ابن العبري و زاد أنه لما عاده بكى عنده[1991].

وأبوجعفر المنصور عيّن رجلا يهوديا إسمه موسى أحد اثنين يحصّلان الخراج[1992].

وفي تاريخ ابن البطريق أنّ نصرانيا مصريا يدعى بُكاماً من أهل بوره وكان كثير المال، دخل على المأمون فخطب منه عمالة بوره فقال له المأمون: أسلم فتكون مولاي، فقام بُكام لأمير المؤمنين عشرة آلاف مولى

الى الرعية و إلى الإمام ما هو من جهة الرعية و لذا كانت شروطها قليلة حتى انه لم يشترط فيها الحرية و لا العلم. انظر: كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، ص 30 و 34-35 .

[1987] جورج قرم، ص254.

[1988] قصة الحضارة، 13\132.

[1989] توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام ص81، ومصدره هو ابن أبي أصيبعة.

[1990] جورج قرم، ص254 هامش.

[1991] تاريخ مختصر الدول لابي الفرج ابن العبري، بتحقيق الأب انطون صالحاني اليسوعي، بيروت 1994، ص 243.

[1992] Tritton, P.22.

مسلم فلا يكون له مولى واحد نصراني، فضحك منه المأمون وولاه أمانة بوره وما حولها، فبنى ببوره كنائس كثيرة حسانا، وكان على باب داره مسجد الجامع، فقال لأهل بوره من المسلمين: أنا أبني لكم مسجدا جامعا غير هذا واهدموا هذا المسجد من على باب داري، فقالوا له المسلمين (هكذا ملحونة): ابني مسجدا غير هذا ونحن نصلي في هذا المسجد، فإذا فرغت من بنيان ذلك المسجد صلينا فيه وهدمنا هذا المسجد، فبنى مسجدا كبيرا حسنا فلما فرغ منه قال لهم: أفوا لي بما وعدتموني واهدموا المسجد الذي على باب داري، فقالوا له: لا يجوز لنا في ديننا أن نهدم مسجد قد صلينا فيه وأذنّا وجمّعنا هذا لا يجوز في ديننا. فبقي المسجد على حاله فصارفي بوره مسجدان يجمع فيهما. وكان المسلمين يصلون جمعة في هذا وجمعة في ذاك، وكان بكام إذا كان يوم الجمعة لبس السواد وتقلّد بالسيف والمنطَقة وركب بردون وبين يديه أصحابه، فإذا بلغ المسجد وقف ودخل خليفته وكان مسلما يصلي بالناس ويخطب باسم الخليفة ويخرج إليه. ولم تزل النصارى يلبسون السواد ويركبون الخيل في أيام المتوكل[1993].

و في ابن النديم: الفضل بن مروان بن ماسَرْجِس النصراني ..و خدم المأمون و المعتصم و وزر له، و خدم من بعدهما من الخلفاء[1994]

وفي أخبار فطاركة كرسي المشرق ما يفيد أنّ نصرانيا شغل منصب الوالي لمدينة الأنبار: وظهر من نعم الله على النصارى بحسن رأي المعتضد فيهم ما شكروه وحمدوه عليه، فإنّ جماعة من المسلمين كتبوا سعاية في عبد الله بن سليمان إلى المعتضد وأغروا به وحكوا ميله إلى النصارى، واتصل الخبر بعبد الله، فجزع ودخل على المعتضد فدفع إليه الرقعة فتغير واعتذر، وقال: ما وليت نصرانيا سوى عمر بن يوسف للأنبار، والجهابذة يهود ومجوس[1995]، واعتهدت إليهم لثقتهم لا ميلا إليهم لكن لثقتي بهم، فقال المعتضد: إذا وجدت نصرانيا يصلح لك فاستخدمه فهو آمنُ من اليهود، لأنّ اليهود يتوقعون عود المُلك إليهم، و آمن من المسلم لأنه بموافقته لك في الدين يروم الإحتيال على منزلتك وموضعك، وآمن من المجوس لأن المملكة كانت فيهم، ووصّاه بالإحسان إليهم وخرج مسرورا[1996].

[1993] تاريخ سعيد ابن البطريق، بيروت 1909، 2\58-59. و أوردنا النص ملحونا في مواضع كما هو.
[1994] فهرست ابن النديم، تحقيق أيمن فؤاد سيد، لندن 2009، 393/1-394.
[1995] الجهبذ لفظة فارسية الأصل، وهو من عمال الديوان، ويظهر أن ديوان الجهبذة كان شعبة من بيت المال، ومهمته تدقيق حسابات بيت المال، وتدقيق نوعية موارده. انظر: النظم الإسلامية لعبد العزيز الدوري، ص 174،وكتاب الخراج وصناعة الكتابة لقدامة بن جعفر (ت328هـ)، بغداد، ص62. وبالمناسبة فقدامة كان جده نصرانيا وأسلم على يد المكتفي بالله، كما في الفهرست لابن النديم، 1\402-403.
[1996] أخبار فطاركة كرسي المشرق لمارى بن سليمان، ص84.

وفي عهد الخلفة المقتدر (282-320هـ) لما وزر أبو الحسن بن الفرات الوزارة الثالثة قال له علي بن عيسى –وكان وزيرا أيضا-: ما اتقيت الله في تقليدك ديوان جيش المسلمين رجلا نصرانيا، وجعلت أنصار الدين وحماة البيضة يقبّلون يده ويمتثلون أمره، يقول ابن الفرات فقلت له: ما هذا شيء ابتدأته ولا ابتدعته وقد كان الناصر لدين الله قلّد الجيش إسرائيلَ النصراني كاتبه، وقلد المعتضد بالله ملك بن الوليد النصراني كاتب بدرذلك. فقال علي بن عيسى: ما فعلا صوابا، فقلت: حسبي الأسوة بهما، وإن أخطآ على زعمك ...إلخ الحكاية[1997]. ففي هذا النص أنّ ثلاثة من الخلفاء قلدوا هذا المنصب الرفيع الخطير لرجال من النصارى.

كما أنّ الموفق، وكانت له سلطة تامة في عهد أخيه المعتمد (256- 279 هـ)، والمعتمد ابن المتوكل وأبو المعتضد أسند مهمة تنظيم الجيش إلى نصراني يُدعى إسرائيل[1998]. ويبدو أن أبا الحسن ابن الفرات المذكور آنفا كانت تجمعه بالنصارى علاقة وثيقة، ففي تحفة الأمراء: وحدث ابو القسم بن الزنجي قال: رسم أبو الحسن علي محمد بن الفرات في وزارته الثانية أن يُدعى أبو الحسن موسى بن خلف، وأبو علي محمد بن علي بن مقلة، وأبو الطيب محمد بن أحمد الكلوذاني، وأبو عبد الله محمد بن صالح، وأبو عبد الله والدي، وأبو بشر عبد الله بن الفرخان النصراني، وأبو الحسين سعيد بن ابراهيم التستري النصراني، وأبو منصور عبد الله بن جبير النصراني، وأبو عمر وسعيد بن الفرخان النصراني، في كل يوم إلى طعامه[1999]. فمن بين تسعة اختصوا به أربعة نصارى.

وفي كتاب مارى بن سليمان أنَّ أبا موسى بن مصعب كان والياً على الموصل، وأبو نوح الأنباري (وهو نصراني) كاتبه، فأحسن إلى النصارى، واختص بمحبة طيماتاوس وردَّ إليه جباية خراج كرسيه[2000]، وأبو موسى بن مصعب هذا هو موسى بن مصعب بن الربيع الخثعمي، أصله من أهل الموصل، وقد ولاه المهدي إمرة مصر – بعد عزل ابراهيم بن صالح عنها سنة سبع وستين ومئة – على الصلاة والخراج. وأما أبو نوح الأنباري كاتبه النصراني الذي أحبه طيموثاوس الأول Temothy I و تحدث عنه باحترام في رسائله الدورية Encyclical Letters – وسيأتي الحديث عن طيموثاوس ـ فقد كان أحد المجادلين ضد الإسلام والقرآن، وقد وضع كتاباً في تفنيد القرآن، كما وردت تسميته عند المستشرق وليام رايت W.Wright (تفنيد

[1997] الصابئ الكاتب، أبو الحسن الهلال بن المحسن بن إبراهيم (ت448هـ)، كتاب تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، بيروت 1904، ص95.
[1998] توماس آرنولد، ص 82.
[1999] تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، لهلال بن محسن الصابيء، ص240.
[2000] أخبار فطاركة كرسي المشرق، ص71.

القرآن) Refutation of Thl Koran ، وسوف نرى أنّ هذه سمة من سمات العصر العباسي: شيوع المساجلات الدينية بين المسلمين والنصارى[2001].

وفي سنة 365 تولى قيادة الجيش تحت إمرة عضد الدولة بن بويه – حاكم العراق وجنوبي فارس (ت 372هـ) - نصراني يُدعى أبا العلاء عبيد الله بن فضل[2002]، بل إنّ أكبر وزراء عضد الدولة – أي رئيس الوزراء بتعبيرنا اليوم – كان نصرانياً، وهو نصر بن هارون، قال ابن الأثير: وانفرد نصر بن هارون بوزارة عضد الدولة، كما قال: وأذن (اي العضد) لوزيره نصر بن هارون وكان نصرانياً في عمارة البيع والأديرة وإطلاق الأموال لفقرائهم[2003].

أماالمتوكلفرغم الإجراءات المتشددة بل المتعسفة التي اجترحها في حق أهل الذمة فإنه لما أمر باحتفار نهر صيَّر النفقة عليه إلى نصراني هو دُليل بن يعقوب كاتب بغا[2004].

واتخذ المكتفي كاتباً نصرانيا يُدعى الحسين بن عمر النصراني، وهو الذي أخذ له البيعة على من في عسكره ودفع العطاء لهم بعد موت المعتضد[2005].

وفي عهد المقتدر يحدثنا عريب بن سعد القرطبي في صلته أنّ ابن الفرات في وزارته الثانية غلب هو وابنه المحسن على أم المقتدر بالله – وهي سيدة نصرانية اسمها شغب – وملكا أمرها وكان الذي سفر لهما في ذلك مفلح الخادم الأسود، وكان الأمر كله إليه وإلى كاتبه النصراني المعروف ببشر بن عبد الله بن بشر، وكان مجبوباً[2006].كما حدثنا عريب عن نصراني آخر ظفر بالوزارة في زمن المقتدر وهو أبو الجمال الحسين بن القاسم بن عبيد الله بن سليمان بن وهب، وأنه كان يسعى وحده في طلب الوزارة، وكان يتقرب إلى النصارى الكتّاب بأن يقول لهم: إنّ أهلي منكم وأجدادي من كباركم، وإنّ صليبا سقط من يد عبيد الله بن سليمان جده في أيام المعتضد، فلما رآه قال: هذا شيء تتبرك به عجائزنا فتجعلنه في ثيابنا من حيث لا نعلم، تقربا إليهم (أي

[2001] Wright ,William, A Short History of Syriac Literature, London 1894, P.191
ورايت (1830 – 1889 م) كان أول مستشرق غربي اهتم بالآداب السريانية، فقد دبج مقالة للموسوعة البريطانية سنة 1887 عن الأدب السرياني نشرت بعد ذلك مجردةً في شكل كتاب مع بعض الإضافات له ولمستشرقين آخرين هما دوفال ونيستله Duval and Nestle، و هذا الكتاب هو هذا الذي اقتبسناه هنا.

[2002] Tritton,P.186.

[2003] ابن الأثير الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت 630)، الكامل في التاريخ، بيروت 1987، 386/7 – 387 و388.

[2004] تاريخ الطبري، 212/9 في آخر سنة 245 هـ.

[2005] الطبري، 88/10 أحداث سنة 289 هـ.

[2006] صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، ملحق بتاريخ الطبري، طبعة أبي الفضل إبراهيم وزملائه 98/11 في أحداث سنة 311.

إلى النصارى الكتّاب) بهذا وشبهه، وإنه قلد الوزارة في سنة 319[2007]. والخليفة المطيع لله لما بويع بالخلافة في سنة 334 قام ابن شيرزاد بتدبير الأمر، واستكتب على خاص أمره أبا الحسن طازاذ بن عيسى النصراني، واستحجب أبا العباس بن خاقان[2008]. كما نجد نصرانيا آخر اسمه أبو العلاء عيسى بن أيزونا، يعمل كاتبا للمهلبي ـ وزير الخليفة المطيع ـ اصطنعه و استكتبه على خاصه، و أطلعه على أموال و ذخائر دفنها،[2009]. كذلك استكتب عماد الدولة ابو الحسن علي بن بويه ـ مؤسس الدولة البويهية ـ رجلا نصرانيا من اهل الري، يعرف بأبي سعد إسرائيل بن موسى، يقول مسكويه: ثم قتله بعد مدة بسبب سنفرد له خبرا، و استكتب مكانه أبا العباس أحمد بن محمد القمي المعروف بالخياط[2010].

كان النصارى يوفدون أحياناً كسفراء لا سيما إلى الدول النصرانية، و منهم على سبيل المثال البطريرك ديونيسيوس Dionysius الذي ذهب إلى مصر في سنة 216هـ ولدى وصوله أرسل من طرف الخليفة المأمون إلى جماعة من المتمردين ليردهم إلى حظيرة الطاعة[2011].

ويحدثنا ابن الأثير عن يهودي اسمه إبن علان ضمِن خراج البصرة[2012]، فضمن إبنُ علان هذا أعمال الوكلاء التي لخاص الخليفة بستة آلاف كرغلة، ومئة ألف دينار، فصحَّ منها ألفا كر وثلاثون ألف دينار، فانكسر الباقي، فظهر عجز الوزير ابن دارست الذي ضمَّن اليهودي فعُزل[2013]، وذكر ابن الأثير أنَّ أمر ابن علان اليهودي هذا ـ ضامن البصرة ـ قد عظم إلى حد أنّ زوجته توفيت فمشى خلف جنازتها كل من في البصرة إلا القاضي، وكان له (لابن علان) نعمة عظيمة وأموال كثيرة، فأخذ السلطان منه مئة ألف دينار، وذكر أنّ اليهودي كان ملتجئاً إلى نظام المُلك، لكن السلطان أمر بتغريق اليهودي فغرق، فانقطع نظام الملك عن الركوب ثلاثة أيام وأغلق بابه[2014].

[2007] نفسه 11\141 أحداث سنة 319.

[2008] تكملة تاريخ الطبري لمحمد بن عبد الملك الهمذاني، ملحق بتاريخ الطبري، طبعة أبي الفضل ابراهيم و زملائه، 355/11.

[2009] نفسه، 398/11.

[2010] مسكويه، ابو علي أحمد بن محمد (ت 421 هـ)، تجارب الأمم و تعاقب الهمم، تحقيق سيد كسروي حسن، بيروت 2003، 170/5. و قد سماه الهمذاني ابا سعيد النصراني الرازي. تكملة تاريخ الطبري، 293/11، أحداث سنة 323 هـ.

[2011] Tritton, P.35.

[2012] ونظام الضمان أو التقبيل يُقصد به أن يدفع أحدهم للدولة مبلغاً من المال لقاء أن تطلق يده في الجباية، ولم يشع هذا النظام كثيراً في العراق كما شاع في مصر، وله مساوئ معروفة، وقد حذَّرَ أبو يوسف القاضي هارون الرشيد منه، انظر: النظم الإسلامية للدوري، ص145-146.

[2013] الكامل لابن الأثير، 8/ 358.

[2014] نفسه، 421 – 422.

4.4 الطب و العلوم: الذميون حضور وإسهام

وإذا انتقلنا من المناصب الإدارية والمالية الرسمية لنلقي نظرة على حضور أهل الذمة في ميادين الطب والهندسة والترجمة والفكر بعامة، فسنجد أنّ مدى هذا الحضور أوسع من ذاك.

لقد عُرف آل بختيشوع – وهم نصارى سريان– ببراعتهم في الطب وبصلتهم الوثيقة بالخلفاء العباسيين وأولهم هو جورجيوس بن جبرائيل بن بختيشوع، كان طبيب ثاني خلفاء بني العباس أبي جعفر المنصور، كما ترجم له كتباً كثيرة من كتب اليونانيين إلى اللسان العربي، وحظى عند المنصور جداً ونال منه مالاً طائلاً. ومما يذكره إبن أبي أصيبعة أنه في أول خدمته للمنصور و قدأنزله معه في قصره، لاحظ المنصور تغيّر لونه وعلم أنه بسبب منعهم إياه من الشراب، فأمر المنصور بإحضار أجود الخمور إليه، ولما علم المنصور أن لجورجيوس زوجة عجوزاً ضعيفة لا تقدر على زيارته في موضعه حيث هو، أرسل إليه بثلاث جوارٍ روميات حسان مع ثلاثة آلاف دينار، إلاّأنّه ردهنّ، فسأله المنصور لمَ ردهن؟ فأجابه : لأننا معشر النصارى لا نتزوج بأكثر من إمرأة واحدة، فحسُن موقعه من الخليفة وأمر في وقته أن يدخل جورجيوس إلى حظاياه وحرمه ويخدمهن.

وفي سنة 152هـ مرض جورجيوس مرضاً صعباً، فأمر به الخليفة فحمل على سرير إلى دار العامة وخرج إليه الخليفة بنفسه ماشياً وسأله عن خبره، فبكى جورجيوس بكاءاً شديداً وقال له: إن رأى أمير المؤمنين أطال الله بقاءه أن ياذن لي في المصير إلى بلدي لأنظر إلى أهلي وولدي، وإن متُ قبرتُ مع آبائي، فقال الخليفة: يا جورجيوس اتّق الله وأسلم وأنا أضمن لك الجنة، قال: أنا على دين آبائي أموت، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون، إما في الجنة أو في جهنم، فضحك الخليفة من قوله وأمر أن يخرج جورجيوس إلى بلده وأن يُدفع إليه عشرة آلاف دينار[2015].

ومنهم بختيشوع ابن جورجيوس وقد جعله هارون الرشيد رئيس أطبائه ومقدمهم بعد أن اختبره إختباراً عجيباً، أحضروا له قارورة فيها بول دابة على أنه بول جارية الرشيد، فقال: هذا بول دابة. وجبرائيل ابن بختيشوع بن جورجيوس اختاره أبوه ليطبّب جعفر بن يحيى البرمكي فعالجه حتى برأ في ثلاثة أيام، فأحبه مثل نفسه وكان لا يصبر عنه ساعة، ومعه يأكل ويشرب، واتفق مرة أن حظية الرشيد تمطت ورفعت يدها فبقيت منبسطة لا يمكنها ردها، ولم ينفع معها شئ مما وصفه الأطباء، فنصح جعفر بن يحيى بطبيبه فأُحضر واستأذن الرشيد في علاجها على طريقته، على أن يمهله ولا يعجل عليه بالسخط، فأمر الرشيد بالجارية

[2015] عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص183-185، وبختيشوع تعني في السريانية عبد المسيح فالبخت عبد، ويشوع عيسى عليه السلام، نفسه ص186.

فخرجت وحين رآها جبرائيل عدا إليها ونكس رأسه ومسك ذيلها كأنه يريد كشفها، فانزعجت ومن شدة الحياء استرسلت أعضاؤها وبسطت يدها إلى أسفل ومسكت ذيلها، فأمر له الرشيد بخمسمئة ألف درهم وجعله رئيسا على جميع الأطباء، وبلغ من منزلته عنده أن قال لأصحابه:كل من كانت له إليّ حاجة فليخاطب بها جبرائيل لأني أفعل كل ما يسألني فيه ويطلبه مني. ومنذ يوم خدم الرشيد إلى أن انقضت خمسعشرة سنة لم يمرض الرشيد، فحظى عنده. وظلّ طبيبه إلى أن توفى الرشيد، وذلك ثلاث وعشرون سنة. كما عمل جبرائيل طبيباً للأمين، فلما مات الأمين أمر المأمون بحبس جبرائيل لإنه ذهب إلى الأمين، ثم أذن في فكاكه على أن يجلس في بيته ولا يخدم، فاتفق أن اعتلّ المأمون علة عجز أطباؤه عن إبرائه منها، فأحضر جبرائيل فغير تدبيره كله، فبرأ في ثلاثة أيام فأمر له بألف ألف درهم وأن تردّ عليه أملاكه وضياعه وسائر ما صودر منه، وأكرمه فوق ما أكرمه أبوه. وقد أسهب ابن أبي اصيبعة في سوق حكايات يُستدل بها على براعة جبرائيل في صناعة الطب ونفوذ نظره فيها[2016].ومنهم بختيشوع بن جبرائيل بن بختيشوع الذي بلغ من رفعة القدر والمنزلة وكثرة المال مالم يبلغه أحد من سائر أطباء عصره، وقد عظمت منزلته عند المتوكل وكان يضاهي المتوكل في اللباس والفرس، وقد نقل حنين بن اسحاق لبختيشوع كتبا كثيرة من كتب جالينوس إلى السريانية والعربية. لما استخلف المستعين استخدم بختيشوع وأحسنإليه جداً، ولما رُدّ الأمر إلى المهتدي، وهو ابن عبد الله محمد بن الواثق، أحسن إليه كذلك وقرَّبه ورد إليه كل ما أخذ من أملاكه وأمواله[2017].

ومنهم جبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع عمل والده للمقتدر مدة مديدة ثم توفي وترك ابنه جبرائيل الذي درس الطب وأمعن فيه وعمل أولاً لعضد الدولة البويهي في شيراز، ولما زار الشام وصله كتاب من العزيز الفاطمي يستدعيه فلم يلبه وعاد إلى بغداد وخدم عميد الدولة ثم خدم ممهد الدولة في ميافارقين وظل هناك حتى وافته المنية[2018].

و منهم أبو سعيد عبيد الله بن جبرائيل بن عبد الله بن بختيشوع وهو آخر مشاهير آل بختيشوع الذين ذكرهم ابن أبي أصيبعة على التوالي في سلك واحد ثم ذكر منهم يوحنا بن بختيشوع[2019]، وبختيشوع بن يوحنا[2020]، وعبيد الله بن جبرائيل[2021].

[2016] ابن أبي أصيبعة، ص187-190.
[2017] نفسه، ص201-202.
[2018] نفسه، ص 209 -213.
[2019] نفسه، ص276 و282.
[2020] نفسه، ص 277.
[2021] نفسه، ص214.

ومن الأطباء النصارى أبو الحسن عيسى بن حكم مسيح الدمشقي، صاحب الكناش الكبير الذي ينسب اليه، والرسالة الكافية التي قدمها للرشيد[2022]. ومن الأطباء النصارى التي اتصلت خدمتهم بالخلفاء العباسيين يزيد بن زيد بن يوحنا بن أبي خالد، وكان يقال له أيضاً يزيد بور، خدم المأمون بصناعة الطب كما خدم ابراهيم ابن المهدي[2023]. ومنهم سابور بن سهل الذي كان ملازماً لبيمارستان جنديسابور، وتقدم عند المتوكل، وكذلك عند من تولى بعده من الخلفاء، وهوابن سهل الكوسج، وكان عالماً في الطب أيضاً إلا أنه دوّن إبنه في العلم [2024]، وموسى بن إسرائيل الكوفي وقد طبّب ابراهيم بن المهدي[2025]، وفرات بن شحاتا وهو طبيب يهودي خدم عيسى بن موسى[2026]، ومنهم سلمويه بن بنان طبيب المعتصم ومرَّ ذكره[2027]، وجبرائيل الكحّال الذي كان كحّال المأمون ويذكر المأمون أنه ما رأى أبداً على عين أخف من يده[2028]، وأبو زكريا يوحنا بن ماسويه، طبيب ماهر، حظي عند الخلفاء من بني العباس، قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة مما وجد بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم وجعله أميناً على الترجمة، وخدم الرشيد والأمين والمأمون والمعتصم والواثق – وكان مشغوفاً به – وبقي على ذلك إلى أيام المتوكل، وكان الخلفاء لا يتناولون شيئاً إلا بحضرته، وتوفي في خلافة المتوكل سنة 243هـ[2029]، وميخائيل بن ماسويه وهو أخو يوحنا بن ماسويه وهو متطبب المأمون، وكان المأمون معجباً به ومقدماً له على جبرائيل بن بختيشوع لا يشرب الأدوية إلا مما تولى تركيبه وإصلاحه، وكان جميع المتطببين (الأطباء) بمدينة السلام يبجلونه تبجيلاً لم يكونوا يظهرونه لغيره[2030].

ومنهم حنين بن اسحاق،إتصل بالمأمون عن طريق طبيبه جبرائيل بن بختيشوع،إشتهر بالترجمة لكنه كان إلى جانبها طبيباً ماهراً إمتاز بمعالجة أمراض العين وأحصى له ابن أبي أصيبعة أزيد من مئة كتاب في مختلف فروع الطب، فضلا عما له من مؤلفات في الفلسفة والعربية والنحو وفقه اللغة وفي اللاهوت والعلوم الطبيعية[2031]، وإبنه اسحاق بن حنين، وكان من أشهر أطباء عصره كما كان مترجماً ضليعاً وعالماً في الرياضيات نال مكانة رفيعة عند الخلفاء الثلاثة: المتوكل والمعتمد والمعتضد[2032]. و منهم عيسى بن علي

[2022] نفسه، ص 177- 178.
[2023] ابن أبي اصيبعة، ص 226.
[2024] نفسه، ص 228 -230.
[2025] نفسه، ص230.
[2026] نفسه، ص230.
[2027] نفسه، ص234 -240.
[2028] نفسه، ص 241-242.
[2029] ابن أبي اصيبعة، ص 246 – 255.
[2030] ابن أبي اصيبعة، ص 255- 257.
[2031] ابن أبي أصيبعة، ص257 -274، وجورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص 159 – 162.
[2032] ابن أبي أصيبعة، ص 274 -275.

طبيب ومشتغل بالفلسفة، من أجَلّ تلاميذ حنينبن اسحاق، خدم المعتمد وهو أحمد بن المتوكل[2033]. و منهم الساهر، واسمه يوسف ويُعرف بيوسف القس، عارف بضاعة الطب، قال ابن أبي اصيبعة: وكان متميزاً في أيام المكتفي. ولسنا ندري هل اتصل به أو لم يتصل، فعبارة ابن أبي اصيبعة ليست واضحة في هذا المعنى[2034]. و منهم الحلاجي ويعرف بيحيى بن أبي حكيم، كان من أطباء المعتضد وألف له كتاباً بعنوان: كتاب تدبير الأبدان النحيفة التي قد علتها الصفراء[2035]. وأبو الحسين ابن كشكرايا طبيب متقن، خدم الأمير سيف الدولة بن حمدان، ولما بنى عضد الدولة بن بويه البيمارستان المنسوب اليه ببغداد استخدمه فيه وازداد حاله[2036].ونظيف القس الرومي وكان خبيراً باللغات، ينقل من اليونانية إلى العربية، فاضلاً في صناعة الطب، استخدمه عضد الدولة في البيمارستان الذي أنشأه ببغداد[2037].وسعيد بن هبة الله طبيب متميز في صناعته، كما اشتهر في العلوم الحكمية، كان في أيام المقتدي بأمر الله وخدمه بصناعة الطب، وخدم أيضاً ولده المستظهر بالله[2038].ومنهم زاهد العلماء، وهو أبو سعيد منصور بن عيسى، نصراني نسطوري، وأخوه مطران نصيبين في زمنه. خدم زاهد العلماء بصناعة الطب نصير الدولة بن مروان، وكان نصير الدولة يحترمه ويعتمد عليه في صناعته ويُحسن عليه، وزاهد العلماء هو الذي بنى بيمارستان ميافارقين[2039].

وابن جزلة وهو يحيى بن عيسى بن علي بن جزلة، كان في أيام المقتدي بأمر الله، وقد جعل بإسمه كثيراً من الكتب التي صنّفها، وكان من المشهورين في علم الطب وهو تلميذ أبي الحسن سعيد بن هبة الله.وقد أسلمَ ابن جزلة وألف رسالة في الرد على النصارى وكتب بها إلى إليا القس[2040]. ومعتمد الملك أبو الفرج يحيى بن صاعد بن التلميذ، كان متعيناً للعلوم الحكيمة، متقناً للصناعة الطبية، متحلياً بالأدب بالغاً فيه أعلى الرتب[2041]، ذكرتهُ لأذكر به حفيده أبا الحسن هبة الله بن صاعد المعروف بابن التلميذ، وفي ابي الحسن هبة الله قال القفطي: طبيب وقته وفاضل زمانه وعالم أوانه، خدم الخلفاء من بني العباس وتقدم في خدمتهم وارتفعت مكانته لديهم... وكان هبة الله هذا في العلم والعمل من الطب بقراط عصره وجالينوس زمانه، ختم به هذا العلم ولم يكن في الماضي من بلغ مداه في الطب.... شيخ النصارى وقسيسهم ورأسهم ورئيسهم ... وكان أبو الحسن بن التلميذ يحضر عند المقتفي كل أسبوع مرة، فيجلسه لكبر سنه ـ أي لكبر سن ابن التلميذ- وكانت

[2033] نفسه، ص 277.
[2034] نفسه، ص 278.
[2035] نفسه، ص278.
[2036] نفسه، ص321-322 ، وفي مواضع أخر منه إنه كان يُعرف بتلميذ سنان.
[2037] نفسه، ص322.
[2038] نفسه، ص343-344.
[2039] نفسه، ص341.
[2040] نفسه، ص343.
[2041] ابن أبي أصيبعة، ص371.

دار القوارير في بغداد مجراة في إقطاعه فحلها الوزير يحيى بن هبيرة في ولايته، فحضر أبو الحسن بن التلميذ يوماً عند الخليفة على عادته، فلما أراد الإنصراف عجز عن القيام لضعف الكبر، فقال له المقتفي: كبرت يا حكيم، قال: نعم كبرت وتكسرت قواريري، وهذا مثل يتماجن به أهل بغداد لمن عجز وبطل، ففطن الخليفة وقال: رجل عُمّر في خدمتنا، ما تماجن قط بحضرتنا، ولهذا التماجن سر، ثم فكّر ساعة وسأل عن دار القوارير، فقيل له قد حلَّها الوزير ابن هبيرة عنه وأخذها منه، فأنكر المقتفي ذلك إنكاراً شديداً وردها إليه وزاده إقطاعاً آخر، وتوفي هبة الله في صفر سنة ستين وخمسمائة وقد قارب المئة وذهنه بحاله[2042].

ومنهم أبو نصر سعيد بن أبي الخير بن عيسى بن المسيحي وهو من تلاميذ ابن التلميذ الحفيد، عمل طبيباً للخليفة الناصر لدين الله، أحمد بن الحسن المستضئ (ت 553 هـ)، إفتتح ابن أبي أصيبعة ترجمته بذكر قصة طويلة في علاجه للخليفة من حصوة كبيرة بالكلية وكيف أمر الخليفة بعد شفائه بأن يدخل ابن التلميذ دار ضرب النقود ويحمل من الذهب مهما قدر أن يحمله وكيف أهدته أم الخليفة وأولاده ووزيره الشئ الكثير وأنه بقى طبيب الخليفة حتى وفاة الخليفة[2043].

ومنهم أبو صاعد بن هبة الله بن المؤمل، طبيب فاضل وله معرفة تامة بالمنطق والفلسفة وأنواع الحكمة، وخدم بالدار العزيزة الناصرية الإمامية وتقرب قرباً كثيراً، وكسب بخدمته وصحبته الأموال، وكانت له الحرية الوافرة والجاه العظيم[2044].وأبو سهل الجرجاني عيسى بن يحيى، قيل: هو معلم الشيخ الرئيس ابن سينا، صناعته الطب، وكان بخراسان وكان متقدماً عند سلطانها ومات وله من العمر أربعون سنة[2045].

وبليطيان وكان طبيباً مشهوراً بمصر، بطريرك الإسكندرية، نصرانياً عالماً بشريعة النصارى الملكية، وإثر نجاحه في معالجة مرض صعب ألمّ بجارية للرشيد كان يحبها حباً جماً، وهب هارون الرشيد له مالاً كثيرا وكتب له منشوراً في كل كنيسة في يد اليعقوبية مما أخذوها وتغلبوا عليها أن ترد إليه فرجع بليطيان إلى مصر واسترد من اليعقوبية كنائس كثيرة، و توفي سنة 186 هـ[2046].

[2042] أبو الحسن القنطي، جمال الدين علي بن يوسف ت 646 هـ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة 1326هـ، ص222-224، وقد ذكرت جده لأن الأب جورج قنواتي خلط بينهما فأتى في ترجمة الجد أبي الفرج بكلام للقفطي في الحفيد أبي الحسن، أنظر: المسيحية والحضارة العربية، لقنواتي، ص181.

[2043] ابن أبي أصيبعة، ص404 -405.

[2044] ابن أبي أصيبعة، ص406.

[2045] نفسه، ص436.

[2046] نفسه، ص540.

4.5 في ميادين الآداب و الترجمة

أما إسهام أهل الذمة وخاصة النصارى في الحركة الأدبية فيمكن الرجوع إلى كتاب الأب لويس شيخو اليسوعي[2047] للوقوف على أسماء جملة طائلة منهم فقد ذكر وترجم لأربعة وأربعين منهم، على أنهم في الجملة دون شعراء النصارى في الدولة الأموية، فليس منهم مثلا من يسامي الأخطل أو حتى يدانيه .

على أنّ من أعظم وأشهر إسهامات النصارى العرب، إسهاماتهم المقدورة المشكورة في ميدان ترجمة الفلسفة والعلوم، وتنبغي الإشارة إلى أنّ الكتب التي قاموا بنقلها إنما كانت من التراث اليونانيّ، ذلك أنّ هناك كتبا أخرى جرت ترجمتها من اللسان الفارسي والهندي والنبطي، ولكن بحكم معرفة النصارى العرب باليونانية (الرومية) اقتصروا على الكتب ذات الأصول اليونانية، ولقد لفت أحمد أمين – وغيره – إلىأنهم وجهوا عنايتهم – من جهة أخرى – إلى العلم والفلسفة اليونانية، دون الأدب اليوناني الذي لاتكاد تعثر منه على كتاب واحد ترجم إلى العربية مع وفرة ما لليونان والرومان من كتب أدبية، ذلك أن الفلسفة والعلوم عالمية، أما الأدب فقومي[2048].

كما تجدر الإشارة إلى أنّ معظم من اشتغل بالطب من نصارى العرب كان مشتغلاً بالفلسفة أيضاً،وانعكس هذا على أطباء المسلمين، فالفلسفة لم تكن منفصلة عن الطب[2049].

وقد نُقلت كتب في التنجيم بدءاً من أيام أبي جعفر المنصور كالتي ترجمها المنجّم الفارسي نوبخت – وقد أسلم على يد المنصور – وإبنه أبو سهل ابن نوبخت، وتوالى آل نوبخت في خدمة العباسيين وترجموا لهم كتباً في الكواكب وأحكامها. وممن خدم المنصور في النجوم إبراهيم الفزاري المنجم وابنه محمد، وعلي بن عيسى الإسطرلابي المنجّم. هذا و قد وانجرّ الإهتمام من النجوم إلى الهيئة (الفلك)، فكتب المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعيات، ومن جملة ماترجم للرشيد والمأمون إقليدس والمجسطي.كما أن ترجمة العلوم الطبية قد بدأت في عهد المنصور، وفي رأس قائمة أوائل المترجمين للطبيات رئيس أطباء جنديسابور جورجيوس بن بختيشوع السرياني، وكان يعرف إلى جانب السريانية الفارسية واليونانية والعربية. وهكذا كان المنصور أول من عنى بنقل الكتب القديمة، واقتصر منها على النجوم والهندسة والطب، وفي أيامه ترجم ابن المقفع كتاب كليلة ودمنة. أما الفلسفة والمنطق وسائر

[2047] لويس شيخو، شعراء النصرانية بعد الإسلام، القسم الثالث: شعراء الدولة العباسية، بيروت 1926.

[2048] أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة 1997م، 298/1 -299.

[2049] قارن بأحمد أمين، فجر الإسلام، ص162.

العلوم العقلية فترجمت في أيام المأمون، وإن كان ابن النديم ذكر أنّ ابن المقفع نقل من الفارسية إلى العربية كتباً في المنطق والطب كان الفرس نقلوها عن اليونانية[2050].

وفي زمن الرشيد وجد في أثناء حروبه في أنقرة وعمورية وغيرها من بلاد الروم كتباً كثيرة حملها إلى بغداد وأمر طبيبه يوحنا بن ماسويه بترجمتها، وهي كتب في الطب اليوناني، كما نقل في أيامه كتاب إقليدس النقلة الأولى على يد الحجاج بن مطر وتسمى الهارونية تمييزاً لها من النقلة المأمونية، كما نقل في أيام الرشيد المجسطي ـ كما تقدم ذكره ـ. ولم يقدم المسلمون على ترجمة كتب الفلسفة إلا في زمن المأمون،فعلى إثر رؤيا رأنفيها أرسطو ـكما يُحكى ـأرسل الى ملك الروم يستأذنه في إنفاذ ما يختار من كتب العلوم القديمة، فوافق على ذلك فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابنه البطريق وسلماً صاحب بيت الحكمة، وغيرهم، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنُقلَ (أي بترجمته). وكان المأمون ينفق على الترجمة بسخاء، حتى أنه كان يعطي وزن ما يُترجم له ذهباً، فتقاطر إلى بغداد المترجمون من أنحاء العراق وفارس والشام، وفيهم النساطرة واليعاقبة والصابئة والمجوس والروم والبراهمة يترجمون من اليونانية والفارسية والسريانية والسنسكريتية والنبطية واللاتينية وغيرها. وكثر في بغداد الوراقون وباعة الكتب. وتواصلت نهضة الترجمة بعد المأمون إلى عدة من خلفائه، حتى نُقلت أهم كتب القدماء إلى العربية[2051].

أما أشهر وأنبه نقلة العلم في العصر العباسي فقد لخصهم جرجي زيدان تلخيصاً جيداً، وأكثرهم من السريان النساطرة، لأنهم أقدر على الترجمة من اليونانية وأكثر اطلاعاً على كتب الفلسفة والعلم اليوناني، وكان في المترجمين جماعة من أهل فارس والهند وغيرهم للنقل من الفارسية و الهندية، وكانتتتوالى الترجمة في أعقاب أكثر المترجمين، فيتولاها الواحد منهم وأولاده من بعده وأحفاده، ومنهم:

1- آل بختيشوع، وأولهم جورجيوس ثم ابنه بختيشوع وجبرائيل بن بختيشوع وبختيشوع ابن جبرائيل وجبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع، قال زيدان: فهؤلاء ستة من آل بختيشوع كلهم من مهرة الأطباء، ولم يعن بالترجمة منهم إلا جورجيوس الأول، لكن أكثرهم ألف كتبا مفيدة في الطب، وبعضهم استخدم التراجمة في نقل بعض كتب الطب إلى السريانية .
2- آل حنين: وأولهم حنين بن اسحاق العبادي شيخ المترجمين، من نصارى الحيرة، قدم بغداد وفيها تلقى الطب على يوحنا بن ماسويه، حضر عليه مجالس، ثم نهره يوحنا مرة، فعزم على تعلم الطب بلغته الأصلية: اليونانية، فتعلم اليونانية في الاسكندرية وعاد بعد سنتين وهو أعلم أهل زمانه بالسريانية

[2050] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي 2/3/151-153.
[2051] نفسه، ص157.

واليونانية والفارسية والعربية، واحتاج إليه أطباء بغداد في نقل كتب جالينوس إلى السريانية والعربية وفي مقدمهم ابن ماسويه نفسه. وترجم حنين لجبرائيل بن بختيشوع كتاباً لجالينوس، وكان المأمون يعطيه زنة ما يترجم ذهباً. كما ترجم حنين لبني شاكر. وسار اسحاق ابن حنين في منهاج أبيه لكنه كان معنياً بترجمة كتب الفلسفة، في حين عني أبوه أكثر بترجمة كتب الطب، وعيَّن المتوكل حنينا رئيساً للتراجمة، فكان يراجع ترجمة إسطفان ابن باسيل وموسى بن خالد وأضرابهما .

3- حبيش الأعسم الدمشقي، وهو ابن أخت حنين بن اسحاق، وتعلم الطب على حنين، وسلك في الترجمة مسلكه.

4- قسطا بن لوقا البعلبكي، من نصارى الشام، طبيب حاذق وفيلسوف وترجم كتبا كثيرة في الطب والفلسفة والجبر والهندسة والمنطق وغيرها.

5- آل ماسرجويه: وأولهم ماسرجويه طبيب البصرة، وهو يهودي سرياني اللغة، وابنه عيسى .

6- آل الكرخي: وأولهم شهدى الكرخي، ثم ابنه وكان ينقل من السرياني إلى العربي.

7- آل ثابت: وأولهم ثابت بن قرة الحراني، من صابئة حرّان، طبيب وفيلسوف ومنجّم يعرف السريانية جيداً، جيد النقل إلى العربية، كان في خدمة المعتضد العباسي وبلغ عنده أجل المراتب. يليه ابنه سنان بن ثابت وكان مقدماً عند القاهر بالله، وكذلك ابنه ثابت بن سنان، ولكنهما لم ينقلا شيئا.

8- الحجاج بن مطر:كان في جملة من ترجم للمأمون، نقل كتاب المجسطي وإقليدس إلى العربية ثم أصلح نقله فيما بعد ثابت ابن قرة الخراني.

9- إبن ناعمة الحمصي، وهو عبد المسيح بن عبد الله الحمصي الناعمي، ومن بيت الناعمة الحمصي زروبا بنمانحوه.

10- إصطفان (إسطفان) بن باسيل، كان يقارب حنين بن اسحاق في جودة الترجمة.

11- موسى بن خالد، ويُعرف بالترجمان، نقل كتباً كثيرة من الستة عشر لجالينوس .

12- سرجيس الرأس عيني، من رأس العين في العراق، نقل كتباً كثيرة وكان حنين يصلح نقله.

13- يوحنا بن بختيشوع، وهو من غير آل بختيشوع المتقدم ذكرهم، وكان ينقل من اليونانية إلى السريانية لا إلى العربية .

14- البطريق، كان في زمن المنصور الذي أمره بنقل أشياء من الكتب القديمة.

15- يحيى بن البطريق، كان في جملة الحسن بن سهل وكان لا يعرف العربية حق معرفتها ولا اليونانية وإنما يعرف اللاتينية .

16- أبو عثمان الدمشقي.

17- أبو بشر متى بن يونس، وإليه انتهت رئاسة المناطقة في عصره.

18- يحيى بن عدي وهو منطيق قرأ على متى بن يونس والفارابي، وكان سريع الخط يكتب في اليوم والليلة مئة ورقة واشتهر أولاد موسى بن شاكر – الذي صحب المأمون، وهم محمد وأحمد والحسن،و كانوا نهاية في علومهم: الفلك والهندسة والرياضيات والطبيعيات ـ اشتهروا بالنقل عن اللغات الأخرى، وكان حنين من جملة من كلفوه بذلك وثابت بن قرة وحبيش، فضلاً عما لهم من مؤلفات كثيرة في الفلك والحيل (الميكانيك) والهندسة .

وممن بذل المال أيضاً في سبيل الترجمة من غير الخلفاء الوزير محمد بن عبد الملك الزيات، وكذلك علي ابن يحيى المعروف بالمنجّم وكان أحد كتاب المأمون، ومحمد بن موسى بن عبد الملك، وابراهيم بن محمد بن موسى الكاتب، وتادرى الأسقف في الكرخ، وعيسى ابن يونس الكاتب الحاسب وغيرهم وغيرهم[2052].وتجدر الإشارة إلى أن حنين بن اسحاق درس على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه حتى صار حجة في العربية، كما تتلمذ يحيى بن عدي على يد الفارابي، ودرس ثابت بن قرة على يد محمد بن موسى[2053].

4.6 المعابد و الحرية الدينية

فيما يتعلق بالحرية الدينية ـ وأبرز مظاهرها بناء المعابد وترميمها وممارسة الشعائر الدينية ـ فحدّث ولا حرج، فهاهو ول ديورانت يكتب: ويحدثنا المؤرخون أنه كان في بلاد الإسلام في عصر المأمون أحد عشر ألف كنيسة، كما كان فيها عدد كبير من هياكل اليهود ومعابد النار. وكان المسيحيون أحراراً في الإحتفال بأعيادهم علناً والحجاج المسيحيون يأتون أفواجاُ آمنين لزيارة الأضرحة المسيحية في فلسطين، وقد وجد

[2052] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 2/3/158-168، وراجع أيضاً فهرست ابن النديم وهو مهم جداً، حيث سرد أسماء النقلة من اللسان اليوناني إلى السرياني والعربي، ومن السرياني إلى العربي، ومن الفارسي إلى العربي، وأيضا من الهندي والنبطي، وأربى بهم على السبعين، 3/144-152، طبعة أيمن فؤاد سيد، والفلاسفة والمترجمون السريان لأفرام عيسى يوسف، ترجمة شمعون كوسا، دمشق 2009، الجميلي، رشيد، حركة الترجمة والنقل في المشرق الإسلامي في القرنين الأول والثاني للهجرة، بنغازي بدون تاريخ، وله ايضاً: حركة الترجمة والنقل في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، بنغازي 1982، أوليري، دي لاسي، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، القاهرة 1962، وله ترجمة ثانية بعنوان: مسلك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة تمام حسان، والدبيان، أحمد بن محمد، حنين بن أسحاق: دراسة تاريخية ولغوية، الرياض 1992 مجلدان، و كار، مريم سلامة، الترجمة في العصر العباسي: مدرسة حنين بن اسحاق وأهميتها في الترجمة، ترجمة: نجيب غزاوي، دمشق 1998، و محمد، ماهر عبد القادر، حنين بن اسحاق: العصر الذهبي للترجمة، بيروت بدون تاريخ، و علي، عصام الدين محمد، بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة من أواخر القرن الأول حتى منتصف القرن الرابع الهجري، الاسكندرية 1986، أمين، أحمد، ضحى الإسلام 1/271-306، وعن ثابت ابن قرة أنظر: الحمد، محمد عبد الحميد، التأثير الارامي في الفكر العربي، دمشق 1999، من ص107 إلى ص226،وراجع أيضاً عن الترجمة والتراجمة: سغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص 378-385، وسعيد الديوه جي، بيت الحكمة 1972، ص 9-27، و ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص 109-117.

[2053] فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، ص71.

الصليبيون جماعات مسيحية كبيرة في الشرق الأدنى في القرن 12 الميلادي ولا تزال فيه جماعات منهم إلى يومنا هذا. وأصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية والذين كانوا يلقون صوراً من الإضطهاد على يد بطارقة القسطنطينية وأورشليم والاسكندرية وأنطاكية، أصبح هؤلاء الآن أحراراً آمنين تحت حكم المسلمين، الذين لم يكونوا يجدون لنقاشهم ومنازعاتهم معنى يفهمونه، ولقد ذهب المسلمون في حماية المسيحيين إلى أبعد من هذا، إذ عيَّن والي أنطاكية في القرن التاسع الميلادي حرساً خاصاً ليمنع الطوائف المسيحية المختلفة من أن يقتل بعضهم بعضاً في الكنائس. وانتشرت أديرة الرهبان وأعمالهم في الزراعة، وفي إصلاح الأراضي البور، وكانوا يتذوقون النبيذ المعصور من عنب الأديرة ويستمتعون في أسفارهم بضيافتها، وبلغت العلاقة بين الدينين في وقت من الأوقات درجة من المودة تتيح للمسيحيين الذين يضعون الصلبان على صدورهم أن يؤموا المساجد ويتحدثوا فيها مع أصدقائهم المسلمين ... وعلى الرغم من خطة التسامح الديني التي كان ينتهجها المسلمون الأولون، أو بسبب هذه الخطة، اعتنق الدين الجديد معظم المسيحيين وجميع الزرادشتيين والوثنيين إلا عدداً قليلاً جداً منهم، وكثيرٌ من اليهود في آسيا ومصر وشمالي أفريقيا[2054].

وقد أقيم في سنة 141هـ مذبح وهيكل الكنيسة الكبرى في نصيبين ... وفي زمن المهدي أو بعده بيسير بُني دير للروم الشرقيين في بغداد[2055]، وقد ذكر آرنولد أن هذه الكنيسة التي بُنيت ببغداد في زمن المهدي إنما بُنيت للنصارى الذين كانوا أسروا خلال الحملات الكثيرة التي وجهت لبلاد الدولة البيزنطية[2056].وفي الكندي أنّ موسى بن عيسى ـ والي الرشيد على مصر ـ أذن للنصارى في بنيان الكنائس التي هدمها علي ابن سليمان[2057]، فبنيت كلها بمشورة الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة وقالا: هو من عمارة البلاد، واحتجا أنّ عامة الكنائس التي بمصر لم تبن إلا في الاسلام في زمن الصحابة والتابعين[2058].

وقد بنى أهل سمالو كنيسة في بغداد في عهد الرشيد، كما أذن لسرجيس Sergius – مطران البصرة النسطوري – ببناء كنيسة في البصرة مع الأخذ بعين الإعتبار أنّ البصرة مدينة أسسها المسلمون في زمن عمر بن الخطاب، وفي بابليون بنيت كنيسة فخمة تضم جثماني النبيَين دانيال وحزقيال... كما شيد البطريرك

[2054] ديورانت، قصة الحضارة، 13/ 132- 133.

[2055] Tritton,P.47

وفي آرنولد إن كنيسة نصيبين هذه أنفق عليها الأسقف النسطوري سايبريان Cyprian ستة وخمسين ألف دينار، الدعوة إلى الإسلام ص85.

[2056] أرنولد، ص86.

[2057] والي الرشيد من قبل وكان هدمها بأمر الرشيد.

[2058] الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص132 ، والمقريزي 763/3.

النسطوري طيماتاوس Timotheus كنيسة في تكريت وديراً في بغداد. وفي مصر بنيت كنيسة أبي سيفين، كما بنيت في جدة كنيسة جديدة في عهد الظاهر سابع الخلفاء الفاطميين في مصر، وشيدت في عهد الخليفة العباسي المستضيء كنائس وأديرة جديدة، وفي سنة 1187م بنيت كنيسة في الفسطاط وقفت على السيدة العذراء الطاهرة[2059].وفي خلافة المأمون تم السماح لإثنين من فراشيهببناء كنيسة على جبل المقطم، لأنّالكنائس الموجودة في القلعة كانت بعيدة جداً، كما قام بعض حجاب المأمون بإعادة بناء كنيسة العذراء بالقنطرة، أما بُكام أحد أغنياء نصارى بوره فقد بنى عدداً من الكنائس الجميلة في بلدته بوره[2060]، وبُكام هذا هو الذي أرسل مالاً كثيراً إلى توما البطريرك الأورشليمي ليستعين به في إصلاح قبة كنيسة القيامة في أورشليم (القدس) لما تداعت، وذلك في عهد المأمون[2061].

ولما طلب وفد من عرب حرّان والرُّها وسمسياط من عبد الله بن طاهر هدم الكنائس التي استحدثت في آخر عشر سنوات، رفض طلبهم واعتَلَّ بأنّ هؤلاء النصارى المساكين لم يستحدثوا عشر ما خرب وهُدّم من كنائسهم[2062].

4.6.1 إزدهار الديارات

في العصر العباسي ازدهرت الأديرة النصرانية، وكانت الأديرة تقام على مساحات شاسعة من الأرض[2063]وربما احتوى الدير الواحد مئة أو أزيد من القلالي (أو القلايات، جمع قلاية)، وحول كل قلاية بستان فيه مختلف الأشجار المثمرة، ومن هنا اعتاد المسلمون التردد على هذه الأديرة نشداناً للإستجمام والترويح عن النفس، كما كانت محطاً لبعض زهاد المسلمين يروون عن الرهبان أقوالهم في الهرب من اللذات والزهد في الدنيا، وكانت كذلك مناخ الخليعين من الشعراء والأدباء يخرجون إليها، ويتشببون بفتيانها وفتياتها، كما أنّ الخمارين استغلوا شهرة الأديار بالشراب، فانشأووا حولها الحانات، وقال ابن فضل الله العمري في مسالك الأبصار: وكانت حول دير العذارى حانات للخمارين وبساتين ومتنزهات... وتقرأ كتاب الديارات للشابشتي ومسالك الأبصار لابن فضل الله العمري فتعجب من كثرة ماقيل من الشعر فيها وفي

[2059] توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص86.

[2060] Tritton,p.48-49.

[2061] رستم، أسد، كنيسة مدينة الله العظمى أنطاكية، 117/2.

[2062] Tritton,P.49.

[2063] قال ابن بطلان في رسالته : وبظاهر أنطاكية دير سمعان، وهو مثل نصف دار الخلافة ببغداد. أنظرمعجم البلدان لياقوت الحموي،بيروت 1977، 517/2: مادة دير سمعان.

سكانها[2064]. و لتعرف مدى كبر و سعة بدع الأديار إقرأ ما كتبه ابن بطلان في رسالته: و بظاهر أنطاكية دير سمعان و هو مثل نصف دار الخلافة ببغداد[2065].

ويخبرنا ياقوت الحموي عن المدى المدهش الذي بلغته بعض الديارات في الغنى والثراء، فيذكر نقلاً عن ابن بطلان أنَّ لدير سمعان – بنواحي دمشق- من الإرتفاع كل سنة عدة قناطير من الذهب والفضة، وقيل: إنَّ دخله في السنة أربعمائة ألف دينار[2066].

وبمناسبة ذكر الديارات فقد أبدى حبيب زيات استغرابه أن لايكون في المصنفات الموضوعة في الديارات شئ لأحد النصارى، ربما باستثناء الكلام على طائفة منها في المجموع الذي كتبه الشيخ المؤتمن سعد الله بن جرجس بن مسعود من أقباط القرن السادس الهجري[2067]، فعناية مؤلفي المسلمين بالتأريخ للديارات النصرانية يكشف عن وجه من أوجه التسامح طريف، ويشير إلى نظر هؤلاء المؤلفين إلى الديارات على أنها من مظاهر الحضارة والعمران في ديار الإسلام. ومن الكتب المصنفة في الديارات كتاب الديارات لأبي الفرج الأصفهاني[2068] والديارات للشمشاطي[2069]، ويبقى أشهرها كتاب الديارات لأبي الحسن علي بن محمد الشابشتي (ت 388هـ)[2070] وقد صف فيه ثلاثة وخمسين ديراً، معظمها في العراق (37 ديراً) وبعضها في مصر والشام، وبعضها الآخر في الجزيرة، وكتاب الديارات للشاعرين الخالديين الموصليين أبي بكر وأبي عثمان[2071]، قال ابن خلكان يصف ديارات الشابشتي: وهو على أسلوب (الديارات) للخالديين وأبي الفرج الأصبهاني، مع أنّ هذه الديارات قد جمع فيها تواليف كثيرة[2072].وقد ضمن ياقوت الجزء الثاني من معجم

[2064] انظر : أحمد أمين، منحى الاسلام 1/ 349-351، وآدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجزي،88/1 وTritton,P.150.

[2065] معجم البلدان لياقوت الحموي، بيروت 1977، 517/2، مادة: دير سمعان.

[2066] معجم البلدان لياقوت الحموي 517/2 مادة: دير سمعان، ومعنى الارتفاع ما يتحصل من الدواوين عامة، ويُقال ارتفاع الديوان الخاص، أي ما يتحصل من الديوان الخاص بأموال السلطان (معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية لأنور محمود زناتي، ص17).

[2067] حبيب زيات، الديارات النصرانية في الاسلام، مجلة المشرق، السنة 36 تموز وآب وأيلول 1938، الأعداد 7و8 و9، ص291.

[2068] ذكره في الفهرست، 355/1 وقد طبع بتحقيق جليل العطية، رياض الريس للكتب والنشر، لندن قبرص 1991.

[2069] الفهرست، 1/ 477.

[2070] مطبوع في بيروت 1986.

[2071] من أهل القرن الرابع الهجري، من خواص سيف الدولة ابن حمدان وخزنة كتبه، وكان سرى الرفاء يهجوهما ويهجوناه.

[2072] وفيات الأعيان لابن خلكان، 319/3، وعن الخالديين أنظر سير أعلام البلاد للذهبي 16/ 386، وفوات الوفيات والذيل عليها لمحمد بن شاكر الكتبي، بتحقيق إحسان عباس، بيروت 4/ 52 و 52/2-57 ، وشعر الخالديين دراسة فنية، شلاش القداح، دمشق 2009.

البلدان ذكر جملة طائلة من الأديرة مستفيدا ممن سبقه كأبي الفرج والخالديين[2073]، وكذلك خصص لها ابن فضل الله العمري في مسالك الأبصار نحواً من مئة صحيفة – في الطبعة المحققة –[2074]. أما المقريزي فقد اقتصر في خططه على ذكر ديارات مصر[2075]ومن المعاصرين كتب محمد سعيد الطريحي[2076] كتاب: **الديارات و الأمكنة النصرانية في الكوفة و ضواحيها**.

وفي عهد العزيز الفاطمي قرر بطريرك الأقباط لأول مرة نقل كرسيه من الإسكندرية إلى القاهرة، وذلك بسبب مالقيه من احترام وتسامح، و يستظهر جاك تاجر أنّ العزيز سمح للبطريرك بإصلاح الكنائس المهدّمة دون أن يستأذن في ذلك، ثم ساق قصة البطرك أفرام والكنيسة ـ كنيسة القديس مكاريوس أو بو مرقورة – التي سبق سوقها[2077].

4.6.2 المسلمون يصفون الكنائس و يبدون إعجابهم به

لفت نظر ترتون امتداح الكتّاب المسلمين للكنائس لجهة جانبها العمراني الجمالي، فهاهو المسعودي يصف كنيسة حمص التي بنتها هيلانة بأنها إحدى عجائب الدنيا، كما نعت كنيسة الرُّها ـ بديار مضر ـ بأنها إحدى عجائب الدنيا الأربعة[2078].

وقد كان من علماء المسلمين – لاسيما الرحالة – من لا يجدون حرجا في وصف كنائس النصارى وصفا يدلّ على الإعجاب وأحيانا الإنبهار، ونعت بعضها بأنها من عجائب الدنيا، فابن رسته(ابو علي أحمد بن عمر ت نحو 300هـ) ينقل عن هارون بن يحي - وقد حُمل إلى القسطنطينية أسيرا – وصفه لكنسية الملك وكيف أنّ لها أربعة أبواب ذهب وستة فضة وفيها مقصورة يقف عليها الملك، أربع أذرع في أربع، مرصّعة بالدرّ والياقوت، والموضع الذي يستند إليه (مسنده) مرصّع بالدرّ والياقوت، وعلى باب المذبح أربعة أعمدة من رخام منقورة من قطعة واحدة ... وسائر سقوف الكنيسة كلها آزاج معمولة من الذهب والفضة، ولهذه الكنيسة أربعة صحون... الصحن الشرقي منها فيه جرن محفور من رخام طوله عشرة أذرع في عرض مثلها. وقد

[2073] انظر: معجم البلدان، 494/2- 543 أي في نحو خمسين صحيفة.

[2074] انظر: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لشهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (ت 749 هـ)، بيروت 2010، 1/ 298 – 405.

[2075] انظر: خطط المقريزي، 3/ 787 – 809.

[2076] كاتب ومؤرخ عراقي ولد 1957 في الكوفة و كتابه هذا مطبوع في بيروت 1981.

[2077] تاجر، جاك، أقباط ومسلمون، ص124.

[2078] Tritton, P.55.

و قارن ب: التنبيه و الاشراف للمسعودي، القاهرة، ص 124.

نصب هذا الجرن على رأس عمود من رخام إرتفاعه من الأرض أربع أذرع قد عقد عليه قبة من رصاص وأعلى القبة قبة من فضة تحمل هذه القبة ... إلخ ما ذكره[2079].

كما أنّ ابن رسته لم يتحرّج من تسجيل ظاهرة عجائبية حكاها له من شاهدها بنفسه، وهي أنّ كنيسة للروم في قرية بدرسانه العرا بمصر ينزل فيها الناس نيفا وعشرين مرقاة، وهناك سرير وتحت السرير رجل ميت مشدود في نطع، وفوق السرير تَوْر(إناء يكون في العادة من صفر أي نحاس) رخام عظيم في جوفه باطية زجاج في جوفها فتيلة نحاس مجوّفة، يجعل القيّم بأمر الكنيسة في جوف هذه الفتيلة النحاسية فتيلة كتّان ويصبّ فيها زيتا ويشعله فلا يلبث أن تمتلئ الباطية الزجاج من الزيت حتى يفيض إلى ذلك التور الرخام، فيأخذ قيّم الكنيسة من ذلك الزيت الذي يسيل دائما فيسرج به قناديل الكنيسة ويبيع منه ما ينفق على نفسه وعلى قوّام تلك الكنيسة، قال: وقد صار إلى هذا الموضع رجل أثق به حتى نظر إلى ذلك ورفع الباطية عن التور وأخرج الزيت من الباطية والتور جميعا وأطفأ النار ثم أعادهما جميعا إلى السرير فأعاد الفتيلة وصبّ زيتا من عنده أشعله فلم يلبث أن فاض الزيت إلى الباطية الزجاج ثم فاض منها إلى التور الرخام فإذا أخرج ذلك الميت من تحت السرير انطفت تلك النار ولم يفض الزيت[2080].

4.7 الإستقلال القضائي

ومن مظاهر التسامح مع أهل الذمة في ذلك العصر الممتد إستقلال قضائهم، ومحاكمهم وأحيانا سجونهم. هذا الإستقلال يجد أساسه في نصوص من قبيل: (...فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا، وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إنّ الله يحب المقسطين. وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله... إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون...)[2081]، و(وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه...)[2082]، و(لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا)[2083]. وقد كانت محاكم النصارى في ديار الإسلام محاكم كنسية، وكان رؤساء المحاكم الروحيون يقومون فيها مقام كبار القضاة أيضا وقد كتبوا كثيرا من كتب القانون وشملت أحكامهم إلى جانب قضايا الزواج قضايا الميراث وأكثر المنازعات التي تخصّ المسيحيين وحدهم مما لاشأن للدولة به، على أنه كان يجوز للذمي أن يلجأ للمحاكم الإسلامية، الأمر الذي لم تكن الكنائس –

[2079] ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر(ت نحو 300هـ)، المجلد السابع من الأعلاق النفيسة، ليدن 1894، ص 121-122 وانظر أيضا: وصفه لكنيسة مدينة الرومية والتي مَلِكُها الباب (يعني روما وملكها البابا) ص 128-129.
[2080] الأعلاق النفيسة، ص 81.
[2081] المائدة 42-44.
[2082] المائدة 47.
[2083] المائدة 48.

بالطبع- تنظر إليه بعين الرضا[2084]. وقد سبق أن رأينا الأخطل ملقى في غيابة سجن بدمشق بحكم القسّ لا بحكم قاض مسلم، ولم يُطلق سراحه إلا بشفاعة مسلم هاشمي. كذلك كان اليهودي فالربّى بتاحيا الراتسبوني Rabbi Petachia of Ratisbon يقول: إنّ رؤساء اليهود في الموصل كانوا هم الذين يعاقبون مرؤوسيهم حتى ولو كان أحد طرفي الخصومة مسلما. وكان بالموصل سجن يسجن فيه اليهود[2085]. وقد عزا أسد رستم عناية النصارى بعد دخولهم في دار الإسلام بالقوانين البيزنطية ونقلها إلى السريانية والعربية إلى حقيقة أنّ المسلمين أقرّوهم على ما كانوا عليه من قبل فلم يتعرضوا لهم في شيئ من معاملاتهم أو أحكامهم[2086].

وقد غالى رؤساء الطوائف الغير مسلمة[2087] بدورهم مغالاة مسرفة في نظام شخصية القوانين فطوّروا التشريع الطائفي وأنزلوا الحرم بمن يطلب من رعاياهم التقاضي أمام قاض مسلم[2088].

وبالفعل فها هو الجاثليق طيموثاوس الأول يكتب: ونزولاً على طلب إخواني المطارنة رؤساء الأسقفيات، ماريعقوب رئيس أساقفة بيرات ميسان Perath- Maisan (البصرة) ومارحبيبه رئيس أساقفة الري Rhagae وكذلك الكثير من المسيحيين العلمانيين، قررتُ أن أضع كتاباً لفهم الأحكام والمقرارات (الدينية)، وذلك لسببين: الأول تلبيةً لرغبة أولئك الذين ألحوا عليّ مرارا بهذا الشأن، أيضاً لقطع معذرة أولئك الذين يتذرعون بعدم توفر مثل هذه الأحكام في إلتجائهم إلى المحاكم غير المسيحية (والمقصود الإسلامية)[2089]:

نعم، فقد كان القاضي المسلم يقضي بين الذميين إذا تحاكموا إليه، فالقاضي خَيْر بن نُعيم – فيما يروي الكندي- كان يقبل شهادة النصارى على النصارى واليهود على اليهود ويسأل عنعدالتهم في أهل دينهم ... وكان يقضي في المسجد بين المسلمين، ثم يجلس على باب المسجد بعد العصر على المعارج فيقضي بين النصارى[2090]، ثم أذن محمد بن مسروق لهم في دخول المسجد: عن يحيى بن عثمان قال: سألت يحيى بن عبد الله بن بكير: هل كان خير بن نعيم يقضي بين النصارى على باب المسجد؟ فقال يحيى: قد أدركت القضاة يجعلون لهم يوماً في منازلهم (منازل القضاة) وأول من أدخلهم المسجد محمد بن مسروق[2091].

[2084] آدم متز 93/1.
[2085] متز 95/1.
[2086] رستم، أسد، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى 2/ 121.
[2087] صحتها غير المسلمة.
[2088] جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم ص 258.
[2089] Sachau, Edward, Syrische Rechsbücher, Berlin 1908, 2/57
[2090] الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص351.
[2091] نفسه، ص390.

ويشير قُرم إلى أنَّ الإسلام بتطبيقه نظام (شخصية القوانين) جنب غير المسلمين الذين عاشوا في ظل سلطانه المصير الذي قاساه لأمد طويل من الزمن أتباع الكنيسة البروتستانتية الذين يعيشون في أمصار كاثوليكية أو أتباع البابوية الذين يعيشون في ظل السيادة الرسمية للكنائس البروتستانتية[2092]. فالمحاكم الطائفية - في رأيه، شكلت ضمانة إضافية ضد الإضطهاد، ولكنها من جهة أخرى شكلت مصدراً لمشكلات فادحة الخطورة على صعيد الإندماج القومي national integration في الأقطار العربية، واستشهد ببيير روندو Pierre Rondot الذي يقول: "الخاسر في هذه التسوية التقليدية ليس الإسلام ولا المسيحية كدين وإنما الدولة"[2093].

وفيما يتعلق بالإستقلال القضائي لأهل الذمة ثمة مسألة ذات علاقة تطرق إليها فهمي هويدي الذي كتب: وفي التاريخ الإسلامي صورة لما ندعو إليه، من أن يكون بين وزراء الدولة وزير لشؤون الأديان الأخرى أو الأقليات يباشر شؤونهم العامة إلى جانب اختصاص محاكمهم المذهبية بشؤونهم الخاصة. فقد أنشأ بنو العباس في بغداد ديواناً خاصاً عهدوا إليه بمهمة المحافظة على أموال الذميين ورعاية مصالحهم، وكان إسم رئيس هذا الديوان في بغداد (كاتب الجهباذ) ... وأنشأ بنو أمية إبان حكمهم في الأندلس (كاتب الذمم) في قرطبة، الذي عُهد إليه بالمسؤولية ذاتها في رعاية شؤون الآخرين من غير المسلمين[2094].

4.8 اختلاط و تعايش

على المستوى الإجتماعي كان المسلمون يشاركون نصارى بلادهم الإحتفال بأعيادهم، فالمقدسي يحدثنا أنّ المسلمين تعارفوا أعياد النصارى وقدّروا بها الفصول، وذكر منها الفصح وقت النيروز، والعنصرة وقت الحر، والميلاد وقت البرد، وعيد بربارة وقت الأمطار، ومن أمثال الناس: إذا جاء عيد بربارة فليتخذ البنَّاء زمارة، يعني فليجلس في البيت، والقَلَنْدِس، ومن أمثالهم إذا جاء القلندس فتدفأ واحتبس، وعيد الصليب وقت قطاف العنب، وعيد لُدْ وقت الزرع[2095]. وقد قدّم لنا ترتون معلومات قيّمة عن مشاركة المسلمين مواطنيهم النصارى أعيادهم، لكنها اقتصرت على مصر وحدها ربما لتوفر المصادر[2096].وهاهو الشابشتي و هو يحدثنا في دياراته عن دير الثعالب بالجانب الغربي من بغداد يقول: وله عيد لا يتخلف عنه أحد من النصارى والمسلمين[2097]، كما قال و هو يحدثنا عن دير الخوات بُعكبرا: وهو وسط البساتين والكروم، حسن الموقع، نزه الموضع وعيده الأحد الأول من الصوم، يجتمع فيه كل من يقرب منه من النصارى والمسلمين فيعيد

2092 قُرم، تعدد الأديان، ص249.
2093 نفسه، ص258.
2094 هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون ص103.
2095 المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن 1905، ص182 -183.
2096 Tritton,Pp.107-111.
2097 الديارات للشابشتي، ص24.

هؤلاء ويتنزه هؤلاء[2098]. ويزعم مارى بن سليمان أنَّ زبيدة ـ زوج هارون الرشيد وأم الأمين، والتي كانت تكرم الجاثليق طيموثاوس كثيراً، وتميل إلى النصارى وتستخدمهم، واستخرجت توقيعاً من زوجها بإعادة المستهدم من الدير وتوسيعه ـ أنها عملت أعلام الشعانين (العيد المعروف) وصلبان من ذهب وفضة،وعاونت سرجيس مطران البصرة على بناء البيع بها[2099].وقد ورد ذكر عيد السعانين (أو السعانين عيد قبل الفصح بأسبوع) في أغاني أبي الفرج في مواضع كثيرة يستفاد منها أنَّ من المسلمين مَن كان يحضر ذلك العيد فيقع في هوى بعض مَن يتفق له رؤيته من الصباح الملاح. من ذلك قول أحمد بن صَدقة:دخلت على المأمون في يوم السعانين وبين يديه عشرون وصيفة جَلبا روميات مزنرات قد تزيَّنَّ بالديباج الرومي، وعلّقن في أعناقهن صلبان الذهب وفي أيديهن الخوص والزيتون فقال لي المأمون: ويلك يا أحمد، قد قلتُ في هؤلاء أبياتاً فغنني فيها. ثم أنشدني قوله :

ظباء كالدنانيرِ   مِلاح في المقاصير

جلاهن السعانينُ   علينا في الزنانيرِ

فحفظتها وغنيته فيها[2100].

ومنه أنّ عبد الله بن العباس (غير الصحابي) كان يهوى جارية نصرانية لم يكن يصل إليها ولا يراها إلا إذا خرجت إلى البيعة فخرجنا يوماً معه إلى السعانين فوقف حتى إذا جاءت فرآها ثم أنشدنا لنفسه وغنى فيه بعد ذلك:

إن كنت ذا طبٍ فداويني   ولا تَلُم فاللوم يغريني

يا نظرة أبقت جويَّ قاتِلاً   من شادنٍ يوم السعانينِ[2101]

4.8.1 الشريف الرضي يرثي إبراهيم بن هلال الصابئ

ومن نبلاء العهد البويهي أبو إسحاق ابراهيم بن هلال الصابئ، قال ابن خلكان: صاحب الرسائل المشهورة والنظم والبديع، كان كاتب الإنشاء ببغداد عند الخليفة، وعند عز الدولة بختيار بن معز الدولة بن بويه الديلمي، وتقلد ديوان الرسائل سنة تسع وأربعين وثلثمائة ... وكان متشدداً في دينه، وجهد عليه عز الدولة أن يُسلم فلم يفعل، وكان يصوم شهر رمضان مع المسلمين، ويحفظ القرآن الكريم أحسن حفظ، وكان يستعمله في رسائله... وتوفي سنة أربع وثمانين وثلثمائة...ورثاه الشريف الرضي بقصيدته الدالية المشهورة التي أولها:

[2098] الديارات، ص93.
[2099] مارى بن سليمان، ص73.
[2100] الأغاني، تحقيق إحسان عباس 150/22.
[2101] الأغاني، 179/19.

أعلمتَ مَن حملوا على الأعواد أرايت كيف خبا ضياء النادي

وعاتبه الناس في ذلك لكونه شريفاً يرثي صابئاً فقال: إنما رثيتُ فضله[2102]. وفي نبلاء الذهبي أنَّ ابنه المحسن مات أيضاً على دينه، أما حفيده هلال بن المحسن فأسلم وعاش كثيراً إلى سنة 448[2103]، وهو صاحب كتاب تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء الذي اقتُبس في هذا البحث غير مرة.

ورثاء الشريف لإبراهيم بن هلال آية من آيات الصدق في الحزن والحسرة، فأوله كان غبَّ موته في داليته المشهورة:

أعلمتَ من حملوا على الأعوادِ أرأيتَ كيف خبا ضياء النادي

جبلٌ هوى لو خرَّ في البحرِ اغتدى مِن وقعهِ متتابع الإزبادِ

ما كنتُ أعلمُ قبل حَطِّكَ في الثرى أنَّ الثرى يعلو على الأطوادِ

بُعداً ليومك في الزمانِ فإنهُ أقذى العيونَ وفتَّ في الأعضادِ

لا ينفَدُ الدمعُ الذي يُبكى به إنّ القلوبَ له من الأمدادِ[2104]

ثم مرَّ بقبرهِ بعد مدة وهو في الجُنينة ببغداد، فتجدد له حزن وأسى فأنشأ:

أيعلمُ قبرٌ في الجنينةِ أننا أقمنا ننعى الندى والمعاليا

حططنا فحيَّينا مَسَاعيه أنها عظامُ المساعي لا العظامُ البواليا

مررنا بهِ فاستشرفتنا رسومه كما استشرفَ الروضُ الظباءَ الجوازيا

ومالاحَ ذاكَ التُربُ حتى تحلبتْ من الدمعِ أوشالٌ ملأنَ المآقيا

نزلنا إليه عن ظهورِ جيادنا نكفكفُ بالأيدي الدموع الجواريا

ولما تجاهشنا البكاءَ ولم نُطق عن الوجدِ إقلاعاً عذرنا البواكيا

أقولُ لركبٍ رائحينَ تعرّجوا أُريكم به فرعاً من المجدِ ذاويا

[2102] وفيات الأعيان لإبن خلكان، بيروت، 1/ 52- 54.
[2103] سير أعلام النبلاء، 16/ 523.
[2104] انظر ديوان الشريف الرضي، بيروت 1999، 1 /425.

ألموا عليه عاقرين فإننا إذا لم نجد عقراً عقرنا القوافيا

إلى آخر القصيدة وهي رائعة رائقة في أربعة وثلاثين بيتاً[2105]، وقد ترجم ياقوت لإبراهيم في نحوٍ من ثلاثين صحيفة[2106]، و ذكر في ترجمته أنّ عز الدولة بختيار عرض على ابراهيم الوزارة إن أسلم، فامتنع[2107]، وأنه كان بينه وبين الصاحب أبي القاسم بن عباد مراسلات ومواصلات ومتاحفات، وكذلك بينه وبين الشريف الرضي أبي الحسن محمد بن الحسين الموسوي مودة ومكاتبات ... مع اختلاف الملل وتباين النحل، وإنما كان ينظمهم سلك الأدب مع تبدد الدين والنسب[2108]. ويرى ترتون أنَّ ابراهيم يُمكن أن يُضرب مثلاً / أنموذجاً لما يمكن أن يبلغه الذمي من أرفع المناصب في الدولة[2109].

4.8.2 القاضي إسماعيل يقوم لنصراني احتراماً

و قريب من هذا ما ذُكر في ترجمة القاضي اسماعيل ابن اسحاق الأزدي (282 هـ)ـ وهو فقيه عالم على مذهب مالك، وولي قضاء جانبي بغداد جميعاً، كما انتهى إليه العلم في النحو واللغة في وقته ـ أنَّ عبدون بن صاعد الوزير – وكان نصرانياً – دخل عليه، فقام القاضي له ورحَّب به، فرأى إنكار الشهود ومَن حضره، فلما خرجَ قال لهم: علمتُ إنكاركم، وقال الله تعالى: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ...) وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين، وهو سفير بيننا وبين خليفتنا، وهذا من البِرّ، فسكتت الجماعة[2110].

4.8.3 توادد و محاسنة

وقد ساق الجاحظ طرفا من أشعار مدح بها شعراء مسلمون معارف لهم من أهل الذمة يهودا ونصارى ومجوسا معلّقا عليها بأنّ منه ما هو مديح رغبة ومنه ما هو إحماد (أي عن إستحقاق للحمد والمدح)، فقال: أنشدنا أبو صالح مسعود بن قَنْد الفزاري في ناس خالطهم من اليهود:

وجدنا في اليهود رجال صدق على ما كان من دين يريب

لعمرك إنني وإبنَي عريض لَمِثلُ الماء خالطه الحليب

[2105] نفسه، 496/2 – 498.

[2106] أنظر: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المعروف بمعجم الأدباء، لياقوت الحموي، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1993، 130/1 – 158.

[2107] نفسه، 131/1.

[2108] نفسه، 131/1.

[2109] Tritton, P.168.

[2110] انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، بتحقيق بشار عواد معروف، بيروت 2001، 280/7 وعنه ياقوت الحموي في معجم الأدباء، بيروت 1993، 2/ 649- 650.

خليلان إكتسبتهما وإني   لِخُلةِ ماجد أبدا كسوب

وقال أبو الطَّمحان الأسدّي ـ وكان نديما لناس من بني الحدّاء نصارى فأحمد ندامهم (والندام المنادمة على الشراب) ـ ...

وإنّي وإن كانوا نصارى أحبهم   ويرتاح قلبي نحوهم ويتوق

وقال ابن عَبْدل ـ أو غيره ـ في مجوسي ساق عنه صداقا (أي دفع عنه مهرا):

شهدت عليك بطيب المشاشوأنك بحر جواد خضم

وأنك سيد أهل الجحيم   إذا ما ترديت فيمن ظلم

نظيرا لهامان في قعرها   وفرعون والمكتنى بالحكم

كفاني المجوسي مهر الربا   ب فدىً للمجوسي خالي وعمٌّ

فقال له المجوسي: جعلتني في النار؟ فقال: أما ترضى أن تكون مع من سميتُ؟ قال: بلى، قال: فمن تعني بالحكم؟ قال: أبا جهل بن هشام[2111].

4.9 لمحة سريعة عن يهود الدولة العباسية

لنجتزئ بلمحة سريعة عن أحوالهم الدينية في بغداد وفق رواية شاهد عيان يهودي، هو الرحالة بنيامين التطيلي الذي كتب يقول: و يقيم ببغداد نحو أربيعن ألف يهودي. و هم يعيشون بأمان و عز و رفاهة في ظل أمير المؤمنين الخليفة. و بينهم عدد من كبار العلماء و رؤساء المثيبة و علماء الدين. و لهم في بغداد عشر مدارس مهمة. و رئيس المدرسة الكبرى هو الرابي صموئيل بن علي الرابي و الغاؤون، رأس مثيبة غاؤون يعقوب، و هو ينتسب الى سبط لاوي من آل موسى النبي(ع). و أما رئيس المدرسة الثانية فهو... و الثالثة ... و الخامسة.. و العاشرة..أما رئيس هؤلاء العلماء جميعهم فهو الرابي دانيال بن حسداي الملقب: سيدنا رأس الجالوت، يسميه المسلمون: سيدنا ابن داود، لأن بيده وثيقة تثبت انتهاء نسبه الى الملك داود، و هو يستمد سلطانه من كتاب عهد يوجه اليه من الخليفة امير المؤمنين عملا بالشرع المحمدي... و تقضي التقاليد المرعية بين اليهود و المسلمين و سائر أبناء الرعية بالنهوض أمام راس الجالوت و تحيته عند مروره بهم، ومن خالف ذلك عوقب بضربه مئة جلدة، و عندما يخرج رأس الجالوت لمقابلة الخليفة يسير معه الفرسان من

[2111] الحيوان للجاحظ، 5/157-159.

اليهود و المسلمين، و يتقدم الموكب مناد ينادي بالناس: اعملوا الطريق لسيدنا ابن داود... و يسري نفوذ رأس الجالوت على جميع طوائف اليهود المنتشرة في العراق و بلاد خراسان و اليمن و بلاد ما بين النهرين و و و حتى شواطئ نهر جيحون و حدود سمرقند و بلد الطيبات(التبت) و ديار الهند و يجري الاحتفال بنصب رأس الجالوت الجديد بمهرجان مشهور، إذ يبعث اليه الخليفة بإحدى ركائبه الملوكية فيتوجه الى قصر الخلافة و في ركابه الامراء و النبلاء و معه الهدايا و لتحف النفيسة للخليفة و رجال قصره...و بين يهود بغداد عدد كبير من العلماء و ذوي اليسار، و لهم فيها ثمان و عشرون كنيسة..و كنيسة رأس الجالوت بناء جسيم فيه الأساطين الرخام المنقوشة بالأصباغ الزاهية المزوقة بالفضة و الذهب[2112].

4.10أمهات أولاد الخلفاء النصرانيات

مما يلفت النظر في العصر العباسي ظاهرة أمهات الأولاد النصرانيات في قصور الخلفاء، و هي ظاهرة القت بظلالها على أحوال النصارى و اوضاعهم في المجتمع، و ضمن قائمة طويلة من الأسباب ـ تشي بدقة تفكيره و علميته ـ التي اقترحها الجاحظ كتفسير لتميز النصارى و إيثارهم لدى المسلمين على المجوس و اليهود نجد : أن بنات الروم ولدن لملوك الإسلام[2113]. و لنضرب أمثلة تؤكد ما قال ابو عثمان: أم الواثق بن المعتصم و تدعى قراطيس، و أم المنتصر بن المتوكل حبشية، و ام المستعين صقلبية اسمها مخارق، وام المهتدي بن الواثق و تدعى قرب، و ام المعتضد و اسمها ضرار، و ام المقتدر بن المعتضد و هي السيدة شغب، و ام المتقي بن المقتدر و ام المستكفي بن المكتفي و اسمها غصن[2114]. فبنو العباس كانوا على الضد من الأمويين الذين ظلوا الى اواخر دولتهم يحتقرون أبناء الإماء، تعصبا للعرب على العجم، و ذلك أن دولة بني العباس قامت على اكتاف الموالي، و في أيام العباسيين ضعفت العصبية العربية لكثرة الاختلاط، فقصروا اعتدادهم بالنسب على الآباء دون الأمهات، فكان اكثر خلفائهم من أبناء الإماء، بدءا بابراهيم الامام ـ الذي كانت امه بربرية ـ فمن تلاه، فالمنصور امه بربرية، و الرشيد أمه حرشية، و المأمون أمه فارسية، و أم المهتدي زنجية، و أم ابراهيم بن المهدي زنجية، و أم المقتدر تركية، و أم المكتفي تركية، و ام المعتز جارية، و ام المستضئ ارمنية، و ام الناصر تركية[2115].

[2112] رحلة بنيامين التطيلي 561-569 هـ/1165-1173 م، ترجمها عن العبرية عزرا حداد، أبو ظبي 2002، ص 299-304.

[2113] الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، دراسة و تحقيق الشرقاوي، بيروت 1991، ص 58.

[2114] أنظر: عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، بيروت 2007، ص 223-224.

[2115] أنظر: تاريخ التمدن الاسلامي، جرجي زيدان، 2/4/442-444.

4.11أهل الذمة في الدولة الطولونية

في الدولة الطولونية – والتي لم يقدّر لها أن تُعمّر أكثر من ثمان وثلاثين سنة – نعم الذميون بحياة مستقرة وبفرص مفتوحة، فتولى كثير منهم أعمال الخراج والكتابة في الدواوين، فإبن طولون كان له كاتبان قبطيان، وهما يوحنا وإبراهيم إبناموسى، وقد سماهما ساويرس ابن المقفع بسوس وإبرام، كما كان لوزير ابن طولون أحمد بن الماردانى كاتب قبطي يسمى يوحنا أو يوانس[2116]، كما أنَّ بعض الأمراء الطولونيين اتخذوا وزراء لهم من القبط، فخمارويه بن أحمد بن حمدان بن طولون كان له وزير قبطي، واتفق مرة أن بنان الحمال بن محمد بن حمدان لقي هذا الوزير وهو يركب فرسه فقال له: لا تركب الخيل، ويلزمك ما هو مأخوذ عليكم في ملتكم. ولما علم خمارويه بذلك غضب أشد الغضب وأمر بمعاقبة بنان الحمال لإهانته وزيره القبطي[2117]. وقد عرف أحمد بن طولون بالعدل، وفي سيرته يذكر البلوي قصة مؤثرة عن انتصاره لراهب قبطي سعى به أحد الأقباط عند أحد قوّاد جند ابن طولون فنكبه بخمسمئة دينار نكبة تركته باكي العين موجع العين، وقدّر الله أن تبلغ القصة ابن طولون فغضب على قائده –رغم مكانته لديه- وأمر به فأودع المطْبِق (أي السجن)[2118].

ومن الأطباء الذين برزوا في الدولة الطولونية ابراهيم بن عيسى كان طبيباً فاضلاً معروفاً في زمانه، صحب يوحنا بن ماسويه ببغداد وقرأ عليه وأخذ منه، وخدم بصناعة الطب الأمير أحمد بن طولون وتقدم عنده وسافر إلى الديار المصرية وأقام بها إلى أن توفى في نحو سنة ستين ومئتين[2119].وفي الحقبة نفسها برز عيسى الرقي المعروف بالتفليسي، طبيب مشهور عارف بالصناعة حق معرفتها، خدم سيف الدولة بن حمدان وكان من جملة أطبائه[2120].

و من المهندسين يحدثنا المقريزي عن مهندس قبطي كان أحمد بن طولون قد غضب عليه ورماه في المطْبِق (أي السجن) فلما أراد بناء الجامع قدر له 300 عمود، فأشير عليه بأن يأخذها من الكنائس فأبى ذلك، وتعذّب قلبه بالفكر في أمره، فبلغ المهندس الخبر، فكتب إلى ابن طولون: أنا أبنيه لك كما تحب وتختار بلا عمد، إلا

[2116] انظر: عامر، فاطمة مصطفى، تاريخ أهل الذمة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر الفاطمي، القاهرة 2000، 1/ 159.

[2117] نفسه، 161/1.

[2118] انظر: البلوي، أبو محمد عبد الله بن محمد المديني (في القرن 4 الهجري)، سيرة أحمد بن طولون، تحقيق محمد كرد علي، القاهرة بدون تاريخ، ص206-208.

[2119] نفسه، ص541.

[2120] نفسه، ص 609-610.

عمودي القبلة، وبالفعل أنجز المهندس ماوعد به، فوصله ابن طولون بعشرة آلاف دينار وخلع عليه وأجرى عليه الرزق الواسع إلى أن مات[2121].

4.11.1 ابن طولون و ابنه في ديارات النصارى

وفي سيرة ابن طولون للبلوي أنَّ رهبان دير القُصير قالوا: كان كثيراً مايطرقنا الأمير أحمد بن طولون ويخلو في بعض قلالينا يفكر، وكان يأنس براهب منا يُقال له أندونة، وأنهم شكوا إليه مرة أمر صاحب الخراج وأنه يطالبهم بجزية رؤوسهم فكتب لهم كتاباً بإسقاطها عنهم[2122]،ودير القصير هذا كان تابعاً للنصارى الملكانيين.

وفي تاريخ أبي صالح الأرمني ما يفيد أنَّ خمارويه كان يسير في أثر أبيه،حيث ذكر أنه كان يزور بيعة الإبسطليين التلاميذ[2123]، وكان فيها صورة السيدة (أي مريم عليها السلام) حاملة للسيد والملائكة عن يمينها ويسارها، وصور التلاميذ، الإثني عشر تلميذ، جميعهم فصوص ميناء محكمين الصنعة كما في بيت لحم، وفيهم فصوص زجاج مذهبة وملونة، وكان خمارويه يقف عند هذه الصورويتبصر في حسن صنعتهم ويتعجب كثيراً من ذلك وبالخاصة صورة السيدة العذرى حتى أنه أنشأ في هذا الدير منظرة لنفسه يتنزه فيها[2124]. و كانت علاقة خمارويه بالأقباط اليعاقبة جيدة، فقد قرب إليه أنبا بخوم أسقف طما، واستغل الأسقف هذه العلاقة للإيقاع بالملكانيين وبطركهم، فادعى أنّ هذا البطريرك عين للرومان في البلاد، فكتب خمارويه إلى عامل الإسكندرية سجلاً (أي مرسوماًdecree) يأمره فيه بتنفيذ كل ما يشير به الأسقف أنبا بخوم، فأمر الأنبا بالقبض على بطرك الملكانيين وقطع أصابعه التي يُصَلِّب بها من يده اليمنى، وأهانه ومن بحضرته من الأساقفة الملكانيين[2125].

4.11.2 أهل الملل الثلاث يدعون لحاكمهم

ومما له دلالة من نوع خاص ما ذكره البلوي في سيرة ابن طولون أنه لما اشتدت به علته قال لخواصه: استهدوا لنا الدعاء من الناس كافة... فخرج المسلمون بالمصاحف إلى سفح الجبل وتضرعوا إلى الله في أمره بنيات خالصة لمحبتهم له... فلما رأى اليهود والنصارى ذلك من المسلمين خرج الفريقان، النصارى معهم

[2121] خطط المقريزي 193/3-194 وقد اخذها المقريزي من كتاب سيرة ابن طولون للبلوي، انظره، ص181-183.
[2122] سيرة أحمد بن طولون للبلوي ص118.
[2123] تعريب لكلمة رسول أو حواري apostle.
[2124] تاريخ أبي صالح الأرمني، ص64، ومسالك الأنصار لابن فضل الله العمري 389/1 لكن فيه أن الدير هو دير القُصير.
[2125] ساويرس ابن المقفع، عن طريق فاطمة عامر، تاريخ أهل الذمة في مصر، 162/1.

الإنجيل واليهود معهم التوراة ... وارتفعت لهم ضجّة عظيمة هائلة حتى سمعها ابن طولون في قصره فبكى لذلك[2126].

ويتعلّق بهذا من طرف غير خفي ما أورده الهمذاني في تكملة تاريخ الطبري، بعدما اقتصّ طرفا من مظالم الوزير أبي الفضل العباسي بن الحسن الشيرازي قال: وفي سادس ذي الحجة قبض على أبي الفضل الشيرازي وقد كثر الدعاء عليه في المساجد والبيع والكنائس وقد ذكرنا مصادراته للمطيع لله وإحراق غلامه الكرخ، وما بثّ من المصادرات وسُلّم إلى الشريف أبي الحسن محمد بن عمر فأنفذه إلى الكوفة فسقي ذرايح (نوع من الأدوية) في سكنجبين (شراب مركّب من حامض وحلو)، فتقرحت مثانته ومات من ذلك[2127].

دعاء لسلطان و دعاء على سلطان من أهل الملل الثلاث.

4.12أهل الذمة في الدولة الإخشيدية

في الدولة الإخشيدية – والتي لم تعمِّر أطول مما عمرت الطولونية قبلها، إذ قضى الفاطميون عليها سريعا – جرت الأمور أيضاً على نحو جريانها في عهد الطولونيين. فقد شغل الأقباط وظائف جباية الخراج والأعمال المالية المختلفة، وقد اتخذ كافور الإخشيدي وزيراً قبطيا يدعى أبا العميد قزمان بن مينا، وهو الذي ولى خراج مصر ودبَّر أمورها بعد وفاة كافور حتى استقر الأمر للفاطميين سنة 358هـ. ولئن لم يظهر استعمال اليهود في الأعمال الحكومية في ظل الطولونيين فقد برزوا فيها في ظل الإخشيديين، فيعقوب بن كلس اليهودي كان مستشارا مقربا جدا من كافور حتى أنه أمر جميع روؤساء الدواوين بألاّ يصرف درهم أودينار إلا بتوقيع ابن كلس، ولم يمنعه من توليته الوزارة إلا دينه وقال: لو كان مسلما لصحّ أن يكون وزيرا فأسلم يعقوب وعظم فرح كافور به، لكنه لم يلبث أن غادر إلى المغرب[2128].

يلفت المستشرق كندي H. Kennedy إلى أنّ فترة حكم أحمد بن طولون في عمومها كانت فترة أمان ورخاء لمصر، وذلك بسبب أن الأموال التي كانت تنقل إلى بغداد بقيت في مصر، ورغم أنّ ابن طولون أو خليفته خمارويه أو الإخشيديين لم يتخلوا عن ولائهم للخلافة العباسية، فإنهم أحرزوا استقلالا إداريا وماليا في

[2126] أبو محمد عبد الله بن محمد البلوي، سيرة أحمد بن طولون، بعناية محمد كرد علي، ص 330.

[2127] تكملة تاريخ الطبري للهمذاني ملحقا بالأصل،طبعة أبي الفضل ابراهيم وزملائه، 11/429-430.

[2128] نفسه، ص 168-170 وانظر: الإشارة إلى من نال الوزارة لأبي القاسم علي بن منجب المعروف بابن الصيرفي، القاهرة 1924، ص21.

مصر[2129]، وقد يكون لهذا الوضع الجديد أثره في انتهاج الحكومة نهجا متسامحا مع المواطنين مسلمين وذميين على سواء، وذلك لاعتبارين:

1- أنها غير مضطرة إلى اصطناع وسائل عنيفة ومرهقة في استحصال الضرائب المطلوبة، فالأموال متوفرة بشكل كاف إذ لم يعد لازما إرسالها إلى بغداد ومن ثم اللجوء إلى مزيد من استنزاف الشعب لتأمنحاجات الحكومة ومؤسساتها المختلفة.
2- أنّ استقلال الحكومة عن المركز الخلافي وضعها أمام مسؤوليتها المباشرة والمنفردة عن تأمين البلاد وحفظ حدودها، الأمر الذي يحوجها إلى استرضاء الشعب والالتحام به، ويترجح هذا الإعتبار إذا تذكرنا أنّ ابن طولون تغلغل في بلاد الشام لتأمين بعض الموارد ولحماية خاصرة مصر التي يمكن أن تؤتى من جهة فلسطين إذا ما وقعت في أيدي البيزنطيين.

4.13أهل الذمة في الدولة الفاطمية

في ظل الدولة الفاطمية سينعم أهل الذمة بعصرهم الذهبي أقباطا ويهودا، فقد تسنموا ذرى أعلى المناصب الإدارية والمالية حتى في عهد الحاكم الذي بالغ في اضطهادهم وإعناتهم، فكان منهم الوزراء، وحكام الأقاليم، والكتاب، وعمال الدواوين والخراج[2130]، وقد فاق القبط في الأعمال الحسابية والكتابية، وينقل جورج قرم عن المؤرخ اليعقوبي الكبير أبي الفرج ابن العبري –المعرف في الغرب ب Bar- Hebraeus- في معرض كلامه عن الفاطميين: كان يمكن في ذلك العصر تسمية النصارى وزراء في مملكة مصر من دون أن يتوجب عليهم جحود دينهم. ولكن لم تعد هي الحال في أيامنا هذه[2131].

4.13.1 يهود و نصارى في الوزارة:يعقوب بن كلّس

فها هو أبو الفرج يعقوب بن كلس اليهودي السابق ذكره وأصله من بغداد يتولى للمعز لدين الله ثم لابنه العزيز من بعده الخراج والشرطتين علاوة على أعمال إدارية ومالية كثيرة، وقد عظم أمره في زمن العزيز الذي عهد إليه بالنظر في كل أموره، كما جعل له في سنة 367هـ الوزارة ومنحه لقب الوزير الأجل، وأمر ألا يخاطبه أحد أو يكاتبه إلا بهذا اللقب، وكتب اسمه على الطرز (أي العملة النقدية) وفي الكتب. وقد ملّكه

[2129] The Encyclopedia of Islam, Leiden 1986, vol. 7, Miser, P. 161.

[2130] جرى على لسان أكثر من مؤرخ تعليل تسامح الفاطميين البارز بحقيقة أنهم كانوا ينظرون الى انفسهم لا على انهم مستخلفون مسؤولون عن المسلمين وحدهم، بل عن العالم برمته. أنظر مثلا: شاكر مصطفى، المدن في الاسلام حتى العصر العثماني، دمشق 1997، 332/2.

[2131] قرم، ص254 هامش.

العزيز خمسمئة من الناشئين وألف غلام من المغاربة، وذكر ابن الصيرفي –الذي افتتح كتابه بترجمة ابن كلس هذا- أنه وضع كتابا في الفقه عرف بالرسالة الوزيرية جمع على عملها أربعين فقيها وكان الناس يفتون به، ودرسه الفقهاء في جامع مصر، وأنه لما مرض مرض موته في سنة 380هـ ركب إليه العزيز عائدا وقال له: وددت لو أنك تبتاع فأبتاعك بملكي أو تفدى فأفديك بولدي، ولما مات أمر العزيز بأن يدفن في داره في قبة كان بناها وصلى عليه وألحده بيده في قبره وهو يبكي، وأمر بأن تغلق الدواوين أياما بعده، وكان في إقطاعه من العزيز مئة ألف دينار، ووجد له من العبيد المماليك أربعة آلاف غلام، وجوهر بأربعمئة ألف دينار، وبز من كل صنف بخمسمئة ألف دينار، والطائفة المنعوتة إلى الآن بالوزيرية منسوبة إليه[2132].

ومن هنا رأى آدم متز أن نفوذ اليهود قد عظم في زمن الفاطميين حتى صار لا يعمل شيء في بلاد المعز إلا بمعونة اليهود، وأنّ ابن كلس عرف هذا فأسلم وصار يتحيز إلى إخوانه في الدين من قبل، أي اليهود[2133]. ومن اليهود الذين أسلموا واستوزروا أبو منصور صدقة بن يوسف الفلاحي، ولى الوزارة للخليفة المستنصر بالله في سنة 436هـ[2134]، وأبو سعد علي الحسن بن سهل التستري الملقب بالعميد علم الكفاءة، كان يدير الدولة مع صدقة الفلاحي[2135].

وقد أثار هذا الحضور اليهودي حفيظة المسلمين فقال بعض الشعراء:

يهود هذا الزمان قد بلغوا   غاية آمالهم وقد ملكوا

العز فيهم والمال عندهم   ومنهم المستشار والملك

يا أهل مصر إني نصحت لكم   تهودوا قد تهود الفَلكُ[2136]

ومن النصارى الذين أسلموا وتقلدوا الوزراة ابن زنبور (أبو سعد منصور) تولى الوزارة ثم أسلم، يقول ابن الصيرفي: والنصارى ينكرون إسلامه، وأقام في الوزارة أياما قلائل فطالبه الجند بأرزاقهم فوعدهم وطمأنهم وهرب مع اللواتيين فبطل أمره[2137].

[2132] ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة 17-23، وخطط المقريزي 2\377-383 عند كلامه على حارة الوزيرية. و عن ابن كلس أنظر أيضا: تامر، عارف، المعز لدين الله الفاطمي، بيروت 1982، 209-217.

[2133] آدم متز، 1\113.

[2134] ابن الصيرفي، ص37-38.

[2135] ابن الصيرفي، ص38، وفاطمة عامر، 1\180.

[2136] انظر السيوطي، حسن، المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، القاهرة 1968، 2\201.

لكن في المقابل هناك ذميون تولوا الوزارة فما دونها مع احتفاظهم بأديانهم، فعندما فتح القائد الفاطمي جوهر الصقلي مصر في سنة 358هـ، كان يشرف على أمور مصر قبطي يدعى أبا العميد قزمان بن مينا، فأبقاه في عمله. ولما دخل المعز لدين الله مصر سنة 362هـ قرّب قزمان هذا إليه، وكان يأخذ برأيه ويسمع مشورته، ثم لم يلبث أن عهد إليه بالإشراف على استخراج أموال مصر، إلى أن احتال عليه ابن كلس حسدا وغيرة، فأقنع المعز بأن يوليه أعمال فلسطين[2138]. لكن تبقى علاقة العزيز بالله بنصارى مصر مميزة جدا، فالرجل كان متزوجا من مسيحية رومية الأصل ملكانية المذهب، وكان لها أخوان: أريستس Orestes، وأرسانيوس Arsenius، فأما أريستس فنصبّه العزيز بطريركا على الملكانيين في بيت المقدس، وأما أرسانيوس فصار مطرانا على القاهرة ومصر، وهو الذي يذكره ساويرس ابن المقفع باسم أرسان[2139]. ولم تكن علاقة العزيز بيعاقبة مصر دون علاقته بالملكانيين.

وقد ذكر ابن الأثير أنّ العزيز ولى عيسى بن نسطورس النصراني كتابته –وذلك بعد موت يعقوب بن كلس- واستناب بالشام يهوديا اسمه منشا، فاعتزّ بهما النصارى واليهود، وآذوا المسلمين، فعمد أهل مصر وكتبوا قصة وجعلوها في يد صورة عملوها من قراطيس –نقود ورقية- فيها: بالذي أعزّ اليهود بمنشا والنصارى بعيسى بن نسطورس، وأذلّ المسلمين بك إلاّ كشفت ظلامتي، وأقعدوا تلك الصورة على طريق العزيز، والرقعة بيدها،فلما رآها أمر بأخذها، فلما قرأ ما فيها ورأى الصورة من قراطيس، علم ما أريد بذلك، فقبض عليهما وأخذ من عيسى ثلاثمئة ألف دينار ومن اليهود شيئا كثيرا. ثم ذكر ابن الأثير ما يدلّ على برم المسلمين بتلك الحالة التي علا فيها نجم الذميين واستبدوا فيها بتصريف الأمور، فها هو الشاعر المصري المعاصر للعزيز (الحسن بن بشر الدمشقي) وكان هجّاء يقول:

تنصّرْ فالتنصر دين حقٍ　　　عليه زماننا هذا يدلُّ

وقل بثلاثة عزوا وجلوا　　　وعطّل ما سواهم فهو عطل

فيعقوب الوزير أب وهذا ال　　　عزيز ابن وروح القدس فضل

[2137] ابن الصيرفي، 54، ولواتة من قبائل المغرب التي هبطت مصر مع الفاطميين واستقرت بالوجه البحري، كما في الهامش.

[2138] فاطمة عامر، 1\181.

[2139] انظر: يحيى بن سعيد بن يحيى الأنطاكي (ت 458هـ\ 1067م)، تاريخ الأنطاكي، المعروف، بصلة تاريخ أوتيخا، وهو تكملة لتاريخ سعيد ابن البطريق المعروف بأوتيخا، طرابلس-لبنان 1990، ص203.

ويعقوب هو ابن كلس اليهودي، وأما فضل فهو غلامه، ابن أبي الفضل، وكان قائد جيش العزيز، وقد شكا ابنُ كلس الشاعرَ الجريء إلى العزيز فقال له: اعفوا عنه، فعفا عنه، لكنهما لبث أن عاد فقالللعزيز: لم يبق للعفو عن هذا معنى، وفيه غض من السياسة، ونقص لهيبة الملك، فإنه ذكرك وذكرني وذكر ابن زبارج نديمك، وسبك بقوله:

زبارجي نديمِ وكلسٌ وزير نعم على قدر الكلب يصلح الساجور[2140]

فغضب العزيز وأمر بالقبض عليه، فقبض عليه لوقته، ثم بدا للعزيز إطلاقه –وكان يحب العفو ويستعمله- فأرسل إليه يستدعيه، وكان للوزير (ابن كلس) عين في القصر فأخبره بذلك فأمر بقتله فقتل. فلما وصل رسول العزيز في طلبه أراه رأسه مقطوعا فعاد إليه فأخبره فاغتم له[2141]، والعجيب أنّ الحاكم بأمر الله –الذي كان منه ما هو مشهور معروف من اضطهاد أهل الذمة لم تخل دولته من متنفذين كبار من أقباط مصر –لكن دون يهودها- منهم أبو العلاء فهد بن إبراهيم، قبطي ولى الوزارة للحاكم لكن انتهى مصيره إلى أنأمر الحاكم بقتله بتآمر اثنين من عمال الحاكم وإغرائهما، كما كان من بين الوزراء القبط في زمن الحاكم منصور بن عبدون الذي انتهى مصيره أيضا إلى مثل مصير أبي العلاء، كما قرّب الحاكم إليه صاعد بن عيسى بن نسطورس وخلع عليه وكتب له سجلا صار بمقتضاه قسيم الخلافة، وكما هو متوقع انتهى به الأمر إلى أن انقلب عليه الحاكم فقتله. و قد كان والي الاسكندرية قبطيا يدعى أبا مليح ابن قوطية من زمن العزيز وقد تركه الحاكم في منصبه ولم يعزله[2142].

في عهد المستنصر تولى أبو زكريا يحيى بن مقارة ديوان النفقات، وكان أبو السرور يوحنا بن يوسف الأيح كاتب سر الخليفة، عهد إليه بأمر مصر وأعمالها وما كان فوق يده إلا يد الخليفة[2143]، وقد استأذن أبو السرور المستنصر في بناء كنيسة فأذن له[2144]، وبعد موت أبي السرور عيّن الخليفة ابنه مكانه في الديوان وعين له بعض المعلمين لتعليمه، فتعلم في أقل من سنة وواصل القيام بمهام أبيه[2145]، وممن تولى الأعمال من أهل الذمة للمستنصر أبو الفضل يحيى بن إبراهيم، تولى ديوان الأبواب وأبواب الصناعة، وقد تولى هذا الديوان أيضا نجيب الدولة ومكينها أبو مليح مينا بن زكريا، كما تولى ديوان المجلس سهلون بن كيل، وكان شديد

[2140] الساجور القلادة توضع في عنق الكلب، يقال: زمر الكلب اذا وضع الساجور في عنقه.
[2141] الكامل لابن الأثير، 7\477-478، وعن عيسى بن نسطورس و منشا وما جرى لهما انظر فاطمة عامر 1\183-184.
[2142] فاطمة عامر ص184-186.
[2143] نفسه ص187.
[2144] نفسه ص189.
[2145] نفسه ص190.

الظلم للناس مسلمين وأقباطا –من أهل ملته- يكلفهم دفع ما لا يطيقونه من الأموال[2146]، ومنهم أبو المليح منصور المعروف بابن العلمي تولى أمر الاسكندرية[2147]، كما استمر الذميون يقومون بالدور نفسه حتى عهد الخليفة الآمر بأحكام الله الذي كان جُلّ اعتماده عليهم، ومن المستخدمين القبط في ذلك العصر الشيخ أبو الفضل بن الأسقف تولى ديوان المجلس والنظر في جميع الدواوين وأعمال الدولة، وأبو اليمن وزير متولي ديوان أسفل الأرض، وكان يشترك مع ابن الأسقف في السعاية بالموظفين اليهود حسدا وحقدا لما نالوه من مكانة عظيمة لدى الخلفاء. ومن المستخدمين اليهود في ذلك العصر أبو المنجي بن شيه،أسند إليه الإشراف على شؤون الزراعة، فقام بحفر قناة تبدأ من النيل وتخدم أراضي الدلتا وسميت باسمه. واشتهر من كتاب الدواوين آنذاك ابو العلاء بن تريك عمل في ديوان المكاتبات ثم في بيت المال، ولما استحدث الأفضل ديوان التحقيق في سنة 501هـ، عهد به إلى الشيخ أبي البركات يوحنا بن أبي الليث، كما استخدم الأفضل أيضا القبط في الديوان الخاص، فتولاه منهم أبو الفضل جعفر بن عبد المنعم المعروف بابن أبي قيراط.

كما اشتهر أمر الراهب ابو نجاح بن مينا في عهد الخليفة الآمر الذي أطلق يده في الدواوين والحسابات، وبدأ كريما متساهلا وانتهى ظالما للمسلمين ولإخوانه الأقباط، مبررا ظلمه للمسلمين بأنه قبال بعض ما فعلوه بالأقباط، فلما علم الآمر بذلك غضب عليه وعلى سائر الأقباط، فألبس أهل الذمة الغيار وحظر عليهم تولي شيء من أعمال الإسلام، وأمر بالراهب أن يضرب بالنعال حتى يموت. لكن سياسة استبعاد الذميين من المناصب الحكومية لم تدم طويلا، إذ أنّ الحافظ لدين الله استوزر أحد الذميين وهو بهرام الأرمني في سنة 529هـ و الذي صار للأقباط في أيامه نفاذ كلمة وعزة نفس، وتولى ديوان التحقيق في وزارة بهرام الأرمني أبو زكريا بن يحيى بن بولس الكاتب النصراني الذي خلع عليه الخليفة دراعة وسمح له بالإقامة في قصره، وقد استخدم معه اثني عشر كاتبا قبطيا، وثار المسلمون لاستطالة بهرام في أمور الدولة فاضطر إلى التخلي عن كل شيء ولجأ إلى أحد الأديرة عاكفا على العبادة متخليا عن الدنيا. ولم يتولَ بعد بهرام أحد من أهل الذمة الوزارة حتى سقوط الدولة الفاطمية وقيام الدولة الأيوبية في سنة 567هـ[2148].

وفي الجملة كانت عهود المعز والعزيز والمستنصر بالله والآمر بأحكام الله عهودا ذهبية بالنسبة لأهل الكتاب من اليهود والنصارى، الذين سيشهدون شيئا من اضطهاد وستشهد أوضاعهم بعض التراجع في عهود الخلفاء الفاطميين التالية حتى انتهاء الدولة الفاطمية في سنة 567هـ.

[2146] نفسه ص190.

[2147] نفسه ص191.

[2148] فاطمة عامر، 191/1-198.

4.13.2 الكنائس و المعابد

أمر العزيز الفاطمي بإرجاع كنيسة مرقص أبي مرقورة Mercurius إلى البطريرك الذي حال العوام بينه وبين ترميمها، وأمر أن يطلق له من بيت المال ما يستعين به في العمارة، فأخذ السجل (اي الأمر الرسمي) وأعاد المال معتذراً له... ولكن العوام لم يسمحوا للبطريرك بإعادة بنائها فرسم العزيز لجماعة من جنده ومماليكه أن يخرجوا يقفوا على عمارة البيعة وأي من يعرض لهم في ذلك يردعوه ويقابلوه بما يستحقه ...فلما رأوا العوام ذلك كفوا عن التعرض[2149].وقد سمح الظاهر في سنة 418هـ بترميم كنيسة القيامة بالقدس مقابل ترميم أحد المساجد بالقسطنطينية. وفي سنة 439 بنى لبطريرك كنيسة بومرقورة في القاهرة وكنيسة السيدة بحارة الروم (الأغارقة)[2150]. وقد دعم الخلفاء الحافظ الظافر والعاضد كنيسة المرتوني[2151] وكانأمير ماردين نجمُ الدين متعاطفاً مع النصارى وكنائسهم وأديرتهم، وكان أكثر اهتماماً ببناء الكنائس في أرضه منهم أنفسهم، يزور أديرتهم بانتظام حيث يمكث هناك ويتناول الشراب[2152].

4.13.3 الأطباء الذميون في الدولة الفاطمية

من أطباء أهل الذمة في الدولة الفاطمية و الأيوبية من بعدها ممن ترجم لهم ابن أبي أصيبعة، موسى بن العازار الإسرائيلي، خدم المعز لدين الله، كما خدمه أيضاً ابنه اسحاق بن موسى المتطبب، وكان جليل القدر عند المعز ومتولياً أمره كله في حياة أبيه، ولما توفي اسحاق سنة 363هـاغتم المعز لموته لموضعه منه وكفايته، وجعل موضعه أخاه اسماعيل بن موسى،وابنه يعقوب بن اسحاق وكان ذلك في حياة أبيهم موسى[2153].ومنهم سهلان بن عثمان بن كيسان طبيب نصراني من أهل مصر، خدم الخلفاء المصريين، وارتفع جاهه في الأيام العزيزية، ولم يزل مرتفع الذكر محروس الجانب مقتنياً للمال الجزيل إلى أن توفي بمصر في أيام العزيز بالله[2154].واسحاق بن ابراهيم بن نسطاس بن جريج، خدم الحاكم بأمر الله وكان يعتمد عليه في الطب[2155].ومنهم أبو الفتح منصور بن سهلان بن مقشر، كان طبيباً نصرانياً مشهوراً وله دراية وخبرة بصناعة الطب وكان طبيب الحاكم بأمر الله ومن الخواص عنده، وكان العزيز أيضاً يستطبه ويرى له

[2149] تاريخ الشيخ أبي صالح الأرمني، أوكسفورد 1894، ص45-46. و قد أبقينا العبارت ملحونة كما هي في الأصل.

[2150] Tritton,p.55.

[2151] Ibid,P.55.

[2152] Ibid.P57.

[2153] ابن أبي أصيبعة، ص545.

[2154] نفسه، ص548 – 549.

[2155] نفسه، ص 544.

ويحترمه، وكان متقدماً في الدولة وتوفي في أيام الحاكم[2156].ومنهم عيسى طبيب القاهر، كان القاهر بالله ـ وهو أبو منصور محمد بن المعتضد ـيعتمد على طبيبه هذا ويركن إليه ويفضي إليه بأسراره.توفي عيسى سنة 358 هـ ببغداد[2157].

4.13.4 الأطباء الذميون في الدولة الأيوبية

ومنهم أبو سليمان داود بن أبي المنى بن أبي فانة، كان طبيباً نصرانياً بمصر في زمن الخلفاء وكان حظياً عندهم، وذكر ابن أبي أصيبعة، قصةً تنبأ فيها بفتح صلاح الدين لبيت المقدس في اليوم الفلاني من الشهر الفلاني من السنة الفلانية، وأنه يدخل من باب الرحمة، وكيف أعطاه صلاح الدين عَلَماً أصفر ونشابة ليجعلها فوق داره لتسلم والحارة التي فيها الدار كلها، وهكذا كان[2158].

وابنه الحكيم مهذب الدين أبو سعيد بن أبي سليمان، كان فاضلاً في صناعة الطب عالماً متميزاً في أعمالها متقدماً في الدولة، خدم الملك المعظم بأمر أبيه الملك العادل أبي بكر بن أيوب الذي أكرمه غاية الإكرام وأمر أن لا يدخل قلعة من قلاعه إلا راكباً، مع(رغم) صحة جسمه، وخدم الملك الناصر صلاح الدين والملك العادل أيضاً بالطب[2159].

و منهم أيضا الحكيم موفق الدين شاكر بن أبي سليمان، درس الطب على أخيه أبي سعيد وفاق فيه، وجعله الملك العادل في خدمة ولده الملك الكامل، فحظي عنده وتمكن عنده التمكن الكثير، وكان أيضاً الملك العادل يعتمد عليه في المداواة، وكان أيضاً يدخله في جميع قلاعه وهو راكب[2160].وأبو الفضل بن أبي سليمان، أصغر إخوته، وكان طبيباً للملك المعظم مقيماً بالكرك ثم خدم الملك الكامل بمصر وتوفي بها[2161].ورشيد الدين أبو حليقة، أبو الوحش بن الفارس أبي الخير بن أبي سليمان، وقد علَّمه والده الطب بأمر الملك الكامل الذي تفرّس فيه النجابة، ورأى مخايلها فضنَّ به أن يعمل جندياً.فلما تعلم خدم الملك الكامل ثم خدم بعده ولده الملك الصالح نجم الدين أيوب، إلى أن توفي وخدم ابن الملك الصالح وهو الملك المعظم ترنشاه (طوران شاه)، ولما قتل ترنشاه وجاءت دولة الترك صار في خدمتهم وأجروه على ماكان باسمه، ثم خدم منهم الملك

[2156] نفسه، ص 549.
[2157] نفسه،ص320.
[2158] نفسه، ص587 – 589.
[2159] نفسه، ص 589.
[2160] نفسه، ص 589.
[2161] نفسه، ص590.

الظاهر ركن الدين بيبرس[2162].ومنهم أبو الحجاج يوسف الإسرائيلي، مغربي الأصل، قدم مصر، واشتغل بها بالطب على موسى بن ميمون، وسافر بعد ذلك إلى الشام وأقام بحلب، وخدم الملك الظاهر غازي ابن الملك صلاح الدين اليوبي، وكان يعتمد عليه في الطب، كما خدم الأمير فارس الدين ميمون القصري[2163].

وموفق الدين بن مطران، أسعد بن أبي الفتح إلياس بن جرجس، سيد الحكماء وأوحد العلماء، أمير أهل زمانه في علم صناعة الطب وعملها، أكثرهم تحصيلاً لعلومها وجملها... وخدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب وحظى في أيامه وكان رفيع المنزلة عنده عظيم الجاه، وكان يتحجب عنده ويقضي أشغال الناس، ونال من جهة المال مبلغاً كثيراً... وكان لصلاح الدين حسن اعتقاد في ابن المطران، لا يفارقه في سفر أو حضر... وكان يغلب على ابن مطران الزهو بنفسه والتكبّر حتى على الملوك، وكان صلاح الدين قد عرف ذلك منه ويحترمه ويبجله لما قد تحققه من علمه، وأسلم ابن المطران في أيام صلاح الدين، وزوجه صلاح الدين بإحدى حظايا داره واسمها جوزة. وذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان في خدمة صلاح الدين طبيب يُقال له أبو الفرج النصراني وأنه رغب إلى صلاح الدين في مساعدته في تجهيز بناته، وأنه كتب ذلك في ورقة فخرج نحواً من ثلاثين ألف درهم فأعطاه الملك ذلك كله، وأنّ ابن المطران داخلته غيرة لذلك فأمر له بمثله.ثم يذكر ابن أبي اصيبعة أنّ المطران ترقت حاله عند صلاح الدين حيث كاد يكون وزيراً[2164].

ومنهم أبو منصور النصراني، كان طبيباً مشهوراً، عالماً حسن المعالجة والمداواة وخدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي وبقي سنين في خدمته[2165].وكذلك أبو النجم النصراني خدم صلاح الدين الأيوبي بطبّه، وحظى عنده وكان مكيناً في الدولة وبقي في خدمته مدة[2166].

ومنهم موفق الدين يعقوب بن سقلاب، كان أعلم أهل زمانه بكتب جالينوس ومعرفتها والتحقيق لمعانيها، خدم الملك المعظم عيسى بن أبي بكر بن أيوب، وصار معه في الصحبة، وكان حسن الإعتقاد فيه يستصحبه في أسفاره في محفة ويفتقده ويكرمه غاية الإكرام، وقصد الملك المعظم أن يوليه بعض تدبير دولته والنظر في ذلك، فما فعل (أي ابن سقلاب)، واقتصر على مداومة صناعة الطب فقط، ولما توفي الملك المعظم وخلفه ابنه

[2162] نفسه، ص590 – 598.

[2163] نفسه، ص696.

[2164] نفسه، 651 – 659، وعن أبي الفرج النصراني ص 661.

[2165] نفسه، ص661.

[2166] نفسه، ص661.

الناصر – وكان الطبيب أسنّ وضعف – أحسن إليه إحساناً كثيراً، وأمر بأن جميع ماكان مقرراً من الملك المعظم يستمر وأن لا يكلف لخدمة، فبقي كذلك مدة مديدة إلى أن توفي سنة 625 هـ[2167].

ومنهم سديد الدين أبو منصور بن الحكيم بن موفق الدين يعقوب بن سقلاب، اشتغل على والده وغيره، وخدم الملك الناصر صلاح الدين داود بن الملك المعظم وأقام في صحبته بالكرك، وكان مكيناً عنده معتمداً عليه في صناعة الطب، ثم أتى دمشق وتوفي بها[2168].

وعمران الإسرائيلي، أوحد الدين عمران بن صدقة، من أكابر الأطباء حظي عند الملوك لكنه أبى أن يخدم أحداً من الملوك في الصحبة أو يتقيد معهم في سفر، وقد حرص به الملك العادل أبو بكر بن أيوب بأن يستخدمه في الصحبة فما فعل، وكذلك غيره من الملوك، وقد عالج الملك الناصر داود بن الملك المعظم بالكرك وأقام عنده مُديدة فخلع عليه ووهب له مالاً كثيراًوقرر له جامكية كل شهر ألفاً وخمسمائة درهم ناصرية ويكون في خدمته وأن يسلف منها عن سنتين ونصف سبعة وعشرين ألف درهم فما فعل[2169]، وكان السلطان الملك العادل لا يزال يصله بالإنعام الكثير وله منه الجامكية الوافرة والجراية وهو مقيم بدمشق وكذلك في أيام الملك المعظم[2170].

وهكذا يتبين أنّ التعميم الذي أطلقه ألبرت حوراني بخصوص مهن أهل الذمة في تلك الحقبة غير دقيق بالمرّة، فقد كتب: في مصر أيام الفاطميين والأيوبيين والمماليك كان الموظفون الأقباط ذوي أهمية في دوائر المالية، الطب كان مهنة برز فيها اليهود، وأطباء البلاط اليهود وكان لهم نفوذ كبير[2171]. فبمقارنة سريعة يضح أنه لامقارنة بين عدد اليهود والذين عملوا أطباء في البلاط وبين أعداد النصارى الذين فاقوهم في هذا المضمار بمراحل، وقد سجَّل المقدسي أنّ أكثر الجهابذة والصباغين والصيارفة والدباغين بالعراق يهود وأكثر الأطباء والكتبة نصارى[2172] ، و لا يتغير الوضع في مصر عنه في العراق كثيرا.

4.13.5 قتل مسلمين بذمي

وفي أيام الخليفة الناصر، ارتقى أبو الكرم صاعد بن توما النصراني، الطبيب البغدادي الملقب بأمين الدولة، إلى أن صار في منزلة الوزراء واستوثقه الناصر على أمواله وخواصّه وكان يودعها عنده، إلى أن قُتل في

[2167] نفسه، 697 – 699.
[2168] نفسه، 699.
[2169] الجامكية وجمعها جوامك، الراتب المربوط لشهر أو أكثر، أنظر: زناتي، أنور محمود، معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية، الأردن، عمان 2011، ص104.
[2170] نفسه، ص692 – 697.
[2171] حوراني، البرت، تاريخ الشعوب العربية، بيروت 1997، ص148.
[2172] المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن 1905، ص183.

سنة 620هـ على يد اثنين من الجند الواسطية، يُعرفان بولدي قمر الدين، وبحث الوزير عن القاتلين إلى أن عُرفا وأمر بالقبض عليهما، وفي بكرة تلك الليلة أخرجا إلى موضع القتل وشق بطناهما وصلبا على باب المذبح[2173].

ويُذكر ـ و ذلك في الدولة النورية ـ أنَّ السبب الذي حمل أسد الدين شيركوه، وابن أخيه صلاح الدين الأيوبي على الالتحاق بخدمة نور الدين محمود زنكي هو أن شيركوه قتل رجلاً نصرانياً، كاتباً من أصدقاء أمير تكريت لملاحاةٍ جرت بينهما، فاضطر إلى الهرب فراراً من عواقب فعلته[2174].

4.13.6 دعوى تنصّر المعز لدين الله

وقد ثارت بمصر سنة 1931 عجاجة بسبب زعم السيد مرقص سميكة باشا ـ أحد علماء الآثار المصريين ـ أنّ الخليفة الفاطمي المعز لدين الله فاتح مصر وباني القاهرة ومنشئ الجامع الازهر قد ارتدّ عن الإسلام وتعمد بمعمودية كنيسة أبي سيفين ومات نصرانيا ودفن في كنيسة أبي سيفين بمصر القديمة، وقد سبقه إليه بعض كاتبين قليلين من النصارى في الشرق والغرب ، لكن أهمهم على الإطلاق وأسبقهم معاصر الخليفة المعز الأب الأنبا ساويرس ابن المقفع أسقف الأشمونيين، فقد وردت في تاريخه قصة نقل جبل المقطم التي زُعم أنها كانت السبب في تنصر المعز[2175]. ولا شك أنّ تسامح المعز مع أهل الذمة وتوفير الفرص لهم في وظائف الدولة هو الذي أغرى سميكة و مواطنيه بهذا الزعم، وقد نشرت الصحف المصرية عددا من المقالات لكتاب مسلمين كبار في رد هذا الزعم وتزييفه، كان منهم أحمد زكي باشا، والشيخ محمد عرفة، ومحمد عبد الله عنان، ومحمد ماضي أبو العزائم، وصدقي باشا، وشيخ الأزهر الأحمدي الظواهري، وحسن إبراهيم حسن، وإبراهيم جلال[2176].

[2173] تاريخ مختصر الدول لابن العبري، بيروت 1994، ص421 – 422.

[2174] انظر: نفسه ، ص370.

[2175] انظر: تاريخ مصر من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة 3\1\431-451، مع التنويه أن هذه القصة مدرجة في تاريخ ابن المقفع بدليل أنها تحدثت عن ابن المقفع بصيغة الغائب على لسان واضع القصة، ومقارنة التواريخ تؤكد زيف القصة كما بين محمد عبد الله عنان في مقالته في الكتاب المذكور في الملاحظة الموالية، وممن أورد القصة أبو صالح الأرمني (في أواخر القرن 6هـ) في تاريخه، أوكسفورد 1894، ص45-46.

[2176] راجع للوقوف على مقالاتهم كتاب: الخليفة المعز لدين الله باني القاهرة ومنشئ الجامع الأزهر ما كان مرتدا ولا نصرانيا ولكن حنيفا مسلما، تأليف: الصحفي القديم (ح)، القاهرة، بدون تاريخ.

4.13.7 تعليل تسامح الفاطميين

وعلى نحو ما عُلّل تسامح الطولونيين والإخشيديين مع أهل الذمة والسكان عامة، يمكن تعليل تسامح الفاطميين، فالفاطميون يمثلون خلافة بحيالها مستقلة تماما بل ومناهضة للخلافة العباسية، سلبتها أجزاء كبيرة حيوية من مجالها الحيوي، فضلا عن أنّ علاقتها ببيزنطة لم تكن خيرا من علاقتها ببغداد، وأخيرا فهناك الى جانب النزاع السياسي الخلاف المذهبي، فتوجه الفاطميين العقدي مخالف للطابع السني السائد في مصر وبلاد الشام، فجملة هذه العوامل –من المفهوم- أن تحملهم على محاسنة الشعب والتساهل معه طلبا لرضاه ونشدانا لاستدامة الأمن والاستقرار وتفويتا لفرص الالتفاف عليهم من أعدائهم المتربصين بهم، كما أن تخوفهم من السنيين الموالين بحكم المذهب للعباسيين حملهم على اصطناع الذميين و تقريبهم و تمكينهم في وظائف الدولة الحساسة [2177] وقد قوبل تسامح الفاطميين مع أهل الذمة بتشدد خصومهم من أهل السنة مع الذميين، من باب أنّ الفاطميين كانوا متهتكين دينيا وباطنيةً لم يلتزموا صحيح الدين وصريح سنة السلف، وقد أشار إلى هذا المعنى هنرى لاووست حين ذكر أنّ ابن تيمية ندّد بتحرر الأقليات وبخاصة النصارى، وإن كان يرى أن الحكم الفاطمي بمصر هو المسؤول الأول عن تحرر النصارى حيث أنه يقول: إنّ الفاطميين كانوا يدّعون الإسلام ولكنهم كانوا في الحقيقة روافض وباطنية وإسماعيلية، وأنهم نغّصوا على أهل السنة معيشتهم وفضلوا عليهم اليهود وبدرجة أكبر النصارى. وبدأ اختلال نظام الجماعة من اليوم الذي دخل فيه النصارى في خدمة الدولة في ظل حكم السلطان المعز ووزيره الفائز[2178].

4.14 أهل الذمة في العصر المملوكي

4.14.1 إطلالة عامة

بكلمةٍ مثّلَ العصر المملوكي تراجعا عما أتاحته الأعصار الإسلامية السابقة كلها، الأموي والعباسي والطولوني والإخشيدي، فقد تخلّلت مسار حياة الذميين فيه الكثير من الانتفاضات الشعبية بسبب تكرر حالات النزاع و شيوع التوترفي العلاقات مع الاغلبية المسلمةهذا فضلا عن تسلطات السلاطين واضطهاداتهم بين الحين و الآخر لأهل الذمة. صحيح أنّ حياتهم كانت تعود إلى مجراها الطبيعي فيصيبون حظا من الاستقرار والنجاح المادي والمعنوي. واتساقا مع خطة البحث فسنرجئ الحديث عن الاضطهاد ونجتزئ في هذه المرحلة بالحديث –وهو يسير محدود- عن مظاهر الإنصاف والتسامح.

[2177] قارن ب: محمد جمال الدين سرور، تاريخ الدولة الفاطمية، القاهرة بدون تاريخ، ص 81.

[2178] لاووست، هنري، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، القاهرة، 1976، 2\180.

4.14.2 وقائع و مظاهر من التسامح

يخبرنا المقريزي عن قبطي يدعى شرف الدين أبا سعيد هبة الله بن صاعد الفائزي، وهو أول قبطي ولي وزارة مصر –أي في دولة المماليك البحرية- وكان ذلك في دولة السلطان عز الدين أيبك الجاشنكير التركماني، أول سلاطين المماليك البحرية[2179].

في سنة 678هـ أقال السلطان الظاهر بيبرس النصارى الذين كانوا موظفين في ديوان الحرب واستبدل بهم موظفين مسلمين، ولكن السلطان قلاوون وابنه الأشرف أعاد النصارى إلى وظائفهم تلك[2180].

كما يحدثنا المقريزي عن كنيسة كانت بحارة الروم في القاهرة يقال لها كنيسة بربارة، هدّمت في سنة ثمانعشرة وسبعمئة، وسبب ذلك أنّ النصارى رفعوا قصة للسلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون يسألون الإذن في إعادة ما تهدم منها، فأذن لهم في ذلك، فعمروها أحسن مما كانت، ثم يمضي فيخبرنا عن غضب المسلمين ورفعهم قصة للسلطان بأنّ النصارى أحدثوا بجانب هذه الكنيسة بناء لم يكن فيها، فأمر بهدم ما جددوه، لكن العامة بادرت فهدمت الكنيسة كلها وأقاموا في موضعها محرابا وأذّنوا وصلوا وقرؤوا القرآن، وتنتهي القصة برسم السلطان بهدم المحراب وصار موضعه كوم تراب ومضى الحال على ذلك[2181].

وبعد أن عدَّد المقريزي كنائس اليهود بمصر: كنيسة دموه، وكنيسة جوجر، وكنيسة المصاصة، والشاميين، والعراقيين، وكنيسة بالجودرية، والقرائين، ودار الحدرة، والربانيين، وابن شميخ، وخَتَمَ المقريزي بكنيسة السمرة ثم قال: وجميعُ كنائس القاهرة المذكورة محدثة في الإسلام بلا خلاف. وبالطبع فالحديث عن كنائس (جمع كنيس) اليهود لا كنائس النصارى[2182].

ومن مظاهر التسامح معهم ما سجله أحد أبناء العصر وهو محمد بن محمد بن أحمد المعروف بابن الأخوة(ت 729هـ) بتألم واستياء: فلو شاهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه اليهود والنصارى في زماننا هذا وآدُرُهم (أي دورهم) تعلوا على آدر المسلمين ومساجدهم، وهم يُدعون بالنعوت التي كانت للخلفاء، ويكنون بكناهم، فمن نعوتهم الرشيد وهو أبو الخلفاء، ويكنون بأبي الحسن وهو علي بن أبي طالب، وبأبي الفضل وهو العبّاس عم رسول الله، وقد جاوزوا حدّ أقدارهم، وتظاهروا بأقوالهم وأفعالهم، وأظهرت منهم الأيام طبائع شيطانية مكنتها وعضدتها يد سلطانية، فركبوا مركوبهم ولبسوا أحسن لباسهم واستخدموهم، فرأيت اليهودي والنصراني راكبا يسوق بمركبه والمسلم يجري في ركابه، وربما تضرعوا وتذللوا له، ليرفع عنهم ما أحدثه

[2179] الخطط المقريزية، 3\124.

[2180] تاجر، جاك، أقباط ومسلمون من الفتح العربي إلى عام 1922، القاهرة 1951، ص176.

[2181] الخطط المقريزية، 3\810.

[2182] خطط المقريزي، 3/699-716.

عليهم. و أما نساؤهم إذا خرجن من دورهن ومشين في الطرقات فلا يكدن يعرفن، وكذلك في الحمامات، وربما جلست النصرانية في أعلى مكان من الحمام والمسلمات يجلسن دونها، ويخرجن في الأسواق، ويجلسن عند التجار فيكرموهن بما يشاهدون من حسن زيهن فلا يدرون أنهن أهل ذمة، فيجب على المحتسب الإهتمام بهذا الأمر وإنكار ذلك ويعزر من يظهر به من هؤلاء[2183].

ومن خلال ما توفَّر من وثائق يضح أن أهل الذمة قد زاولوا في العهد المملوكي كل المهن والحرف التي مارسها المسلمون تقريباً، كما أنهم تملكوا العقارات في شتى أنحاء البلاد،و تمتعوا بحرياتهم الإجتماعية، وإن كانت هذه الحريات تخضع من حين لآخر لبعض القيود التي كانت الدولة تفرضها لسبب أو لآخر[2184]. ويبدو أنَّ أبناء الأقليات اليهودية والمسيحية في عصر المماليك قد كونوا ثروات طائلة، وتباهوا بمظاهر العز والرفاهية نتيجة لعملهم في الجهازين المالي والإداري لدولة سلاطين المماليك، الأمر الذي جعلهم ـمن ناحيةٍ ـ هدفاً لمطامع السلاطين والأمراء التواقين إلى جمع المال من أي طريق ،و موضوعا لغضب و حقد عامة المسلمين المطحونين بالفقر و الرازحين تحت نير المظالم والمغارم التي كانت أعباؤها تتزايد عليهم في ذلك العصر من ناحية ثانية ... ويستفاد من إحدى وثائق مجموعة سانت كاترين أنه إذا اشترى أحد أبناء الأقليات الدينية داراً تعلو على دور جيرانه المسلمين كان من حقه أن يحتفظ بها دون أن يهدم الجزء العالي الذي يتيح له كشف عورات جيرانه[2185].

وبخصوص الأعياد، فلئن كان يهود مصر اقتصروا على الإحتفال بأعيادهم وحدهم، فقد شارك – في المقابل – المسلمون النصارى الإحتفال ببعض أعيادهم ذات الطابع الديني البحت مثل عيد الميلاد، وسجّل لنا المقريزي شيئاً من مشاهداته بهذا الخصوص، ففي عيد الغطاس، كان بعض المسلمين يشاركون المسيحيين عادة غمس أطفالهم في المياه الباردة لاعتقادهم أنّ ذلك يمنع عنهم المرض في حياتهم. وفي خميس العهد ـ أو خميس العدس كما درج الناس على تسميته آنذاك ـ كان المسيحيون يهدون إلى المسلمين أنواع العدسالمصفى والسمك المقلي والبيض الملون. وفي سنة 836هـ -1432م حدثت مصادفة غريبة، إذ توافقت بداية السنة الهجرية مع السنة القبطية والسنة اليهودية وهكذا احتفل أبناء الديانات الثلاث بأعيادهم في وقت واحد[2186]. وأما الإحتفال بعيد النيروز وهو عيد رأس السنة القبطية في أول شهر توت فقد كان يأخذ في العصر المملوكي

[2183] معالم القربة في أحكام الحسبة،لابن الأخوة، بعناية روبن ليوي، كيمبردج 1937، ص42-43.
[2184] قاسم، قاسم عبده، عصر سلاطين المماليك، القاهرة 1994، ص96-97.
[2185] نفسه، ص 100، بتصرف يسير.
[2186] نفسه، ص 123 – 124.

شكل الإحتفالات القومية العامة، إذ اعتبر ذلك اليوم بمثابة عطلة عامة تغلق فيه الأسواق وتعطّل فيه المدارس[2187].

4.15 أهل الذمة في الأندلس

4.15.1 ملحمة بوجهين

فيما يخص الجانب الغربي من العالم الاسلامي عصرذاك، أي في الأندلس يكتب توماس آرنولد ملخصاً ملحمةً بوجهين : أدخل العرب الظافرون الإسلام في إسبانيا سنة 711م وفي سنة 1502م أصدر فردناند وإيزابلا مرسوماً يقضي بإلغاء شعائر الدين الإسلامي في جميع أرجاء البلاد. ولقد كتبت إسبانيا الإسلامية في القرون التي تقع بين هذين التاريخين صفحة من أنقى الصفحات وأسطعها في تاريخ أوربا في العصور الوسطى[2188]. ثم تحدث ـ بقصد العرض لبعض مظاهر التسامح الإسلامي في الجزيرة الفسيفسائية عرقيا و دينيا و لغويا ـ عن بناء عدة أديار جديدة إضافة إلى الأديار الكثيرة السابقة التي لم يتعرض لها حكام المسلمين بسوء، وعن ظهور رجال الدين المسيحيين بزيهم الكنسي، فلم يكن ثمة ما يدعوهم إلى إخفاء شاراتهم الدينية،وفي الوقت نفسه لم تحل المناصب الدينية دون تقلد المسيحيين المناصب العالية في البلاط أو اندماجهم في سلك الرهبنة أو انتظامهم في جيش المسلمين[2189]، وفي نفح الطيب أنَّ عبد العزيز بن موسى بن نصير تزوج أرملة لُذريق (رودريك Roderic) المكناة أم عاصم، وكانت قد صالحت على نفسها وأموالها وقت الفتح وباءت بالجزية وأقامت على دينها في ظل نعمتها إلى أن نكحها الأمير عبد العزيز، فحظيت عنده، ويقال:إنه سكن بها في كنيسة بأشبيلية[2190]. وفي ابن القوطية أنّ محمد بن الكوثر وهو أحد بلغاء الأندلس، دخل على هاشم بن عبد العزيز فقال له: يا أبا عبد الله، إنَّ من عجائب الزمان أن يكون مثلك في قدرك وأبوتك ومنصبك خلواً من الخدمة، ويكون صاحب قلم بني أمية الأعلى وكاتبهم العظيم القَومس النصراني ابن أنتنيان، المشتكى من هذا إلى الله تبارك وتعالى ... الخ[2191]. وقد تولى القومس (Komes) – والذي يسميه ابن القوطية قومس بن أنتنيان بن يليانة، وقد أسلم فيما بعد وسُمي، حمامة المسجد[2192]– المنصب الرفيع هذا في دولة محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام، وهذا شاهد على تولي النصارى – وإن كان على ندرة

[2187] نفسه، ص128.

[2188] آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص 154.

[2189] نفسه، 158 – 159.

[2190] نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن محمد المقري التلمساني، بيروت 1988، 281/1.

[2191] تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية (ت 367هـ = 977 م)، القاهرة ـ بيروت 1989، ص96.

[2192] ابن القوطية، ص96.

ملحوظة – مناصب رفيعة في الأندلس المسلمة. و من الشواهد الإضافية وليد بن خيزران الذي عينه الحكم المستنصر قاضياً للنصارى بقرطبة كما اتخذه مترجماً له[2193].

4.15.2 ندرة إستعمال الذميين في الوظائف الرسمية

ولكن ترتون حرّك فضولنا بملاحظة أننا لا نعثر على أحد من النصارى أو من اليهود تولى وظيفة الجباية أو الكتابة لا في الأندلس ولا في بلاد المغرب[2194]، ويمكن تفسير هذه الحالة بما يشبه أن يكون قاعدة عامة، وهي أنَّ المسلمين حيثما كانوا يستشعرون تهديدا ناشئاً من علاقة الذميين بأعداء المسلمين من أهل ملتهم ودينهم فإنهم كانوا يجنحون إلى التشدد وإظهار ميل أضعف إلى التسامح والتساهل، والأوضاع في شبه الجزيرة الأيبيرية معروف كيف كانت في هذا الصدد عبر تاريخ التواجد الإسلامي هناك، ومع ذلك فالأندلس اتخذت في مخيلة الدارسين حول العالم صورة الفضاء المثالي للتعايش والتسامح والتثاقف، والشواهد التي تغذي وتعزز هذه الصورة كثيرة جداً. يقرّ المستعرب Arabista الإسباني المشهور ف.خ.سيمونيه Francisco Javier Simonet – المعروف في كتاباته بنزعته الواضحة إلى معاداة الإسلام – بأنه: لا بد أنّ حرية العقيدة التي نادى بها الفاتحون قد راقت لأهالي الأقاليم المفتوحة ولا سيما للكثيرين الذين تعرضوا للملاحقة من قبل الحكم السابق (للقوط الغربيين) جراء أخطائهم الأريوسية (Arrianos) أو بسبب معتقداتهم الباطلة،أو بخصوص أصولهم العرقية[2195].ثم يؤكد سيمونيه أنّه في حدود منتصف القرن التاسع للميلاد بات من الصعب بمكان تمييز النصارى عن المسلمين في المظهر في قرطبة[2196]. وبالرجوع إلى ملاحظة ترتون فثمة سؤال يثور وهو:هل شغور المناصب المهمة من أهل الذمة اقتصر على وظيفة الجباية والكتابة أم عمَّ الوظائف كلها؟

تقول غوميز:على الرغم من أنّ العددين رددوا القول مِراراً بأنّ القضاء الإسلامي حرّم على النصارى الإندماج بالسكان المسلمين وتسنُّم المناصب الرفيعة، إلا أنّ الواقع الفعلي لبلاد الأندلس يناقض هذه المقولة، فكُثُر هم المستعربون الذين تقلدوا مناصب عالية المستوى في وزارات الخلافة مثل ربيع بن زيد Recemundo في القرن العاشر للميلاد الذي كان سفيراً كفؤاً للخليفة عبد الرحمن الثالث لدى ملك ألمانيا أوتو الأول قبل أن يصبح أسقفاً، أو أبو عمر بن غنديسالبو Gundisalvo، في القرن الثاني الذي تسنم رئاسة

[2193] نفح الطيب، 390/1.

[2194] Tritton,P.25.

[2195] مارغريتا لوبيز غوميز M.L.Gomez - مديرة قسم التاريخ والفن في المؤسسة الغربية للثقافة الإسلامية في مدريد - المستعربون : نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس، ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، بيروت 1999، 268/1.

[2196] نفسه، 270/1.

الوزراء في عهد ملك سرقسطة زمن الطوائف، والمقتدر أحمد بن سليمان (1049-1081م) وغيرهم في قائمة طويلة للمستعمرين الذين شغلوا مناصب رفيعة[2197].

وسؤال آخر لايقل أهمية : وهل عمَّ ذلك الإستبعاد من المناصب اليهود مع النصارى على قدم سواء؟والجواب أنّ اليهود كانوا أوفر حظاً من النصارى بمراحل في شغلهم المناصب الرفيعة لدى حكام المسلمين، والسبب واضح، إذ لاخوف من جهتهم أن يتحالفوا مع دول وحكومات يهودية طمعاً في الإستيلاء على السلطة في الأندلس، إذ لم يكن لهم دولة، لا حول الأندلس ولا في مكان آخر في العالم، بل كان اليهود يجدون أنفسهم مدفوعين إلى موالاة السلطة المسلمة القائمة نشداناً لحمايتها لهم من تعدي العامة عليهم وتعصبها ضدهم، وبالفعل لم يسجل التاريخ على يهود الأندلس أدنى مشاركة في ثورة أو انتفاضة على الحكم الإسلامي هناك، بالمقارنة نجد أنّ النصارى كانوا يمثلون خطراً محتملاً دائماً، وهذا ما يفسر ندرتهم اللافتة في المناصب العالية. و لدى رصده للأمم الثمانية التي ساهمت في خدمة وإثراء الفكر البشري، و هي: الهنود و الفرس و الكلدان و اليونان و الروم و المصريون و العرب و بنو اسرائيل(اليهود)، أبدى القاضي صاعد الأندلسيتعاطفا و توقيرا لليهود الذين وصفهم بأنهم بيت النبوة و معدن الرسالة من بني آدم و جمهور الأنبياء منهم[2198]. ويلاحظ ريموند شايندلين Raymond P.Scheindlin[2199] – أنه كان للمجتمع اليهودي في الأندلس شخصيته المتميزة بين المجتمعات اليهودية القروسطية وذلك من عهد عبد الرحمن الثالث (300 – 350 هـ / 912 – 961 م) إلى زمن الموحدين (بعد 535 هـ/1140م) وأنه لم ينشأ في أي من المجتمعات اليهودية الأخرى مثل هذا العدد الكبير من اليهود ممن أحرزوا مناصب مرموقة، بل مراكز نفوذ في العالم غير اليهودي ...وأنه رغم ارتقاء نفر من اليهود في العراق ومصر وأماكن أخرى إلى السلطة والثروة قبل القرن الرابع الهجري، إلآأنهم لم يكونوا بتلك الكثافة التي كانوها في الأندلس[2200].

يكتب شاكر مصطفى:ولم يصدر الأمراء ثم الخلفاء المسلمون منذ الفتح الإسلامي للأندلس أي تشريعات خاصة في اليهود باعتبار أنهم من أهل الذمة، ولكنهم تسامحوا معهم كل التسامح[2201].

[2197] نفسه، ص271.

[2198] أنظر: طبقات الأمم, لأبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي(ت 462 هـ =1070 م)، بعناية لويس شيخو، بيروت 1912، ص 87.

[2199] أستاذ الأدب العربي في العصر الوسيط في معهد اللاهوت اليهودي – الأمريكي.

[2200] شايندلين: اليهود في اسبانيا المسلمة، ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس 301/1.

[2201] مصطفى، شاكر، المدن في الإسلام، دمشق 1997 م، 334/2.

4.15.3 ذميون متنفذون

ومن أبرز الشخصيات اليهودية التي شاركت في العمل الرسمي على أرفع المستويات حسداي بن شبرط (أو شبروط) الذي عمل طبيباً لعبد الرحمن الثالث المعروف بالناصر في حدود سنة 329هـ، كما تسنم مناصب دبلوماسية ومالية رفيعة، رغم تمسكه بيهوديته ومركزيته بين أبناء جاليته اليهودية التي نشط في خدمتها وضمان مصالحها، ويخبرنا صاعد في طبقاته أنّ حسداي – ويسميه حسداي بن اسحاق – بفضل مكانته عند الحكم (المستنصر بالله، ابن الناصر) تمكن من تحصيل ما شاء من تواليف اليهود بالمشرق، الأمر الذي هيأ لهم الإستقلال والإستغناء عن يهود بغداد في أمورهم الدينية[2202]. ومنهم شخصية لامعة جداً الحاخام إسماعيل بن النغَريلة (382 – 448هـ = 993 – 1056 م) ويُعرف بالعبرية باسم شموئيل أو صموئيل ناغيد أو (نجيد Nagid) - وهي كنية عبرية تعني رئيس يهود الأندلس - عمل أولاً عند ملك غرناطة الصنهاجي، حبوس بن زيري كاتباً ووزيراً، وبعد زهاء سنة ارتقى إلى رتبة رئيس وزراء وبقي في منصبه هذا تسعاً وعشرين سنة، كما ارتقى منصب رئاسة أركان الجيش، وبعد وفاة حبوس انتقل المُلك إلى إبنه الناصر باديس بن حبوس عوض أخيه بلغين وذلك بمساعدة ابن النغريلة الذي بقي رئيساً لوزراء الناصر ورئيس أركان جيشه، وبعد وفاته عيَّن الناصر ابن الحاخام وهو يوسف بن اسماعيل رئيساً للوزراء وقد اغتيل في ظروف صراعه مع الأمراء والمسؤولين البربر الذين عملوا معه لدى الملك. وقد وضع ابن النغريلة كتاباً عن الشريعة اليهودية بعنوان آرامي (سفر هِلكثار بربثا) أي (كتاب الشريعة الكبيرة) نقل بفضله و بمدى التأثير الذي أحدثه مركز الديانة اليهودية من بغداد إلى الأندلس، وقد كتبه بالعربية لكن بحروف عبرية أما الشواهد فكانت بالعبرية والآرامية. و قد نشر الحاخام داود ساسون سنة 1934 في أوكسفورد ثلاث مجلدات من قصائد ابن النغَريلة أعيد نشرها في وقت لاحق. و تصف قصائده بالعبرية وترجمتها العربية التي تعلوها المعارك، وتعطي تفاصيل في سياسة الطوائف لم ترد في مصادر أخرى. وعليه ردّ ابن حزم برسالته المشهورة (الرد على ابن النغريلة اليهودي) وكان قد لقيه، ووصفه في الفِصَل بأنه أعلم اليهود وأجدلهم[2203].

عرف البلاط الزيري في غرناطة يهودياً آخر بإسم إبراهام، ورابعاً في المرية لكن لم يرد إسمه، كما برز إسحاق بن حسداي في البلاط اليهودي في سرقسطة، وأبو فضل بن حسداي بين بني هود، وابراهام بن مهاجر

[2202] راجع عن حسداي هذا، طبقات الأمم لأبي القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، ت 462 هـ، بيروت 1912 بعناية لويس شيخو، ص88-89، والمسلمون في الأندلس لرينهارت دوزي، القاهرة 1994، 2/ ص52-55، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص498.

[2203] الفصل لابن حزم، 125/1 و152، وقارن بمقدمة إحسان عباس محقق الرسالة ص17 فما بعدها، القاهرة 1960، وعن ابن النغريلة أو النغرالة أنظر: الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين ابن الخطيب، القاهرة 1977م، 438/1-439، اليهود في اسبانيا المسلمة لريموند شايندلين 304/1، موقع المجلس اليهودي الأمريكي على الشبكة، التاريخ، ابن النغريلة http://aslalyahud.org آخر زيارة 23.03.2013.

من بني عاد في اشبيلية، وكثير من هذه الشخصيات كان يحمل لقب وزير. الشاعر اليهودي موسى بن عزرا أحرز لقب صاحب الشرطة[2204].

4.15.4 موسى بن ميمون

ويظل موسى بن ميمون – المعروف في الغرب ب Maimonides وعند العرب بالرئيس موسى – أشهر شخصية يهودية أنجبتها الأندلس الإسلامية، بل أهم شخصية يهودية ظهرت في العصور الوسطى – اشتهر بالطب واللاهوت والصيدلة، وهو ابن قاضٍ يهودي في قرطبة حيث ولد هناك في سنة 529هـ = 1135م، ثم انتقلت عائلته سنة 1156 الى فاس بسبب تشدّد الموحدين، درس ابن ميمون إلى جانب العلوم اليهودية، فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد، ثم انتقل مع عائلته إلى فلسطين ومن ثم إلى مصر حيث استقر هناك إلى نهاية حياته سنة 599هـ = 1204م. وفي مصر عمل طبيباً للسلطان صلاح الدين الأيوبي ولإبنه الملك الأفضل نور الدين علي، ولشاعر صلاح الدين وأبنائه القاضي السعيد ابن سناء الملك شعر يمدح فيه براعة موسى بن ميمون في الطب، كما شغل موسى منصب رئيس الطائفة اليهودية، وقد توسط لدى صلاح الدين ليسمح لليهود بالعودة إلى بلادهم، فتدفق سيل المهاجرين من بلدان غربي أوربا إلى فلسطين[2205]، ومع قدوم الموحدين هاجروا إلى الجنوب حيث أقاموا في المرية ونواحيها زهاء إثنتي عشرة سنة، وذلك أنّ الموحدين لما استولوا على قرطبة خيروا يهودها ومسيحييها بين الإسلام والقتل، من أسلم سلم وإلا قُتل. وقد دفعه ما لجأ إليه الموحدون من إرغام يهود مراكش على اعتناق الإسلام إلى وضع كتابه (رسالة في الردة)[2206].وفي مرض وفاته عاده القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني – وهو الذي وصله بصلاح الدين ودافع عنه – وقد حُملت جثته إلى طبريا بفلسطين ودُفن هناك بين قبور كبار بني اسرائيل. ومما رُثي به من أبناء طائفته:من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى. وفي حارة اليهود بالقاهرة معبد يُعرف بكنيسة موسى بن ميمون من أجمل المعابد وأقدمها، كما أنّ الشارع الذي ولد فيه في قرطبة يحمل إسمه Calle de Maimonides.

تبقى الإشارة إلى مسألة إسلام ابن ميمون، فقد ذكر القفطي - وعنه نقل أبو الفرجابن العبري – أنّ موسى أظهر الإسلام بمدينة قرطبة، وأنه لما صار إلى الفسطاط أظهر دينه (اليهودي) وابتلى في آخر زمانه برجل فقيه من أهل الأندلس يُعرف بأبي العرب وصل إلى مصر واجتمع به، وحاققه على إسلامه بالأندلس وشنَّع

[2204] ريموند شايندلين، 1/304-305.
[2205] الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة، ص219-220.
[2206] انظر: بالنثيا، آنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة 1955، ص502. و على هذه الرسالة أبدى برنارد لويس اعتراضه، ذلك أن ابن ميمون يزعم فيها أن اليهود عانوا تحت الحكم الإسلامي كما لم يعانوا من قبل في أي حقبة، و أن الإسماعيليين(العرب) هم الأشد إمعانا في إذلالهم و تحقيرهم، أما لويس فيرى أن هذا لا يعطي صورة أمينة و أن ما أصابه موسى نفسه من نجاح ملحوظ في مصر يشهد على عكس مزاعمه. أنظر :
Bernard Lewis, The Jews of Islam, Princeton, New Jersey 1984, Pp. 102-103.

عليه ورام أذاه، فمنعه عنه عبد الرحيم بن علي الفاضل وقال له:رجل مكره لا يصحّ إسلامه شرعاً، ولعل تلميذ ابن ميمون أبا الحجاج يوسف بن عقنين هو الذي أطلع القفطي وهو صديقه الحميم على هذه الحكاية التي أوردها باختصار ابن أبي أصيبعة[2207].

وفقاً لريموند شايندلين فإنّ مذبحة وحيدة وقعت لليهود من طرف مسلمي الأندلس، و ذلك في غرناطة بعد قتل الوزير اليهودي يوسف بن اسماعيل بن النغريلة، فبشئ من التحريض في قصيدة لأبي إسحاق الألبيري، وهو فقيه من غرناطة، هاجم الناس اليهود وقتلوا الآلاف منهم في المذبحة الوحيدة التي سجلها تاريخ الأندلس[2208].

4.15.5 حريات و عدالة

ويحدثنا حسين مؤنس أنّ المسلمين تركوا نصارى الأندلس أحراراً ينظمون أمورهم على النحو الذي أرادوه، ماداموا على الطاعة يؤدون ماعليهم من الأموال، فظلوا يفصلون في أقضيتهم وفقاً للقانون القوطي القديم المعروف باسم Forum Judicum، وظلت علاقتهم بكنائسهم وقساوستهم على ماكانت عليه قبل الفتح، وكان يدير أمور الجماعات المسيحية الكبيرة في المدن والأرياف رجال من نصارى عجم الأندلس يسمون بالقمامسة، وواحدهم قومس Comes وهو لقب كبير، كان مقصورا قبل ذلك على القوط، فلما أزال العرب أمر القوط صار القمامسة من أهل البلاد، فكأنّ الفتح الإسلامي ردّ إليهم إعتبارهم من هذه الناحية.كما ترك العرب للجماعات النصرانية نظامها المدني الذي كانت جارية عليه أيام القوط، وهو نظام مدني وإداري أيضاً، أي أنّ القائمين بأمره كانوا مسؤولين عن كل ما يتصل بأمور رعاياهم فيما بين أنفسهم، كانوا يجمعون ضرائبهم ويؤدونها إلى بيت المال نيابة عنهم، وكانوا يعينون لهم القضاة الذين يفصلون في منازعاتهم بحسب القانون القوطي، وكانوا يشرفون على كنائسهم ويتولون أمور قساوستها، أي أنه وجد من أول الأمر نظامان إداريان جنباً إلى جنب، واحد للمسلمين وواحد للنصارى، أما في المنازعات بين المسلمين وغير المسلمين

[2207] انظر: القفطي، جمال الدين علي ابن يوسف (ت 646 هـ)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة 1326 هـ، ص 209 -210، عيون الأنباء لإبن أبي أصيبعة، ص582 – 583 و قد ترجم له بعنوان : الرئيس موسى، ويلفنسون، إسرائيل، موسى بن ميمون : حياته ومصنفاته، القاهرة 1936، بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، بيروت 1984، 2/ 497 – 500.

[2208] ريموند شايندلين، 306/1، وعن هذه المذبحة أنظر: مذكرات الأمير عبد الله آخر ملوك بني زيري بغرناطة المسماة بكتاب التبيان بعناية ليفي بوفنسال، القاهرة، دار المعارف 1955، ص50-55 . ولبرنارد لويس رأي في قصيدة أبي إسحاق الألبيري يلفت فيه إلى أن الشاعر رغم غضبه العارم فإنه لم يخالف حكم الشريعة فيلغي حقوقهم التي ضمنتها لهم الشريعة و لكنه يرى في نقضهم للعهد ما يجعل المسلمين في حل منه، انظر:

Lewis, Bernard, The Jews of Islam , Princeton, 1984,PP.44-45.

فالقضاء للقاضي المسلم[2209]. وكان عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل، وبصقر قريش هو الذي عيَّن أول قومس بالأندلس وهو أرطباش[2210].

ومن شواهد عدل قضاة المسلمين مع أهل الذمة، ما يذكر في ترجمة القاضي أبي أيوب سليمان بن أسود، وكان عبد الرحمن بن الحكم استقضاه بماردة، وابنه محمد أميرها قبل سلطنته، فقدم تاجر يهودي برقيق من حليقية، وكان فيهن جارية رائعة الجمال، تشطّط اليهودي في ثمنها على الأمير محمد، فأمسكها عنه، فرفع (اليهودي) ذلك إلى سليمان (ابن اسود)، فآل الأمر إلى أن أنكرها (أي الأمير محمد) وركب القاضي إلى قرطبة لأبيه، فحينئذ ردّها إلى اليهودي، فقال القاضي لليهودي : قد بلغتك ما طلبته وأرى أن تصير الجارية إلى الأمير بما أحبه من الثمن، ففعل ذلك، ووجهها إلى الأمير[2211]. و أعجب من هذا ما يحكيه التاريخ أن الحكم صاحب الأندلس ـ في أوائل القرن الثالث للهجرة ـ صلب أحد عماله لأنه ظلم أبناء أهل الذمة[2212].

4.15.6 اختلاط و تعايش

بمطالعة عدد من الفتاوى العائدة الى ذلك العصر يظهر أن اليهود لم يكونوا بالضرورة يعيشون في معازل، بل ربما سكنوا في أحياء المسلمين أو سكن المسلمون بين اليهود[2213].

و قد أخبر الفتح بن خاقان عن الوزير الشاعر أبي عامر بن شُهيد (ت 426 هـ) كيف بات ليلة بإحدى الكنائس في قرطبة و قد فرشت بأضغاث آس و عرشت بسرور و ائتناس و قرع النواقيس يبهج سمعه...[2214].
و قد كان بعض النساء المسلمات يزرن الكنائس، هذا ما يفهم من كلام ابن عبدون في رسالته عن الحسبة: يجب أن يمنع النساء من دخول الكنائس المشنوعة[2215].

[2209] مؤنس، حسين، فجر الأندلس، بيروت 2002، ص479- 480.
[2210] أنظر: ابن القوطية ص58.
[2211] المغرب في حلي المغرب لعلي بن موسى ابن سعيد، بتحقيق شوقي ضيف، القاهرة 1993، 151/1 ترجمة رقم 91.
[2212] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 416/4/2.
[2213] أنظر مثلا: المعيار المعرب للونشريسي، 52/7-53 و هي فتوى بخصوص مسجد ملاصق لدرب اليهود، و 437/8 فتوى عن يهودي اشترى دارا من مسلم في درب ليس فيه الا مسلمون.
[2214] ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد (ت 529هـ) ، مطمح الأنفس و مسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، بيروت 1983، ص 194-195.
[2215] رسالة في الحسبة لابن عبدون التجيبي، ضمن ثلاث رسائل في الحسبة بعنوان: ثلاث رسائل أندلسية، بتحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة 1955، ص 48.

ويفهم من كلام الجرسيفي أن الذميين في زمانه لم يكونوا يلتزمون بالغيار قال: و يمنع أهل الذمة من الزي بما هو من زي المسلمين او بما هو من أبهته[2216].

المسلمون يحتفلون بأعياد النصارى: ويبدوأنّ هذه الظاهرة كانت منتشرة جداً في الأندلس، فصارت تلك الأعياد أعياداً أندلسية، ومنها عيد ميلاد المسيح أو النيروز أو النوروز، كما كانوا يحتفلون بسابع أيام ولادته، وعيد العنصرة، وهو عيد النبي يحيى بن زكريا ويقال له المهرجان، ويعرف حالياً في إسبانيا باسم Sanjuan، وخميس إبريل وهو السابق لأحد عيد الفصح، وثمة عيد رابع أسموه (ليلة العجوز)، ويقول أبو القاسم العزفي – صاحب كتاب الدرر المنظم في مولد النبي المعظم – إنَّ العادة جرت عند الأندلسيين أن يستعدو لهذه الأعياد ويفخموا لشأنها عاما بعد عام. وفي جزء ألّفه في هذه الظاهرة كتب أبو القاسم بن بشكوال: فإني رأيت الجمهور اللفيف والعالم الكثيف من أهل عصرنا قد تواطؤوا على إعظام شأن هذه البدع الثلاث: الميلاد وينير (وهو الاحتفال بأول النوروز) والمهرجان وهو العنصرة، تواطؤاً فاحشاً، والتزموا الاحتفال لها، والاستعداد لدخولها إلتزاماً قبيحاً، فهم يرتقبون مواقيتها ويفرحون بمجيئها... واستسهلوا هذه البدع حين ألفوها وعظموها، وصارت عندهم كالسُّنة المتبعة. وكان الناس في هذه الأعياد يتبادلون الهدايا حتى إنّ الطلبة كانوا يهدون شيوخهم كما كانوا يذبحون الذبائح. ويفهم من قول العزفي أن الطلبة كانوا يعطلون عن المدارس في تلك الأعياد، كما ورد في المصادر أنّ صاحب شرطة الأندلس أبا بكر بن القوطية كان ليلة المهرجان يهدي الورد ومطيبات الأزهار إلى الأدباء والوزراء[2217].

و قد أثرنا أن نختم هذا الجزء المتعلق بمظاهر التسامح في عصرنا هذا على امتداده بفقرتين روعي فيهما وحدة الموضوع لا وحدة الحقبة التاريخية، الأولى عن المجادلات الدينية الشاهدة بالمدى البعيد الذي بلغه التسامح و الحرية الدينية، و الثانية عن مواقف العلماء المسلمين في الدفاع عن أهل الذمة و التصدي لرفع الظلم عنهم حين سواء من جهة الحكام أم من جهة العامة.

4.16المجادلات الدينية

ثمة مظهر آخر مثير من مظاهر التسامح في ذلك العصر، يتمثل في انتشار المجادلات الدينية بين النصارى والمسلمين، لا من جهة ردود علماء المسلمين على النصارى في عقائدهم ومذاهبهم فحسب، فهذا شئ مفهوم في ظل سيطرة الإسلام وهيمنته وإن كان اهتمام المسلمين بعقائد المخالفين يعد – بحد ذاته– ميزة ذات دلالة

[2216] رسالة في الحسبة للجرسيفي، ضمن ثلاث رسائل في الحسبة بعنوان: ثلاث رسائل أندلسية، بتحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة 1955، ص 122.

[2217] انظر: جرار، صلاح، من صور التسامح الإسلامي في الأندلس، مجلة التسامح (سلطنة عُمان)، العدد 1، ص119 -128.

خاصة، لكن أيضاً – وهذا هو المثير – من جهة ردود النصارى على عقائد المسلمين ومحاولة تفنيدها، ما يُشير إلى مدى بعيد من التسامح وحرية واسعة متاحة

4.16.1 طيموثاوس والمهدي

في عهد الخليفة العباسي المهدي – ثالث خلفاء بني العباس - جرت محاورة دينية بين الخليفة وبين جاثليقالنصارى النسطوري طيموثاوس الأول TimothyI (TimotheusI)[2218] وقد تناولت المحاورة مسائل عقدية رئيسة في منتهى الأهمية كطبيعة العلاقة بين الله والسيد المسيح، والتثليث، وعن البشارة بمحمد في الكتاب المقدس والتي حجدها طيماثاوس، وعن القرآن الذي أنكر طيماثاوس أيضاً إلهيته وعن تحريف الكتاب المقدس الذي لم يعترف الجاثليق به مطلقا، وعن السجود للصليب وموت عيسى على الصليب وختمت المحاورة بقول طيموثاوس: وملكنا (أي الخليفة) قال لي مبتسماً: فلنترك الآن المحاورة ونتكلم في هذه الأمور في وقت آخر حينما يصير لنا فرصة لنعكف عليها[2219].

وفي تاريخ المشارقة أنّ الهادي أخا الرشيد – وقد حكم سنة واحدة – كان يستدعي إليه الأسقف تيموثاوس (طيموثاوس) ويحاوره في الدين، وله معه مباحث طويلة ضمَّنها الأسقف المذكور كتابه الذي كتبه في هذا الموضوع، وكذلك كان يفعل مع هارون الرشيد وغيره[2220]. وبمناسبة ذكر طيموثاوس فإنه يحسن التذكير بما

[2218] بطريرك كنيسة المشرق من 780 الى 823 م أي أنّ جثلقته غطت الفترة من المهدي إلى المأمون مروراً بالهادي والرشيد، وقد توفي في زمن المأمون.

[2219] عن طيموثاوس انظر : أخبار فطاركة كرسي المشرق لمارى بن سليمان، ص71-77. و عن وثيق علاقته بالمهدي أنظر: أحوال النصارى في خلافة بني العباس لفييه، ص75-76، و نشر الأب لويس شيخو اليسوعي تحت رمز: ل.ش. هذه المحاورة المكتوبة أصلاً بالكلدانية في مجلة المشرق، في عددين : العدد 5 السنة 19 أيار سنة 1921، والعدد 6 السنة 19 حزيران 1921 وتقع في زهاء سبع وعشرين صحيفة، وقد أشار توماس آرنولد إلى أن طيموثاوس كان يعقد مناظرات دينية في حضرة الخليفة الهادي وهارون الرشيد وإنه جمع هذه المناظرات في كتاب لم يُعثر عليه للآن، الدعوة إلى الإسلام، ص103 – 104، والظاهر أنّ آرنولد لم يطلع على نص المحاورة المشار اليه هنا، كما قام الفونس منجانا Alfonse Minghama بترجمة المحاورة إلى الإنكليزية ونشرها سنة 1928 تحت عنوان:

The Apology of Timothy the Patriarch Before The Caliph Mahdi , Manchester The University Press 1928

دفاعية البطريرك طيموثاوس أمام الخليفة المهدي.لاحقاً قام الأب هانس بوتمان Hans Putman بنشر المحاورة في بيروت سنة 1977 (دار المشرق) تحت عنوان: البطريرك طيموثاوس الأول أو الكنيسة والاسلام في العصر العباسي الأول: دراسة تاريخية وتحقيق لنص المحاورة بين البطريرك والخليفة المهدي. ويقع النص في 44 صحيفة ومعه دراسة بالفرنسية غطت 279 صحيفة.

[2220] بطريق: تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان 411/4/2.

سبق إيراده بخصوص أبي نوح الأنباري الذي كانت تربطه علاقة وثيقة بطيموثاوس، وكتابه الذي وضعه في تفنيد القرآن الكريم.

وقد كتب محمد حمدي البكري دراسة انتهى فيها إلى تزييف هذه المحاورة والتشكيك في وقوعها مستنداً إلى خلو المصادر الإسلامية من أي إشارة إليها، وإلى حقيقة أنّأقدم مخطوط نسب إليه الحوار هو مخطوط بدير العذراء في شمالي العراق أرجعه المستشرق (منجانا) إلى القرن 13م، كما أنّ النص لم يصرّح ولا في موضع واحد باسم المهدي بل تكرر فيه لقب الملك المظفر، وملكنا، والملك، والملك العظيم، ...الخ[2221].

4.16.2 مع ثاودورس أبي قرّة

وفي حضرة المأمون العباسي جرت مناظرة بين كلثوم بن عمرو العَتَّابي[2222] وبين أسقف حرّان ثاودورس أبي قُرّة[2223]وقال لهما المأمون: تكلما وأوجزا، فقال العتابي لأبي قرة: ماتقول في عيسى المسيح؟ قال أبو قرّة: أقول أنّه من الله، قال العتابي: صدقت ولكن (مِنْ) تقع على أربع جهات لا خامس لها:(من) كالبعض من الكل على سبيل التجزي، أو كالولد من الوالد على سبيل التناسل، أو كالخل من الخمر على سبيل الإستحالة، أو كالصنعة من الصانع على سبيل الخلق من الخالق. أم عندك شئ تذكره غير ذلك؟ فقال أبو قرّة: لابد أن يكون أحد هذه الوجوه، فما أنت تجيبني إن تقلدت مقالة منها؟ قال العتابي: إن قلت على سبيل التجزّي كفرت، وإن

[2221] انظر : البكري، محمد حمدي، محاورة المهدي مع ثيموتاوس، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 12، الجزء 2، ديسمبر 1950.

[2222] شاعر مسلم وأديب مصنف، توفي في حدود 220 هـ كما في فوات الوفيات 219/3.

[2223] يُرجح أنه عاش في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي وأوائل التاسع، وأنه تتلمذ ليوحنا الدمشقي، كتب بالسريانية واليونانية والعربية، وكتاباته العربية هي سند شهرته وأهميته وله فيها زهاء ثلاثين ما بين ميمر (مقالة أو سيرة قديس، وهي قصيدة تُقرأ ولا تُنشد وطابعها قصص تعليمي) ورسالة وعظة، أولاه المستشرق الألماني جورج غراف Georg Graf عناية خاصة ، ومن العرب الأب سمير خليل سمير اليسوعي، أنظر: سمير، سمير خليل، الجديد في سيرة ثاودورس أبي قرة وآثاره، مجلة المشرق، السنة 73 تموز وكانون الأول 1999، العدد 2، وميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران، بعناية الخوري قسطنطين الباشا، بيروت بدون تاريخ، ص3-5، وانظر :

-Graf, Georg, Die arabische Schriften des Theodor Abu Qurra, in ; Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, Paderborn 1910.

- Lamoreaux, John.C. The Biography of Theodore Abu Qurra Revisited, Dumbarton Oaks Papers, no. 56 (2002) Pp. 25-40.

- Steinschneider, Moritz, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden. Leipzig 1877, S. 80-82.

قلت على سبيل التناسل كفرت، وإن قلت على سبيل الإستحالة كفرت، وإن قلت على سبيل الفعل كالصنعة من الصانع والمخلوق من الخالق فقد أصبت، فقال أبو قرّة: فما تركت لي قولاً أقوله، وانقطع[2224].

وقد نقل الأب سمير خليل سمير عن المؤرخ الرهاوي المجهول، أنّ المأمون وصل في سنة 214 إلى حرّان وأنّ ثاودورس أسقف حران المكنى أبا قرّة تفاوض مع المأمون وجرت بينهما مباحثة طويلة حول إيمان النصارى[2225]، كما نقل الأرشمندريت أغناطيوس ديك عن المؤرخ نفسه أنه أجرت مناظرة بين أبي قرّة والمتكلمين المسلمين في حضرة المأمون عام 829م[2226].وفي مصادر الإثني عشرية أنّ حواراً جرى في مجلس المأمون بين الإمام علي بن موسى الرضا(ت 203 هـ) وبين جاثليق النصارى حضره عدد من العلماء ورجال الأديان[2227].

4.16.3 بين عبد الله الهاشمي والكندي

في عهد المأمون أيضاً، اتفق أن كتب مسلم يُدعى عبد الله بن اسماعيل الهاشمي رسالة إلى مسيحي هو عبد الله بن اسحاق الكندي، يدعوه فيها إلى الإسلام وقد ذكر في أولها أنه ناظر طيموثاوس الجاثليق، فردّ عليه الكندي برسالة تفوق رسالته طولاً أضعافاً مضاعفة يردُّ على ما أورده عليه[2228]. والظاهر أنّ بلاط المأمون كان

[2224] انظر السكوني، أبو علي عمر (ت 717 هـ)، عيون المناظرات، تونس 1976، 213، ولكنه سمَّى أبا قرة، ابن فروة النصراني وهو تصحيف واضح، وهو في نفح الطيب وتسميته صحيحة : أبو قرة النصراني 291/5.
[2225] سمير خليل، نفسه ص 521.
[2226] ديك، الأرشمندريت أغناطيوس، ثاوذورس أبو قرة أسقف حران المكي، جسر بين الحضارات والأديان في بلاد الشام والرافدين في العصر العباسي في موقع www.terezia.org آخر زيارة 24.02.2013.
[2227] انظر: بحار الأنوار للمجلس، محمد باقر، بيروت 1983، 10/ 301-303.
[2228] انظر: توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص 104، ص 470 – 476، وقد ورد ذكر الرسالتين في الآثار الباقية عن القرون الخالية لأبي الريحان البيروني (ت 309 هـ)، بيروت 2009، ص174، عند كلامه على تواريخ المتنبئين، وطبعتا بأكسفورد سنة 1881، كما أعاد المستشرق وليم موير W.Muir من جامعة أدنبرة طبعهما مع تعليقات له سنة 1886 , وإنَّ الرأي السائد عند جميع الذين درسوا هذا النص باستثناء – موير- هو أن كاتب الرسالة والرد شخص واحد وإنه عاش في زمن المأمون، ورجح ماسينون Massignon ودالفيرني D' Alverny أنه يعقوبي المذهب، فيما رجح عبد المجيد الشرفي أنه نسطوري استعار اسماً مسلماً قصد إضفاء صبغة واقعية على الحوار الذي وضعه ورمى من ورائه إلى وضع حد لدخول النصارى في الإسلام (انظر: الشرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، 156-157) أما جان موريس فييه J. M. Fiey فرجح أنّ عبد الله الهاشمي هذا كان نسطوريا فأسلم أنظر:فييه، جان موريس، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ترجمة حسني زينة، بيروت 1990، ص79، ولمحمد حمدي بكري مقالة بعنوان: رسالة الهاشمي إلى الكندي ورد الكندي عليها، منشورة بمجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول(القاهرة لاحقا)، المجلد الأول مايو 1947م، العدد التاسع ص29-49، وقد نشرت هذه الرسالة في القاهرة ثم اعيد نشرها سنة 1912 عن المطبعة الانجليزية الامريكانية و ليس عليها اسم محقق أو مصحح، و لم تر هذه الرسالة النور في شكلها المنشور هذا قبل سنة 1880 و ذلك بعد ان طبع المستشرق الالماني سخاو Karl Edward Sachau (1845/19308) كتاب البيروني (الآثار الباقية) في برلين سنة 1878 ـ أنظر مقدمة سخاو للكتاب بالالمانية في أخر الكتاب ـ و من البيروني أخذ الاسمان: الهاشمي و الكندي، و لم ترد هذه الإشارة إلى هذه الرسالة في كتاب Steinschneider كونه نشر في سنة 1877م. وبعد أن أشار أحمد أمين إلى الإشارة

يحفل بهكذا مناظرات بين أتباع الأديان والمذاهب المختلفة كما بين ذوي التخصصات العلمية المشتركة، وفي أحيان كثيرة كان المأمون يشارك بنفسه في تلكم المناظرات محاورا ومرجحا لرأي على رأي.

4.16.4 يزدان بن بخت

وقد حكى لنا ابن النديم أنّ المأمون أحضر من الري أحد رؤوس المَنّانية (أو المانوية، أتباع ماني) وهو يزدان بخت بعد أن أمّنه، فقطعه المتكلمون، أي في المناظرة فقال له المأمون: أسلم يا يزدان بخت، فلولا ما أعطيناك إياه من الأمان لكان لنا ولك شأن، فقال له يزدان بخت: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك من لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم، فقال المأمون: أجل، وكان أنزله بناحية المخرّم ووكّل به حفظة خوفا عليه من الغوغاء، وكان فصيحا لسنا[2229]. وللبيروني كلام يُفهم أنّ يزدان بخت هذا وضع كتابا في الرد على النصارى[2230]. و يرى توماس ارنولد أن من المحتمل جدا ان تكون المناسبة التي دفعت يزدان بخت الى زيارة بغداد هي دعوة المأمون الى عقد مجلس عظيم يضم زعماء جميع الطوائف الدينية في ذلك العصر عندما وصل الى مسامعه ان اعداء الاسلام قد جهروا بان الفضل فيما احرزه الاسلام من نجاح انما يرجع الى العنف لا الى قوة الحجة، و في هذا المجلس دحض ائمة المسلمين ما نسب الى دينهم من هذه التهم، و يقال إن الكفار قد اعترفوا بان المسلمين قد افحموهم و ادلوا بحجتهم[2231].

ويقال:إنه كانت للمأمون حلقة علمية يجتمع فيها علماء الديانات والمذاهب وكان يقول لهم: إبحثوا ما شئتم من العلم من غير أن يستدل كل واحد منكم بكتابه الديني كيلا تثور بذلك مشاكل طائفية[2232]. وقد بلغ من انفتاح المأمون وتسامحه أنه كان يجادل الزنادقة ومن هذا ـ على ما يروي الجاحظ ـ مجادلته لزنديق يدعى أبا علي[2233].

الواردة في كتاب البيروني إلى الرسالة قال: ولكنا نشك كل الشك في أنّ هذه الرسالة كلها بعينها هي التي رآها البيروني لأسباب ليس هنا موضع ذكرها(ضحى الإسلام 347/1 هامش). و لفت الاستاذ ترتون ـ الذي يقترح أن الرسالة وضعت قبل سنة 300 هـ بقليل ـ الى ان المؤلف (الكندي) يكتب بحرية تامة و ينقد الاسلام بشدة و يشجب عقيدة الجهاد كما يسخر من شعائر الحج مقارنا اياها بالشعائر الهندية كما لا يعفي أمهات المؤمنين من نقده. أنظر: Tritton, P. 173.

[2229] فهرست ابن النديم، طبعة أيمن فؤاد سيد، 405/3-406. وفي المنية والأمل أنّ الذي ناظر يزدان بخت (أو زاذان بخت) هو أبو الهذيل العلاّف وأنّ جعفر بن حرب لم يحضر المناظرة فقصد يزدان بخت في بيته وناظره. انظر: باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل لأحمد بن يحي بن المرتضى، جمعه من كلام القاضي عبد الجبار الهمداني، بعناية توماس آرنولد، حيدر آباد الركن سنة 1316 هـ، ص 42-43.

[2230] الآثار الباقية، ص 178.

[2231] الدعوة الى الاسلام لتوماس ارنولد، ص 105.

[2232] السباعي، مصطفى، من روائع حضارتنا، بيروت 2010، ص 123.

[2233] انظر الحيوان للجاحظ (ت 255هـ)، القاهرة 1966، 442/4-443.

4.16.5 طيموثاوس والرشيد

في أيام هارون الرشيد حظي الجاثليق طيموثاوس الأول باحتفال كبير سواء من جهة الخليفة أو من جهة زوجه السيدة زبيدة التي ساهمت غير مرة في الإذن بترميم كنائس البصرة وترميم قسم تهدم من أحد الأديار، واتفق مرة أنه جرى حوار ذكي ومقتضب بين الخليفة وبين الجاثليق، وعند انقضاء المجلس سأل الرشيد طيموثاوس: يا أبا النصارى أجبني عما أسألك باختصار: أيّ الأديان عند الله حق؟ فقال له مسرعا: الذي شرائعه ووصاياه تشاكل أفعال الله في خلقه، فأمسك عنه، فلما انفصل من المجلس قال: لله درّه، لو قال النصرانية لأسأت إليه ولو قال الإسلام لطالبته بالإنتقال إليه، ولكنه أجاب جوابا كليا لا دفع له[2234]. وقد كان الرشيد كلّف أحد كبار علماء المسلمين وفصحائهم وهو أبو الربيع محمد بن الليث[2235] بتدبيج رسالة ليوجهها إلى الإمبراطور البيزنطي قسطنطين السادس يدعوه فيها وقومه إلى الإسلام، وقد بيّن القاضي عبد الجبار أنّ الرشيد كان حاصر الروم في بلادهم حتى أجابوا إلى أداء الجزية فأخذها منهم، وكتب إليهم كتابا بيّن لهم توحيد الله وانفراده بالقدم وصدق نبيه صلى الله عليه وسلم وذكر فيه قطعة كافية حسنة من أعلام النبوة وأنفذه إلى ملك الروم مع رجل من المعتزلة، إمّا معمر أو غيره، والكتاب إنشاء أبي الربيع محمد بن الليث الكاتب القرشي وهو موجود في رسائل تاج الأصفهاني لا شك، وقد حدثني بعض أهل العلم أنه مذكور في المنثور والمنظوم لإبن أبي طاهر[2236].

4.16.6 ترجمة التوراة

في عهد الرشيد أيضا أوفي عهد المأمون تمت ترجمة التوراة على يد أحمد بن عبد الله بن سلام مولى هارون الرشيد وحفيد أحد أحبار اليهود الذين دخلوا الإسلام في عهده، نقلها حرفيا عن اللغات العبرية واليونانية

[2234] فييه، جان موريس، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ص 97.

[2235] هو أبو الربيع محمد بن الليث الخطيب، كاتب بليغ مترسل وفقيه متكلم، كانت البرامكة تقدمه وتحسن إليه وكان يرمى بالزندقة، ذكر له ابن النديم كتاب (جواب قسطنطين عن الرشيد) ولعله رسالتنا هذه، انظر: الفرست طبعة أيمن سيد 375/1، والوافي بالوفيات للصلاح الصفدي (ت 724)، بيروت 2000، 268/4 ، وانظر نموذجا من كتاباته في جمهرة رسائل العرب لأحمد زكي صفوت، بيروت بدون تاريخ، 159/3-160.

[2236] انظر: الهمداني، عبد الجبار بن أحمد (ت 415 هـ)، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت، 77/1، وقد ضمّن أبو الفضل أحمد بن طاهر طيفور (ت 280هـ) - صاحب كتاب بغداد- كتابه الكبير إختيار المنظوم والمنثور - يقع في 14 جزءا- رسالة أبي الربيع، راجع: صفوت، أحمد زكي، جمهرة رسائل العرب 217/3-274 وقد نقلها من كتاب طيفور 226:16 ، كما أوردها أحمد فريد رفاعي في كتابه عصر المأمون 188/2-244 نقلا عن طيفور أيضا، أنظر: عصر المأمون، القاهرة 1927م، وفي سنة 1936 قام أسعد لطفي حسن بنشر الرسالة وشرح ألفاظها والتعليق عليها وقدم لها شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي، كما أعاد نشرها خالد محمد عبده بالقاهرة سنة 2006 تحت عنوان: أهم رسالة في علم مقارنة الأديان:رسالة أبي الربيع محمد بن الليث بن هارون الرشيد إلى قسطنطين ملك الروم .

والصابئية (السريانية)، ويوشك أن يتطابق الدارسون على تقرير هذه الحقيقة[2237]. لكن الخليفة العباسي المتوكل – رغم ما عرف عنه من شدته على أهل الذمة – عني بترجمة الكتاب المقدس مرة ثانية إلى العربية، وأتاحت هذه الترجمة للمسلمين والمسيحيين فرصة الإطلاع على التوراة[2238].

4.16.7 جدليات ضد الإسلام: ردود وبراهين

وهذه أهم المؤلفات السريانية الدفاعية والجدلية ضد الإسلام:

- مناظرة مع العرب (أي المسلمين) كتبها الراهب إبراهيم من دير حالا في القرن السابع الميلادي.
- حوار البطريرك يوحنا الأول مع الأمير عمير بن سعد.
- كتاب المدرس، ألفه تيودور بن كوني في القرن التاسع ميلادي.
- مناظرة إيليا بن شينا النصيبيني مع الوزير الحسين أبي القاسم المغربي.
- مقال الرد على العرب لديونسيوس يعقوب بن الصليبي المتوفى 1171م.
- كتاب منارة الأقداس لغريغوريوس يوحنا أبي الفرج المعروف بابن العبري (1226-1286م)[2239]، صاحب التاريخ المعروف.

وقد جرى علماء المسلمين على عنونة كتبهم التي يردون بها على النصرانية ب (الردّ...) في حين إختار النصارى عنونة ردودهم هم ب (البرهان) وكان منهم على سبيل المثال: بطرس البَيْترَأسي (منتصف القرن التاسع)، ويحي بن عدي (ت 974م) وإيليا النصيبيني، وإيشوعاب بن مَلْكُون (ت 1049م) وعمّار البصري[2240].

وعمار البصري هذا معاصر لثيودوروس أبي قرّة، و هو لاهوتي نسطوري عاش في البصرة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد ذكر ابن النديم أنّ أبا الهذيل العلاّف ألّف كتابا بعنوان: الرد على عمار

[2237] انظر: فهرست ابن النديم51/1-54، وعبد المسيح المقدسي، نقل الكتب المقدسة إلى العربية قبل الإسلام، مجلة المشرق السنة 26، كانون الثاني 1933 العدد 1 ص 6 ويقال: إنّ حنين بن إسحاق أنجز ترجمة للتوراة لكنها لم تصلنا، وأقدم ترجمة عربية لها وصلتنا هي التي قام بها سعديا الفيومي في زمن ابن طولون 891-941م، انظر: ترجمات التوراة، مجلة لغة العرب، السنة 8، جزء 9، سبتمبر 1930، ص 666-667 ، وناظم سلوى، الترجمة السبعينية للعهد القديم، بيروت 2008 ص 90 وكتاب: الكتاب المقدس في التاريخ المعاصر، للقس ثروت قادس القاهرة 1999، ص 32-33، وتاريخ العرب لحتى وزملائه، ص423.

[2238] الخربوطة، علي حسني، الإسلام وأهل الذمة، ص 215.

[2239] محجوب إدريس، صلاح عبد العزيز، ترجمة معاني القرآن الكريم في الأدب السرياني المسيحي، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، السنة 6، العدد 3 سنة 2012، ص 238-240.

[2240] فانا، القس وجيه يوسف، التواصل العقائدي بين المسيحية والإسلام: عمار البصري نموذجا، من موقع: نشرة كلية اللاهوت الإنجيلية ETSC Journal وهو www.etsc.org آخر زيارة 26.02.2013.

النصراني، في الرد على النصارى[2241]، والعلاّف متوفى سنة 235 في أول خلافة المتوكل، وقد نشر كتاب عمار المعنون ب : البرهان، ومعه كتاب: المسائل والأجوبة[2242]. والبرهان عبارة عن دفاعية عن العقائد المسيحية الكبرى كالتثليث والتجسد والإتحاد والصلب والمعمودية والقربان ومجادلة مع اعتقادات المسلمين والرد عليها، أما المسائل والأجوبة فيدور على قدم الله ووحدانيته وحدوث العالم، وتثبيت الكتاب المقدس، ووحدانية الخالق بثلاثة أقانيم...إلخ[2243].

وقد كتب القس وجيه يوسف فانا معلقا: لم ينظر عمار البصري وهو أحد أهل الذمة إلى نفسه على أنه أقل من أقرانه من متكلمي المسلمين، ولم ينظر المتكلمون المسلمون إليه على أنه غير قادر على تفنيد حججهم بل كشركاء فكر وعلم، ونظر الطرفان إلى بعضهما البعض بعين التقدير والمساواة وساهمت سياسة العباسيين في فتح الباب على مصراعيه أمام الكل ليأتوا ببرهان صدقهم. وفي مروج الذهب ما يدل أنّ يحي بن خالد البرمكي كان له مجلس يجتمع فيه أهل الأديان المختلفة، قال المسعودي: وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل الآراء والنحل[2244].

ويبدو أنّ إجتماع أصحاب الديانات والإتجاهات الفكرية والعقدية المختلفة وتناظرهم كان أمرا مألوفا، فها هو خلف بن المثنى يحدّث: كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثلهم: الخليل بن أحمد صاحب العروض سنّي، والسيد ابن محمد الحميري الشاعر رافضي، وصالح بن عبد القدوس ثنوي، وسفيان بن مجاشع صفري (أي خارجي)، وبشار بن برد خليع ماجن، وحمّاد عجرد زنديق، وابن رأس الجالوت الشاعر يهودي، وابن نظير النصراني متكلم، وعمرو ابن أخت المؤيد مجوسي، وابن سنان الحرّاني الشاعر صابئي، فيتناشد الجماعة أشعارا وأخبارا، فكان بشار يقول: أبياتك هذه يا فلان أحسن من سورة كذا وكذا، وبهذا المزاح ونحوه كفّروا بشارا[2245]. وقد حفظ لنا أبو حيّان التوحيدي مناظرة رائعة في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي[2246] وأبي بشر متّى[2247]، صحيح أنّ المناظرة دارت حول

[2241] الفهرست، 564/1.
[2242] صدر عن دار المشرق ببيروت سنة 1986 بتحقيق ميشال الحايك.
[2243] راجع مقدمة ميشال الحايك للكتاب لتقف على تحقيق شخصية عمار البصري: هويته وعصره.
[2244] المسعودي، أبو الحسن، علي بن الحسين بن علي (ت 346 هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، صيدا بيروت، 2005، 306/3.
[2245] تاريخ الإسلام للذهبي، 383/9.
[2246] نحوي مسلم، ولي القضاء ببغداد وكان من أعلم الناس بنحو البصريين، ت 368هـ.
[2247] ابن يونس القنّائي من أهل دير قُنّى، نصراني عالم بالمنطق انتهت إليه رآسة المنطقيين في زمنه، ت 328 هـ.

المنطق لا حول الدين، لكنها شاهد على أنّ المجالس العلمية سواء ما كان منها في قصور الخلفاء والوزراء أم في غير ذلك كان يؤمّها الأكفاء ذوو التخصص بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم[2248].

ويحكي المسعودي في التنبيه والإشراف عن مناظرات كثيرة وقعت بينه وبين أبي زكريا دنخا (أو دنحا وهو الصحيح) النصراني اليعقوبي ـ الذي يصفه بأنه كان متفلسفا جدلا نظارا ـ جرت بينهما ببغداد في الجانب الغربي بقطيعة أم جعفر وبمدينة تكريت في الكنيسة المعروفة بالخضراء، في الثالوث وغيره... وذلك في سنة 313هـ، ومما أورده المسعودي يتبين أنه كان ذا إهتمامات جدية بمقارنة الأديان، و قد وثّق هذه المناظرات في كتاب له بعنوان المسائل والعلل في المذاهب والملل، وفي كتاب سر الحياة، كما ذكر أنّ له كتابَ المقالات في أصول الديانات[2249].

وفي عيون المناظرات أنّ نصرانيا متفلسفا ورد من بلاده إلى الخليفة ببغداد يطلب المناظرة لعلماء المسلمين على (في) قدم العالم، وأنّ الخليفة أحضر لهذا الغرض الصالحي بن خراسان وهو من شيوخ المعتزلة، وأبا علي الجبّائي وهو أيضا معتزلي، وأبا الحسن الأشعري شيخ أهل السنة، فقدما كلاهما من البصرة، وأبا القاسم الكعبي من بغداد، وكيف قطع الرجل الصالحي فالكعبي ثم الجبائي لكن الأشعري غلبه في النهاية[2250].

ويُستدلّ مما كتبه ساويرس ابن المقفع Severus Ibn al-Muqaffa- أسقف الأشمونيين ـ أنه كانت هناك مساجلات دينية في بلاط الخليفة الفاطمي المعز لدين الله، للمناظرة في الأديان السماوية الثلاثة والمفاضلة بينها، وقد كان ساويرس نفسه ممن جادل شيوخ المسلمين واليهود في بلاط المعز[2251]. وقد ذكر الأب سمير خليل سمير أنّ ساويرس ابن المقفع ناظر بعض فلاسفة المسلمين في زمن المعز، وقيّد مناظرته في كتاب المجالس وقد دفع عن النصارى تهمة التبديل والتحريف في الإنجيل[2252].

وفي تاريخ ابن المقفع نفسه حكاية نقاش ابن المقفع ليهودي اسمه موسى، كان صديقا للوزير ابن كلس، وزير المعز، وفي الأثناء وردت عبارة وحكاية: ودَفَعَات (مرات) كثيرة جادل ابن المقفع قضاة من شيوخ المسلمين

[2248] راجع: التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس ت 414 هـ، الإمتاع والمؤانسة، بتحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت 1965، 107/1-129.

[2249] انظر: المسعودي، أبي الحسن بن الحسين بن علي (ت 346 هـ)، كتاب التنبيه والإشراف، ليدن 1893، ص 154-155، أو طبعة القاهرة 1938 بتصحيح عبد الله إسماعيل الصاوي ص132-133.

[2250] عيون المناظراتللسكوني، ص 232-233 ، ولسنا ندري مبلغ هذه الحكاية من الصحة فقد تكون مصنوعة لإظهار فضل الأشعري على المعتزلة.

[2251] تاريخ مصر من بدايات القرن الأول الميلادي حتى نهاية القرن العشرين من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة لساويرس ابن المقفع، إعداد وتحقيق عبد العزيز جمال الدين، القاهرة 2006، 26/1.

[2252] مقدمة سمير الخليل لكتاب مصباح العقل لساويرس ابن المقفع، بطريق أحمد حجازي السقا في مقدمته لكتاب هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لإبن قيم الجوزية، القاهرة بدون تاريخ، ص 15.

بأمر الملك المعز فغلبهم بقوة الله ونعمته، واتفق أنه كان جالس (هكذا) عند قاضي القضاة، إذ عبر عليهم كلب، وكان يوم الجمعة، وكان هناك جماعة من الشهود فقال له قاضي القضاة: ما تقول يا سويرس في هذا الكلب هو نصراني أو مسلم؟ فقال له: إسيله (أي إسأله) فهو يجيبك عن نفسه، فقال له القاضي هل الكلب يتكلم؟ وإنما نريدك أن تقول لنا، قال نعم يجب أن نجرّب (نختبر) هذا الكلب وذلك أنّ اليوم يوم الجمعة والنصارى يصوموا ولا يأكلوا فيه لحم، فإذا أفطروا عشية يشربوا النبيذ، والمسلمين ما يصوموه ولا يشربوا فيه النبيذ ويأكلوا فيه اللحم، فحطّوا قدامه لحم ونبيذ، فإن أكل اللحم فهو مسلم، وإن لم يأكله وشرب النبيذ فهو نصراني. فلما سمعوا كلامه تعجبوا من حكمته وقوة جوابه وتركوه. ثم سرد تفاصيل محادثة ابن المقفع لليهودي موسى بحضرة الخليفة المعز لدين الله[2253].

ومن هناك تأكيد فوستينفيلد على إنصاف المعز لدين الله و تسامحه مع العقائد الأخرى، إستنادا إلى سماحه للأسقف ابن القفع بمجادلة قضاة مسلمين وأشخاص رفيعي المقام في مسائل دينية[2254].

ثمة مناظرة جرت بين راهب ملكي يدعى ابراهيم (أبراهام) الطبراني وعبد الملك بن مروان وذلك وفقا لنسطوري مجهول. وفي بعض المصادر أنّ الطرف المسلم كان عبد الرحمن بن عبد الملك بن صالح الهاشمي الذي عمل واليا للرشيد وللمأمون من بعده[2255].

وليحي بن عدي[2256] مجموعة من الردود على علماء مسلمين في مسائل دينية، منها مقالة في تبيين غلط أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في مقالته في الرد على النصارى، كما ردّ على المتكلم أبي عيسى الوراق

[2253] راجع: تاريخ مصر من خلال مخطوطة ابن القفع، 3/1/431-438 وفي آخرها حكاية تحريك ونقل جبل المقطم. و ننوه بأنا تركنا العبارات ملحونة كما وردت في الأصل.

[2254] Wüstenfeld, F. Geschichte der Fatimiden Chalifen nach arabischen Quellen, Göttingen 1881, S. 131.

[2255] Steinschneider, Moritz, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, Leipzig 1877, S. 82.

[2256] يحي بن عدي (ت 364هـ) قال فيه ابن أبي إصبيعة: المنطقي وإليه إنتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحكيمة في وقته، قرا على أبي بشر متى، وعلي أبي نصر الفارابي وجماعة أخر، وكان أوحد دهره. ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية، وكان جيّد المعرفة بالنقل (الترجمة)، وقد نقل من اللغة السريانية إلى اللغة العربية[2256]. وعند كلامه على الفلسفة قال المسعودي: ولا أعلم في هذا الوقت أحدا يرجع إليه في ذلك إلا رجلا واحدا من النصارى بمدينة السلام يعرف بأبي زكرياء بن عدي[2256]. ولكن تقييم تلميذه أبي حيان التوحيدي للرجل يختلف كثيرا: لميكن يلوذ بالإلاهيات، كان ينبهر فيها ويضل في بساطها ويستعجم عليه ما جلّ فضلا عما دقّ فيها[2256]. ومن أنبه تلاميذ يحي بن عدي أبو سليمان السجستاني المنطقي (ت 391هـ) وقد ترأس الفلاسفة في بغداد بعد وفاة عيسى، وأبو حيان التوحيدي 414هـ، وأبو علي أحمد بن محمد مسكويه (ت 421هـ)، وعيسى بن زرعة (ت 398هـ)، ذكر له القفطي تسعة وأربعين كتابا.

(محمد بن هارون)، وأجاب عن أسئلة في حضرة الوزير علي بن عيسى الجراح، وردّ على أبي زكريا بن يونس والجهيني وابن داود[2257].

كذلك ردّ أبو علي عيسى بن زرعة (331-389هـ = 942-1008م) [2258]على أبي القاسم البلخي (عبد الله بن أحمد)، كما ردّ على الإسكافي، وله رسالة إلى صديق له مسلم[2259].

ولأسقف (مطران) نصيبين أنبا إيليا، المعروف بابن السني أو إبن شينا أو برشيناي Elie Bar Schinaia (1008-149م) وهو نسطوري المذهب، مجالس جرت بينه وبين الوزير المسلم أبي القاسم الحسين بن علي المغربي[2260].

قال ابن كثير: قيل سأل بعض المعتزلة الأب أبا رائطة حبيب ابن حديثة التكريتي اليعقوبي السرياني أسقف تكريت من كرسيسمروج أن يوضح له دين النصرانية من حيث يقبله العقل فأجابه قائلا: ...[2261]. وأبو رائطة التكريتي هذا هو حبيب بن خدمة (وقد غلط ابن كثير في إسمه) معاصر للجاثليق طيموثاوس، أي أنّ حياته امتدت عبر النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي والربع الأول من القرن التاسع، والمعلومات عنه شحيحة جدا، لكن من المعروف عنه أنه ترك إحدى عشرة مقالة صغيرة[2262]،خمس منها ردّ على الإسلام وسائرها ردود على النصارى الملكيين أي البيزنطيين[2263].

[2257] انظر: مقالة في التوحيد ليحي بن عدي، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، لبنان 1980، ص 25-37، والفكر الإسلامي في الرد على النصارى للشرفي، ص 232 و

Graf, Georg, Die Philosophie und Gotteslehre des Jahia Ibn Adi und späteren Autoren, Münster, 1910

ومصباح الظلمة في إيضاح الخدمة، القس شمس الرياسة أبو البركات المعروف بابن كبر، القاهرة 1971، ص 296.

[2258] وهو نصراني يعقوبي، أحد تلامذة يحي بن عدي، وقد أكمل تعليم أستاذه في اللاهوت.

[2259]Graf, Georg, Die Christlich- Arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit, Freiburg im Breisgau 1905, S. 52-55.

[2260] للوقوف على هذه المجالس وعددها سبع انظر: الأب لويس شيخو والأرشمندريت إيلياس بطارخ الرومي، محاورات جدلية ومجالس دينية ورسالة لاهوتية، بيروت 1923، ص 26-73 وانظر حول إيليا: مصباح الظلمة لابن كبر، ج302/1.

[2261] مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة لابن كبر، 18/1.

[2262] نشرها لأول مرة جورج غراف سنة 1951 مع ترجمتها إلى الألمانية:

Die Schriften des Jakobiten Habib ibn Hidma, Abu Raita.

[2263] انظر: أبو رائطة التكريتي ورسالته في الثالوث المقدس، دراسة ونص بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعي، بيروت دار المشرق 1996، وتراث في حوار مع الإسلام بقلم الأب سمير خليل اليسوعي، على موقع كنيسة الإسكندرية الكاثوليكي www.coptcatholic.net آخر زيارة 27.02.2013. و

Graf, Georg, die Christlich- Arabische Literatur…, S. 67-68

مع ملاحظة أنه سماه هنا Habib b. Qadma.

أبو الفتح عبد الله بن الفضل نصراني ملكي عاش في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، أشهر مترجم في الكنيسة الملكية في العصور الوسطى له كتاب المنفعة الكبير والصغير[2264]، وله جواب عن ثمانين سؤالا وجهها أحد المسلمين.

اشتمل كتاب (مقالات دينية قديمة لبعض مشاهير الكتبة النصارى، من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر) للأب لويس شيخو اليسوعي على رسالة وجهها بولس الراهب أسقف صيدا لبعض معارفه الذين بصيدا من المسلمين، أتى فيها بآراء العلماء البيزنطيين وردودهم على إستشكالات المسلمين[2265]. كما أورد شيخو قبلها رسالة أخرى للراهب المذكور جوابا عن سؤال الشيخ أبي السرور التنيسي الرقّام أنه شرح له رأي النصارى في التوحيد والإتحاد على جهة الإختصار، وليس يدرى من أبو السرور هذا[2266].

حنين بن إسحاق الطبيب والمترجم النسطوري الشهير جال أيضا في ميدان الحجاج الديني، فقد حفظ الصفّي ابن العسّال في كتابه (مجموع أصول الدين ومسموع محصول اليقين) رسالة في كيفية إدراك حقيقة الديانة، كما أنّ فحوى هذه المقالة محفوظ ضمن رسالة ردّ بها حنين على رسالة كان أرسلها صديق له هو علي بن يحيى المنجّم (241-300هـ = 855-916م) يدعوه إلى الإسلام[2267]. وابن المنجّم شاعر معروف وأديب متكلم من أسرة معروفة بعلمها ومنادمتها لخلفاء بني العباس.

كما أنّ قسطا بن لوقا الملكي –الطبيب والفيلسوف والمنجم المشهور – له جواب عن رسالة ابن المنجّم في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم[2268]. وقد قصّ علينا الفخر الرازي حكاية حوار جرى بينه وبين نصراني يدّعي التحقيق والتعمّق في مذهبهم في خوارزم حول نبوة محمد، وإلهية المسيح[2269].

ونقل الونشريسي في معياره عن أبي علي الحسين بن رشيق القيرواني (390-456هـ = 999-1063م) - الأديب المعروف صاحب العمدة – من كتابه (الرسائل والوسائل) مناظرة جرت بينه وبين قسيس في مدينة مرسية بحضور أربعة قسّس[2270].

[2264] Graf, Georg, die Christliche- Arabische… S. 68-71
والخوري، بولس، الإسلام والغرب: الإسلام والعلمانية، بيروت 1997، ص 16.

[2265] انظر الكتا، بيروت 1920، ص15-26. و قارن ب شتاينشنايدر حيث يدعوه ببولس الأنطاكي اسقف صيدا Paulus Antiochenus في ص 61-62.

[2266] نفسه، ص 13-14.

[2267] انظر: عيون الأنباء لابن أبي إصبيعة، ص 273.

[2268] عيون الأنباء، ص 329 وانظر: مقالات دينية قديمة للويس شيخو، بيروت 1920، ص 143-146، وتراث في حوار مع الإسلامللأب سمير خليل.

[2269] الفخر الرازي، محمد بن ضياء الدين عمر(ت 604هـ)، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت دار الفكر1981، 8/86-88.

وقد سلفت الإشارة إلى رسالة ابن حزم الظاهري في الرد على ابن النغريلة الوزير اليهودي في غرناطة فيما أورده من شبهات على القرآن، مدّعيا تناقضه واختلافه مع الحقائق[2271]، وفي الفصل لابن حزم ما يشهد بأنّ ابن حزم لقي اسماعيل بن يوسف ابن النغريلة وحاوره في مسائل دينية بشكل وجاهي[2272].

من بين أفراد أسرة العسّال الشهيرة ـ من مثقفي أقباط مصر في القرن السابع الهجري ـ وضع الصفي أبو الفضائل ماجد كتابا في الرد على تقي الدين بن تيمية، وفي القرن الثامن الهجري ألّف بطرس أسقف ميلج كتابا يرد على المسلمين ويدافع عن المسيحية[2273].

ومن المفهوم أن يكون للجاحظ محاورات ومناظرات مع النصارى في مسائل دينية، فهو صاحب رسالة الرد على النصارى، وقد ضمّن الحيوان أيضا نماذج مما اتفق له من مناظرة النصارى، من ذلك مناظرته لهم في الذبائح واستقباح إراقة الدماء والزهد في أكل اللحمان[2274].

محاورة أخرى في المسائل الدينية جرت بين الطبيب والمترجم أبي علي نظيف بن يحي مدير البيمارستان العضدي[2275] وبين عضد الدولة البويهي[2276].

وقد تضمّن كتاب السكوني عددا من المناظرات الدينية بين مسلمين ومسيحيين لا ندري مدى وثاقتها لكنها تشهد – في العموم – على أنّ المناظرات الدينية بين الأديان المختلفة كانت أمرا شائعا مأنوسا[2277].

وعن المدى البعيد الذي بلغه التسامح في العصر العباسي – والذي يعرف بالعصر الذهبي – كتب حتّي وزملاؤه: ومن أعجب الظواهر في حياة النصرانية في ظل الخلفاء أنه كان لها من القوة والنشاط ما دفع بها إلى التوسع، فافتتحت لها مراكز تبشيرية في الهند والصين. وقد أنبأنا ابن النديم عن اجتماعه براهب في دار

[2270] الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحي ت 914 هـ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، الرباط و بيروت 1981، 155/11-158.

[2271] وللتفصيل يحسن الرجوع إلى رسالة ابن حزم، وإلى كتاب: الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس: ابن حزم والخزرجي لخالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي، القاهرة 2001.

[2272] انظر الفصل لابن حزم بتحقيق نصير وعميرة، بيروت 225/1، وانظر أيضا: التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، التسامح الحق لأحمد شحلان، الرباط 2006. و في هذا ردّ على برنارد لويس الذي

[2273] لويس شيخو، المخطوطات، المخطوطات العربية لكتبة النصرانية، من طريق قاسم عبده قاسم: عصر سلاطين المماليك، القاهرة 1994، ص 109.

[2274] انظر: الحيوان، 428/4-436.

[2275] يسميه ابن إصبيعة: نظيف القس الرومي، عيون الأنباء، ص 322.

[2276] عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 232.

[2277] يمكن الوقوف على هذه المناظرات في: عين المناظرات لأبي علي عمر بن محمد السكوني، تونس 1976، ص 207 بين الرشيد وطبيبه النصراني، ص 299بين مسلم وجماعة من النصارى حول النسخ، ص 249 بين ابن الطلاع وأحد النصارى في قرطبة.

الروم ببغداد كان قد أنفذه الجاثليق مبشّرا إلى الصين. وإنّ العمود الحجري المشهور في سيان فو بالصين الذي نصّب سنة 781 تذكارا لجهود سبعة وستين مبشرا نسطوريا Nestorian tablet of Sian-fu ، وانضمام الكنيسة الهندية وأتباع القديس توما في مالابار بالقرب من مدارس إلى بطريركية بغداد لدليل على حيوية الكنيسة السريانية الشرقية وغيرتها الدينية للتبشير بينما كانت تعيش في كنف المسلمين. ثم إنّ حروف الكتابة المتداولة اليوم عند المغول والمانشو قد تحدرت في الأصل عن أشكال كتابة مشتقّة من الألفباء السريانية التي حملها إلى تلك الأصقاع مبشرون من رهبان النساطرة[2278].

4.16.8 الملل والنحل: ولادة علم جديد

وأمر آخر يتعلق بالحوار بين العقائد والأديان، إنه حرص علماء المسلمين على معرفة ما لدى الآخرين من عقائد ومنتحلات، الحرص الذي يدلّ على روح علمية تصطنع أسلوب المقارنة طريقا للمعايرة والتقييم، وقد تدلّ من طرف آخر على روح قوية واثقة بما لديها لا تخشى أن تدخل في عالم الآخر الفكري والعقدي وأن تشتبك معه في جدال عميق ودقيق. وقد أثمرت تلك الروح علما جديدا طريفا: إنه علم مقارنة الأديان، العلم الذي يرى فيه آدم متز – وآخرون سواه - علما إسلاميا أصيلا ما كان له أن ينشأ لولا وجود التسامح الإسلامي[2279]. وخلافا لترتون الذي ذهب إلى أنّ العلماء المسلمين قلما يهتمون بما لا يمت إلى الإسلام،مع إقراره بأن هناك ما يدل على خروجهم على هذه القاعدة – ويسوق أمثلة من البيروني وابن حزم والقلشندي والمقريزي والمسعودي والقزويني[2280] - يذهب متز إلى أنّ المسلمين أقبلوا على مقارنة الأديان بشغف عظيم[2281]، فهناك كتاب أبي محمد النونجتي (ت 205هـ) الآراء والديانات، وكتابات المسعودي (ت 346هـ) التي سبق التنويه بها، يطالعنا بعد ذلك أبو الريحان البيروني (362-440هـ) مع كتابين مشهورين من وضعه: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، والآثار الباقية عن القرون الخالية، وقد لفت البيروني الباحثين بموضوعيته وعلميته في كتابته، فقد بيّن أنه التزم الموضوعية في النقل وعرض الآراء، وإن خالفت إعتقاده، ولم ينصب من نفسه قاضيا في ساحتها، وبلفظه: ففعلته غيرَ باهت على الخصم ولا متحرّج من حكاية كلامه وإن باين الحق، و استفظع سماعه عند أهله، فهو اعتقاده وهو أبصر به، وليس الكتاب كتاب

[2278] فيليب حتي وجرجي جبور، تاريخ العرب، ص 425.

[2279] انظر: متز، 75/1.

[2280] Tritton, p. 171.

[2281] متز، 75/1.

حجاج وجدل حتى أستعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية، فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ماالليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم[2282].

وقد كتب محمد كرد علي معربا عن إعجابه بموضوعية البيروني: ومن الغريب أن يكتب أبو الريحان البيروني في أديان الهند في القرن الخامس من الهجرة ولا يمسّ عاطفة أحد من أهلها، كأنه إذا كتب في نحلة يوهمك أنه هو أحد أبناء تلك النحلة لتلطّفه في وصف شعائرها، ويكتب علماء اليوم وينحون على من لا يدين بدينهم ويمجدون دين السواد الأعظم وحده[2283]. هذا و قد ألحق المستشرق إدوارد ساخاو بالآثار الباقية رسالة لأبي الريحان في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي فيها ما يدلّ على الشغف العظيم الذي تلبّس البيروني بمعرفة ما لدى المخالفين أيا كانت ديانتهم ونحلتهم، و قد ورد فيها أنه بقي يبحث عن كتاب لماني بعنوان (سفر الأسرار) نيفا وأربعين سنة إلى أن أتاه أحدهم بمجموعة كتب كان ذلك السفر في جملتها يقول: فغشيني له من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية الشراب ومن القرح في عقباه ما يصيبه من الجُشّة في مأباه ووجدت الله تعالى صادقا في قوله: (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور)، ثم اختصرت ما في ذلك السفر من الهذيان البحت والهجر المحض ليطالعهامأووف بآفتي وسيعجل الشفاء منها كفعلي[2284].

بعد البيروني نلتقي بعلم من الأعلام ذي شهرة عالمية، يعدّ بحق مؤسّس علم الأديان المقارنة بمعناه العلمي الدقيق، فهو وإن كان مسبوقا بمن ذكرنا وبغيرهم من أمثال المسبحيالأمير المختار عز الملك محمد بن أبي القاسم (322-420هـ).صاحب كتاب (درك البغية في وصف الأديان والعبادات) في نحو ثلاثة آلاف وخمسمائة ورقة[2285]، ومن مثل أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ)، فقد خطا ـ رغم ذلك ـ بهذا العلم خطوة إلى الأمام فسيحة، فعلى أيدي من سبقه برز العلم الجديد علما وصفيا واقعيا منعزلا عن سائر العلوم والفنون وشاملا لكافة الأديان المعروفة في عهدهم، يستمدون معلوماتهم عن كل دين من مصادره الموثوقة[2286]. أما ابن حزم فأضاف إلى ذلك روح النقد العلمي، وهذا مستوى أعمق من المستوى الوصفي المجرّد، سابقا بذلك باروخ سبينوزا وريتشارد سيمون ومن تلاهما بل يضع بعض الدارسين في حيّز الإحتمال أنّ تكوين سبينوزا نفسه قد تأثّر بابن حزم في نقده للتوراة وذلك من خلال أبراهام بن عزرا (ت 1167م)

[2282] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت 440 هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد الركن 1908، ص 5.

[2283] محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، 58/1.

[2284] الآثار الباقية، طبعة سخاو، XXXIX و XXXVIII.

[2285] وفيات العيان 377/4-378.

[2286] انظر: دراز، محمد عبد الله، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الكويت، ص 21-22.

الفيلسوف والشاعر وشارح التوراة اليهودي الأندلسي[2287]. ومن هنا قال حتّي: أما أعظم كتبه (ابن حزم) المحفوظة وأنفعها فهو الفصل في الملل والأهواء والنحل وهو كتاب يؤهله لمقام عال بين العلماء ويمنحه شرف السبق في أنه أول عالم عني بدرس الأديان والمقارنة فيما بينها. وقد لفت المؤلف الأنظار في هذا الكتاب إلى بعض المشاكل في أخبار التوراة مما لم ينتبه إليه أحد حتى ظهور المدرسة النقدية الحديثة في القرن السادس عشر[2288]. أما خوان فيرنت Juan Vernet فيرى أنّ كتاب الفصل لم يظهر له مثيل في العالم المسيحي حتى القرن التاسع عشر[2289]. ومن المثير أن يكون الحميدي –تلميذ ابن حزم – قد التفت إلى سبق أستاذه وأوليته في هذا المجال، فقد قال تعليقا على رسالة أستاذه: كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى – وهي مشمولة في الفصل – وهذا مما سبق به. كما أنّ ابن خلكان ذكر المعنى نفسه قال: وهذا معنى لم يسبق إليه[2290]. من جهته أكد المستشرق الإسباني ميجيل آسين بلاثيوس أنّ ابن حزم إمتاز بطريقته النقدية العلمية التي لم يهتد إليها مؤرخو الأديان في أوروبا إلا في القرن العشرين[2291]. أما هاملتون جب فيرى أنّ ابن حزم كُرّم في الغرب باعتباره مؤسسا لعلم مقارنة الأديان[2292].

ثم توالى سلوك جماء غفير من العلماء في هذه السبيل الجديدة التي أضحت ممهدة، ولسنا بحاجة إلى التذكير بأنّ النتاج الكبير للعدد الوفير من العلماء المسلمين الذين تصدوا بالردّ على العقيدة النصرانية ـ وبقدر أقل اليهودية ـبرهن معظمهم على كفاءته في الرجوع إلى المصادر الأصلية والعزو إليها والنقل منها. فالمقريزي مثلا يشكل نموذجا بارزا للتعمّق في النصرانية، ومما لفت ترتون تعويل المقريزي الواضح على كتابات النصارى والتصريح بأسماء واضعيها – وهذا أمر غير مألوف حسب رأيه -[2293]. وقد ذكر السخاوي أنّ المقريزي كان له إلمام بمذاهب أهل الكتاب حتى كان يتردد إليه أفاضلهم للإستفادة منه[2294]. كشف إبن تيمية

[2287] انظر: سعيد كفايتي، دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان، مجلة التسامح العمانية، العدد 22 ربيع 2008م.

[2288] حتّي وزميلاه، تاريخ العرب، ص 640.

[2289] فيرنيت، خوان، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، دمشق 1997، ص 261.

[2290] عويس: عبد الحليم، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، القاهرة 1988م، ص 315.

[2291] نفسه، ص 316 عن ترجمة الطاهر أحمد مكي لمقدمة بالاثيوس لترجمته لفصل ابن حزم إلى الإسبانية، وانظر أيضا: بالنثيا، آنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة حسين مؤنس،القاهرة، ص 221-229.

[2292] عويس: نفسه، ص 317.

-[2293] Tritton, Pp. 172-173.

[2294] السخاوي، محمد بن عبد الرحمن(ت 902هـ)، التبر المسبول في ذيل السلوك، وهو ذيل على كتاب المقريزي السلوك بمعرفة دول الملوك، القاهرة 2002، في وفيات سنة 845هـ، ج1 ص76.

(ت 728هـ) من قبل في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) عن اطلاع واسع و دقيق على المصادر المعنية، فقد اطلع على أكثر من نسخة من نسخ الكتاب المقدس[2295].

4.17 علماء المسلمين يذبون و يحامون عن أهل الذمة

من اللافت أن يكون لعلماء المسلمين دور بارز في الدفاع عن أهل الذمة وذبَّ الأذى عنهم وتثبيت حقوقهم، فأبو عبيد القاسم بن سلام يذكر أن جماعة من أهل العهد بجبل لبنان أحدثوا حدثاً وكان على الشام يومئذ صالح بن علي، فحاربهم وأجلاهم، فكتب إليه الأوزاعي برسالة طويلة جاء فيها:قد كان من إجلاء أهل الذمة من أهل جبل لبنان مما لم يكن تمالأً عليه خروج مَن خرج منهم، ولم تُطبق عليه جماعتهم، فقتل منهم طائفة، ورجع بقيتهم إلى قراهم، فكيف تؤخذ عامة بعمل خاصة؟ فيُخرجون من ديارهم وأموالهم؟ وقد بلغنا أنّ من حكم الله عز وجل أنه لا يأخذ العامة بعمل الخاصة، ولكن يأخذ الخاصة بعمل العامة ثم يبعثهم على أعمالهم، فأحقّ ما اقتُدي به ووقف عليه حكم الله تبارك وتعالى، وأحقّ الوصايا بأن تُحفظ وصية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقوله: مَن ظلم معاهداً أو كلّفه فوق طاقته فأنا حجيجه، ومن كانت له حرمة في دمه فله في ماله والعدل عليه مثلها، فإنهم ليسوا بعبيد فتكونوا من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة، ولكنهم أحرار أهل ذمة ...[2296].ثم استتلى أبو عبيد: ثم كان بعد ذلك حدث من أهل قبرس... أو من بعضهم فرأى عبد الملك بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس أنّ ذلك نكث لعهدهم، والفقهاء يومئذ متوافرون، فكتب إلى عدة منهم يشاورهم في محاربتهم، فكان ممن كتب إليه:الليث بن سعد، ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، وموسى بن أَعْيَن، واسماعيل بن عباس ويحيى بن حمزة وأبو اسحاق الفزاري ومَخْلد بن حسين، فكلهم أجابه على كتابه، قال أبو عبيد: فوجدتُ رسائلهم إليه قد استخرجت من ديوانه، فاختصرتُ منها المعنى الذي أرادوه وقصدوا له، وقد اختلفوا في الرأي، إلا أنّ مَن أمره بالكفّ عنهم والوفاء لهم وإن غَدَرَ بعضهم، أكثر ممن أشار بالمحاربة (ثم ساقَ جملاً من رسائلهم)[2297].

ومما نصح أبو يوسف القاضي لهارون الرشيد: وقد ينبغي يا أمير المؤمنين أيدك الله أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد، والتفقد لهم حتى لا يُظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقتهم ولا يؤخذ شئ من أموالهم إلا بحق عليهم، ثم ساقَ أخباراً وآثاراًفي هذا المعنى[2298].

[2295] لاحظ على سبيل المثال: الجواب الصحيح، الرياض 1999، 91/2 و 388/2 و 42/3-43 و 50/3 .
[2296] الأموال لأبي عبيد ت 324 هـ بتحقيق محمد عمارة، 263- 264، ومن طريقه رواه البلاذؤي في فتوح البلدان ص222.
[2297] أنظر الأموال لأبي عبيد، ص264، وعن طريقه ايضاً البلاذري في فتوحه ص211 ومايليها.
[2298] الخراج لأبي يوسف 124-126.

ويحكي لنا المقريزي أنّ وزيراً مغربياً قدم في أخريات رجب سنة سبعمئة إلى القاهرة حاجاً وأنه شاهد ذات يوم نصرانياً يركب على فرس وعليه لباس فاخر، يهين جماعة من المسلمين يمشون في ركابه، فغضب الوزير لذلك جداً وكلَّم الأمراء المماليك في ذلك وحَّرضهم على إلزام النصارى واليهود شروط عمر، فأحضر بطرك النصارى وديَّان اليهود فتعهدا بهذا. وقام المغربي، في هدم الكنائس، فلم يمكنه قاضي القضاة تقي الدين محمد بن دقيق العيد من ذلك وكتب بخطه بأنه لا يجوز أن يهدم من الكنائس إلا ما استجد بناؤه[2299].

وقد ظل التاريخ يُسجل بين الحين والآخر مثل هذه المواقف لكبار علماء المسلمين، فها هو شكيب أرسلان ينقل طرفاً مما دار في حوار وزير عثماني مع بعض الساسة الأوربيين، فكان مما قاله: إننا نحن المسلمين من ترك وعرب وفرس وغيرهم مهما بلغ بنا التعصب فلا يصل بنا إلى درجة استئصال شأفة أعدائنا ولو كنا قادرين على استئصالهم. ولقد مرَّت بنا قرون وأدوار كنا قادرين فيها على أن لا نبقي بين أظهرنا إلا مَن أقرَّ بالشهادتين وأن نجعل بلداننا كلها صافية للإسلام، فما هجس في ضمائرنا خاطر كهذا الخاطر أصلاً، وكان إذا خطر هذا ببال أحد من ملوكنا كما وقع للسلطان سليم الأول العثماني تقوم في وجهه الملة، ويُحاجه مثل، زنبيلي علي أفندي شيخ الإسلام ويقول له بلا محاباة: ليس لك على النصارى واليهود إلا الجزية وليس لك أن تزعجهم عن أوطانهم، فيرجع السلطان عن عزمه امتثالاً للشرع الشريف. فبقى بين أظهرنا حتى في أبعد القرى وأصغرها نصارى ويهود وصابئة وسامرة ومجوس، وكلهم كانوا وافرين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين[2300].

والمؤرخ الجبرتي يخبرنا أنّ المسلمين بعد رحيل الفرنسيين من مصر (في سنة 1216هـ الموافق ل 1891م) صاروا يتعرضون بالأذية للأقباط وأنهم على مايبدو لم يستجيبوا للأوامر الرسمية بألا يتعرض أحد بالأذية لنصراني ولا يهودي، سواء كان قبطياً، أو رومياً، أو شامياً، فإنهم من رعايا السلطان، والماضي لا يُعاد (أي عفى الله عما سلف)[2301]. ولذلك كتبت – في يوم الخميس من ربيع الثاني 1216هـ - فرامانات باللغة العربية، يقول الجبرتي:بترصيف صاحبنا العلامة السيد إسماعيل الوهبي المعروف بالخشاب، وأُرسلت إلى البلاد

[2299] خطط المقريزي، 3/ 780 -781.

[2300] أرسلان، شكيب، حاضر العالم الإسلامي " وهو للوثروب ستودارد " علَّق عليه أرسلان تعليقات مستفيضة، بيروت 1973، 2/3/ 210، وفي 238/1/1 لكن باختصار، وزنبيلي علي أفندي : هو علاء الدين علي بن أحمد بن محمد الجمالي، قلَّده السلطان بايزيد خان منصب الفتوى وبقى فيه في زمن السلطان سليم خان الأول وزاده قضاء العسكر لما تحققه من قوله وقيامه بالحق، توفى سنة 932 هـ " انظر ترجمته في الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، لطاشكبري زادة (ت 988 هـ)، بيروت 1975، ص 173 – 176.

[2301] عجائب الاثار في التراجم والأخبار، لعبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، القاهرة 1998، 303/3.

الشرقية والمنوفية والغربية، مضمونها: الكف عن أذية النصارى واليهود وأهل الذمة وعدم التعرض لهم، وفي ضمنه آيات قرآنية وأحاديث نبوية، والإعتذار بأنّ الحامل لهم على تداخلهم (أي تواطؤ الذميين) مع الفرنساوية صيانة أعراضهم وأموالهم[2302].

ويحدثنا صاحب الكافي أنّ الخديوي عباس الأول اشتد به البغض للنصارى حتى دبّر أمر إخراجهم من وطنهم وتبعيدهم إلى أقاصي السودان، وأرسل إلى الأستاذ الشيخ الباجوري شيخ الاسلام يسأله في ذلك، فلما جلس الشيخ، قال له: أسألك أمرأ لا تكتمه عليّ، قال : وما هو يا أمير؟ قال: إني أقصد تبعيد النصارى كافة من بلادي ومقر حكومتي إلى أقصى السودان، وقد دبرت لذلك تدبيراً، فما قولك؟ قيل : فقطب الشيخ وجهه وقال: أي النصارى تعني يا أمير؟ إن كنت تعني الذميين الذين هم أهل البلاد وأصحابها فالحمد لله لم يطرأ على ذمة الإسلام طارئ ولم يستولِ عليها خلل حتى تغدر بمن هم في ذمته إلى اليوم الآخر، وإن كنت تعني النصارى الفرنجة النازلين في بلادك فإني أخاف إذا فعلت بهم شراً أن يحل ببلادك ماحل بالجزائر من الفرنسيين. قيل: فغضب عباس باشا ونادى: خذوه عني، فقام الشيخ وهو يقول: إي ويعلم الله، إي ويعلم الله[2303].

كتب ألبرت حوراني: في القرون الطويلة للحكم الإسلامي، كانت هناك فترات من الإضطهاد المتعمد والمستمر لغير المسلمين من قبل حكام مسلمين، مثلاً حكم الخليفة الفاطمي الحاكم في مصر، وحكم الموحدين في المغرب، وحكم بعض الحكام المغول في إيران والعراق بعد أن اعتنقوا الإسلام، غير أنّ اضطهاداً كهذا لم يكن يحرِّض عليه أو يبرره الناطقون باسم الاسلام السني، كان رجال الدين العلماء حريصين على ألاّ يخرق غير المسلمين القوانين التي تحدد أوضاعهم ولكن ضمن هذه التحديدات كانوا يؤيدون الحماية التي كانت الشريعة توفرها لهم[2304]. و في الإتجاه ذاته كتب قرم: و لنضف هنا ان بعض الخلفاء المسلمين ممن كانوا في عصرهم على وعي بمشكلات الاندماج التي يطرحها وجود طوائف الذميين أرادوا عن سبق تصميم و تخطيط ـ و ليس تحت تأثير اضطرابات نفسية شأن ما حدث مع المتوكل أو الحاكم بأمر الله ـ أن يطبقوا الحلول العنيفة القصوى التي كثيرا ما كانت تلجأ إليها الحاضرة المسيحية (الإبعاد و الطرد أو الاهتداء القسري)، فكانوا في كل مرة يصطدمون مباشرة بوزيرهم الأول أو المفتي الأكبر[2305].

[2302] نفسه، 3/ 309.
[2303] شاروبيم بيك، ميخائيل، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، القاهرة 1318 = 1900، 109/4.
[2304] حوراني، البرت، تاريخ الشعوب العربية، بيروت 1997، ص149.
[2305] قرم، تعدد الأديان، ص 259-260.

4.18 *الوجه الآخر: التضييق والإضطهاد*

ومن النور إلى الظلام ننتقل، من نور التسامح إلى ظلام الأضطهاد، كيما تكتمل الصورة ويستقيم التصور. وسَنُلمُّ بأبرز مظاهر الأضطهاد مراعين قدر الإمكان الترتيب الزمني، ثم نختم هذا البحث بمحاولة تفسير تتوخى الموضوعية والعلمية قدر المستطاع.

4.18.1 مع المنصور

ونبدأ بالمنصور الذي أصدر بعض المراسيم التي قضت بإقصاء الذميين عن الوظائف العامة[2306]، لكن موريس فييه أشار إلى ضرورة التمييز بين طريقة المنصور في التعامل مع نصارى الثغور الملكيين والمغاربة من السريان (اليعاقبة) وخصوصاً إبّان الحملات على العدو البيزنطي حليفهم الطبيعي من جهة، وبين طريقته في التعامل مع أولئك المقيمين في قلب دار الإسلام ببغداد خاصة من الجهة الأخرى، أي مع المشارقة من السريان (النساطرة). زد على ذلك أنَّ وشايات (بعض الحساد من النصارى أو حتى المطارنة) كانت تؤدي في العديد من الأحوال إلى عواقب وخيمة على مصائر إخوانهم في الملة أو حتى على بطاركتهم[2307]. وقد ضرب مثالاً[2308] لما تسبب فيه طمع وحسد بعض النصارى من نكبات لإخوانهم. وفي عهد المنصور لقى النصارى - لكن كما المسلمون أيضاً- في الجزيرة عنتاً شديداً على يد الوالي موسى بن مصعب - والذي يبدو أنه عمل واليا مرتين لا مرة واحدة- فقد اعتصرهم واستنزفهم مالياً، وسلب الكنائس والأديرة، وألزم الذميين أن يتقلدوا في أعناقهم أقراصاً من الرصاص دلالةً كونهم ذميين، وقد مالأه بعض النصارى حتى أثرى من وراء ذلك بعض الرهبان[2309]، هذا فضلاً عما أنزله بالنصارى عيسى بن شهلوفا - وهو شماس نسطوري - من ألوان العسف والظلم حتى أنه سجن جاثليقه[2310]، وبعد أن يسرد فييه - نقلاً عن ثيوفانس (ت 818م)-جملةً من الإجراءات التمييزية ضد النصارى في عهد المنصور يسجل ملاحظته المهمة المتعلقة بكون تلك الإجراءات كانت مقتصرة على ذلك الجزء من الخلافة الذي خضع سابقاً للبيزنطيين، أي على النصارى الذين يتفقون مع البيزنطيين في الدين، وأن إلزام نصارى المناطق الحدودية بزيّ خاص إنما هدف إلى تمييزهم من المسلمين، بدليل أن مقاتل بن حكيم العكي عامل الجزيرة ألزم المسلمين كلهم بلبس السواد، وفي هذه الحالة يضح أنه لم يكن للعلامات المميزة من وظيفة وراء كونها كذلك - أي للتمييز- ولئن

[2306] أنظر: توماس أرنولد ص94 – 95. و أحكام أهل الذمة لابن القيم 215/1 حيث ذكر ان المنصور قال للربيع: أكتب الى الأعمال و اصرف من بها من الذمة.

[2307] فييه، جان موريس، أحوال النصارى في خلاقة بني العباس، ص48.

2308 ص، 47.

[2309] نفسه، ص57.

[2310] انظر: نفس المرجع، من ص56- 58.

أخذ على المنصور قسوته على النصارى أحياناً فإنه لم يكن بالمسلمين أنفسهم أرفق وخصوصاً في أوائل خلافته، وهذا يكفي لإعفائه من تهمة التعصب ضد النصارى[2311].

4.18.2 عصر المهدي

أما المهدي فكان على الضد من أبيه متسامحاً متساهلاً، أطلق سراح الجاثليق السجين، وأحسن إلى النصارى وقد ألممنا بشئ من علاقته بالجاثليق طيموثاوس الأول، ومع ذلك فقد أمر بهدم كنائس بُنيت في زمان الإسلام للخلقيدونيين (الروم) بحلب، كما يُروى أنه أكره سنة 778م بني تنوخ في حلب على الإسلام فأسلم خمسة آلاف رجل، ويدرج ميخائيل السرياني هذه الإجراءات في سياق ردة فعل المهدي ضد الزنادقة وعلى رأسهم المانوية، ويبدو أيضاً أنَّ من أسبابها سخطه إثر هزيمته أمام لاوون الرابع (ليون الرابع)، ومن هنا يعرب فييه عن اتفاقه مع فاروق عمر الذي يذهب إلى أن هذه الحالات استثنائية وأن موقف المهدي العام كان موقف التسامح، ومع ذلك يورد ابنُ القيم أن المهدي نهى عن استكتاب أحد من أهل الذمة، ومن استكتب أحداً منهم، رسم بقطع يده، فقطعت يد شاهونة وجماعة من الكتاب[2312].

4.18.3 عصر الرشيد

في عهد هارون الرشيد - والذي دام ثلاثاً وعشرين سنة بطولها- برز بين الفينة والأخرى ما عكَّر الجو العام المطبوع بالتسامح، وربما كان السبب الأكبر وراء اجتراح الرشيد بعض الإجراءات التمييزية ضد النصارى خصوصاً التوتر الحاصل بسبب التهديد البيزنطي على حدود الخلافة المتاخمة للإمبراطورية البيزنطية، ففي السنة الثانية لخلافته أمر بتخريب الكنائس والمعابد الواقعة في الجهة الغربية من نهر سنجا، ليكمل بناء مدينة الحدث التي استنقذها من البيزنطيين من بعد ما استولوا عليها قبل إتمام بنائها، وقد استعملت حجارة كنيسة كيسوم وحجارة بضع عشرة كنيسة أخرى لإعادة بناء سور الحدث، ولسنا نعرف ما إذا كان ذلك تم بأمر شخصي من الخليفة أم بمبادرة من عامل الناحية (عبد الملك بن صالح)[2313]. وقد كانت سيرة الرشيد أنه لم يثبت لديه أن هناك تهديداً حقيقياً من قبل النصارى فإنه يسير على خطة التسامح، ففي سنة 797 - وهي السنة التي انتصر فيها على الروم وقبلت الإمبراطورة هيلانة بدفع الجزية للمسلمين- مرَّ بالرها، فشكا إليه المسلمون النصارى مدعين أنَّ ملك الروم يزورهم كل سنة سراً ويصلي في كنائسهم، وطلبوا منه هدم الكنيسة

[2311] نفسه، ص59- 60.
[2312] أحكام الذمة، 216/1.
[2313] فييه، ص89، والطبري، 8/ 142 حيث ذكر أن الروم خرجوا في سنة 162هـ إلى الحدث وهدموا أسوارها.

الكبرى وإبطال دق النواقيس، فتدخل يحي بن خالد البرمكي مستشاره الأول وردّ التهمة عنهم فما كان من الرشيد إلا أن أمر بضرب المسلمين وطردهم بدلاً من أن يلبيهم[2314].

لكن سلوك الخليفة أخذ منحى مختلفاً إثر الهزيمة التي ألحقها به نقفور Nikephorosسنة 191هـ/ 806 م إذ أصدر أمره بهدم الكنائس بمناطق الثغور، وإلزام الذميين ـ حتى الموجودين في بغداد ـ بالغيار وبعدم ركوب الخيل[2315] والظاهر أنَّ هذه التشديدات في مسألة الزي لم تستمر إلاَّ قليلا، ففي ماري بن سليمان: وتقلّد الرشيدُ، وألبس الذمةَ الغيارَ، فدخل إليه جبريل بن بختيشوع الطبيب بطيلسان مصبوغ (أي بلباس أهل الذمة) فأنكر ذلك عليه، فقال: أنا أحد الذمة ولا أجوز (هكذا) أن أخالف زيهم، فاستحسن ذلك من قوله ورفع ذلك عن النصارى[2316].

وقد حلَّ بكنائس البصرة ومرفأ الأبلة المجاور لها دمار بسبب تحاسد النصاري ودس بعضهم على بعض، يقول ماري بن سليمان: وكان حمدون بحضرة الرشيد فخبَّره لبغض النصارى بأنهم يعبدون ويسجدون لعظام الموتى وهي في بيعهم، فأمر بهدم البيع، فهدم بيع البصرة والأبلة وغيرها. واحتج النصارى الذين في خدمة الرشيد وعرَّفوه أنّ النصارى لا يعبدون ولا يسجدون لعظام الموتى، وإنما يكرمون أجساد الأشهاد والصالحين والحواريين كما يُفعل بقبور الأنبياء وأجسادهم، فتحقق ما قالوه وأمر بإعادة بناء البيع[2317]، وحمدون هذا هو ابن علي، والظاهر أنه كان نصرانياً، وقد ورد أن جبرائيل بن بختيشوع كان له دور ـ مع غيره من النصارى- في إفهام الرشيد حقيقة الأمر[2318].

وبين عامي 169 و 171هـ = 785 و 787م هدم علي بن سليمان والي مصر من قبل الرشيد الكنائس المحدثة بمصر .. ثم جاء بعده والٍ آخر فأذن للنصارى في بنيان الكنائس التي هدمها سليمان فبنيت كلها بمشورة الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة وقالا: هو من عمارة البلاد، واحتجا بأنَّ عامة الكنائس التي بمصر لم تُبن إلاَّ في الإسلام في زمن الصحابة والتابعين[2319].

[2314] نفسه، ص89- 90.
[2315] انظر: تاريخ الطبري، 8/ 324 في أحداث سنة 191هـ.
[2316] بن سليمان، ماري، أخبار فطاركة كرسي المشرق، ص73.
[2317] ماري بن سليمان، ص75.
[2318] انظر: فييه، ص95.
[2319] الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص131- 132.

وإذا أغضينا عن هذه الإستثناءات رأينا أنَّ عصر الرشيد يظلفي النهاية عصر تسامح وتساهل مع أهل الذمة، وبتعبير جان موريس فييه فقد: كانت خلافته كأيام العروس بالنسبة إلى النصارى[2320]. لكن يبقى أن نُشير إلى الإضطهاد الذي لحق بالحرانيين (الصابئة) في عهده حيث أمر بقتلهم واستئصالهم، فتفرقوا في البلاد، فإن صحت الرواية فإنها تقدم تبريراً لما حلَّ بهم، إذ أنهم تناولوا رجلاً على رسمهم ليجعلوه قرباناً ويقطعوا رأسه، فلما بلغ خبرهم الرشيد أمر بما ذُكر عقاباً لهم[2321].

4.18.4 في وقت النزاع بين الأمينين

وفي النزاع الذي وقع بين الأمين (170- 198هـ) والمأمون (170- 218هـ) - وانتهى بمقتل الأمين- خرّب كثير من ديارات وادي هبيب - المعروف بوادي النَّطرون- لكنها لم تلبث أن أعيد ترميمها بعد سنوات يسيرة[2322]. كما عانى النصارى بسبب القلاقل والحروب الناشبة بين الدولة وبين اثنين من الخارجين عليها وهما النصر بن شبث العقيلي وعمرو، فميخائيل السرياني يحدثنا عن نهب الخارجيين أحد الأديرة. وفي حرَّان أمر ابراهيم القرشي بتهديم الكنائس الحديثة، لكنه عاد فأمر من الغد ببنائها[2323].

وقد نبَّه فييه إلى أنَّ المؤلفين السريان الغربيين - على حدود بيزنطة- دأبوا على الشكوى من شدة معاملة السلطات الإسلامية لهم، خلافاً للمشارقة من سريان الداخل، فماري السرياني الشرقي يكتب عن المأمون أنه كان يميل إلى النصارى، بينما يقول ميخائيل السرياني الغربي إن المأمون كان يلعنه الجميع لما أنزله بالناس من صنوف البلاء، ومع ذلك فإن سريانياً غربياً آخر، وهو الرهادي المجهول يذكر أن المأمون كان عادلاً في أحكامه محباً للسلام رحيما[2324]، ويحكي ابن القيم أنَّ المأمون لما كان بمصر ساءه حال الأقباط ولم يرض عنهم، وبقى في نفسه منهم، فلما عاد إلى بغداد اتفق لهم مجاهرة فيها بالبغي والفساد على معلمه على بن حمزة الكسائي، فلما قرأ عليه المأمون ووصل إلى قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ" قال الكسائي: يا أمير المؤمنين أتقرأ كتاب الله ولا تعمل به؟ فأمر بإحصاء الذمة، فكان عدة من صرف وسجن ألفين وثمانمئة وبقى جماعة من اليهود منحازين إلى حماية بعض جهاته، فخرج توقيعه بما نسخته: أخبث الأمم اليهود وأخبث اليهود السامرة وأخبث السامرة بنو فلان، فليقطع ما بأسمائهم من ديوان الجيش والخراج إن شاء الله تعالى.

[2320] فييه، ص97.

[2321] انظر: ماري بن سليمان، ص75، و اللحن من الأصل. ولنُذكّر بما ذكره البيروني من حكاية الكندي في جوابه عن كتاب الهاشمي أنَّ الصابئة يُعرفون بذبح الناس، ولكن ذلك لا يمكنهم اليوم ....(428)، وكأن البيروني يشكك في هذه الشائعة إذ عقّبها بقوله: ونحن لا نعلم منهم إلاَّ أنهم أناس يوحدون الله وو.. الخ، الآثار الباقية ص174.

[2322] Tritton, P.48.

[2323] فييه، ص110.

[2324] فييه، ص115.

ودخل بعض الشعراء على المأمون وفي مجلسه يهودي جالس فأنشده:

يا ابن الذي طاعته في الورى   وحكمه مفترض واجبُ

إنَّ الـذي عُـظّمتَ مـن أجـلـه   يـزعم هـذا أنه كــاذبُ

فقال له المأمون: أصحيح ما يقول؟ قال:نعم، فأمر بقتله[2325].

و في أواخر عهد المأمون ساءت الأوضاع وساد التوتر العام، فهناك قلاقل وثورات بمصر، وعادت الحرب مع الروم إلى الأشتعال، ودائماً تنعكس مثل هذه الأوضاع المضطربة على أهل الذمة، وهكذا قد يمكن القول: إنَّ أوضاع الذميين ساءت في بداية عهد المأمون وفي نهايته، وحسنت فيما بين ذلك[2326]، وقد قدم وفد من عرب حران والرها وسميساط على والي خراسان للمأمون (عبد الله بن طاهر) يسألونه أن يهدم الكنائس التي استحدثت، فلم يُلبِّهم، وأجابهم بأنَّ هؤلاء النصارى المساكين لم يستحدثوا عشر ما هدم من كنائسهم، والعجيب أن أخاه محمد بن طاهر أصدر أوامره بهدم الكنائس القائمة في بيت نهرين، لكن في النهاية صدر أمر من عبد الله بن طاهر برفع هذا الإضطهاد[2327]، و قد تقدم ذكر هذا.

4.18.5 المأمون و الحرانيون

في زمن المأمون أيضاً تعرض الحرانيون[2328] لمحنة جديدة من جنس ما تعرضوا له في زمن أبيه الرشيد. فقد نقل ابن النديم عن أبي يوسف أيشع القطيعي النصراني في كتابه في الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابئة، أنَّ المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر، يريد بلاد الروم للغزو، فتلقاه الناس يدعون له وفيهم جماعة من الحرنايين وكان زيهم إذ ذاك لبس الأقبية وشعورهم طويلة .. فأنكر المأمون زيهم وقال لهم: مَن أنتم، من الذمة؟ فقالوا: نحن الحرنانية، فقال: أنصارى أنتم؟ قالوا: لا، قال: فيهود أنتم؟ قالوا: لا، قال: فمجوس أنتم؟ قالوا: لا، قال لهم: أفلكم كتاب أم نبي؟ فجمجموا في القول فقال لهم: فأنتم إذن الزنادقة عَبَدة الأوثان، وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي، وأنتم حلال دماؤكم ولا ذمة لكم، فقالوا: نحن نؤدي الجزية،

[2325] ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 1/218- 219. و سوف يتكرر هذا المشهد بعد ذلك على نحو مقارب، حين يدخل الامام ابو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي(ت 520 هـ) على الملك الفضل بن أمير الجيوش و وقد اقعد إلى جانبه نصرانيا، فيعظه حتى يبكيه، ثم ينشده: يا ذا الذي طاعته قربة و حقه مفترض واجب   إن الذي شرفت من اجله يزعم هذا أنه كاذب   ويشير الى النصراني، فيقيمه الأفضل من موضعه. أنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق احسان عباس، 263/4.

[2326] قارن بـ: فييه، ص118.

[2327] Tritton, P. 49.

[2328] الصائبة، وبالمناسبة فالبيروني له رأي في أنَّ الحرانية ليسوا هم الصائبة بالحقيقة، أنظر: الآثار الباقية ص175. و رواية ابن النديم التالية تشهد لرأي البيروني.

فقال لهم: إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه ولهم كتاب وصالحهم المسلمون على ذلك، فأنتم ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء، فاختاروا الآن أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلاّ قتلكتكم عن آخركم، فإني قد أنظرتكم إلى أن أرجع من سفرتي هذه ... ثم ذكر ابن النديم كيف أسلم بعضهم وتنصر بعضهم، وبقى منهم شرذمة بحالهم، وجعلوا يحتالون ويضطربون، حتى أشار عليهم شيخ منهم فقيه أن يقولوا للمأمون إذا رجع من سفره: نحن الصابئون، فهذا إسم ذكره الله في القرآن.

وقُضي أنْ مات المأمون في سفرته تلك سنة 218 هـ وانتحلوا هذا الإسم منذ ذلك الوقت، لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يُسمون بالصابئة، فلما اتصل بهم وفاةُ المأمون ارتدَّ أكثر من كان تنصر منهم ورجع إلى الحرنانية على أنهم صابئون، أما مَن أسلم منهم فلم يمكنه الإرتداد خوفاً من أن يُقتل[2329].

والذي نقطع به أنَّ المأمون في تصرفه ذاك إنما صدر عن ما يعتقده حكم الشرع لا عن عصبية وظلم، بدليل ما روى عنه أنه كثيراً ما كان يُقرّع في مجلسه أولئك الذين اعتنقوا الإسلام لغرض دنيوي ويشبههم بالمنافقين في عهد الرسول[2330].

4.18.6 المتوكل و الفصل الأسود

الفصل الأسود في تاريخ الذميين في العصر العباسي كان من تأليف المتوكل[2331]، فالرجل كان محنةً على المعتزلة كما على أهل الذمة، وقد أصدر أمره سنة 235هـ بإلزام أهل الذمة بلبس الغيار الذي شرط فيه شروطاً وفصَّل تفاصيل تبعث على العجب بل على الضحك، كما أمر بأن يُجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب لتتميز من دور المسلمين. كما أمر بهدم بيعهم المحدثة، وبأخذ العشر من منازلهم ـ أي ضريبةً ـ وإن كان الموضع واسعاً صُيِّر مسجداً، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجداً صُيِّر فضاءً، ونهى أن يُستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين، ولا يعلمهم مسلم، ونهى أن يظهروا في شعانينهم صليباً وأن يشمعلوا (يسرعوا) في الطريق، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض، لئلا تشبه قبور المسلمين، وساق الطبري كتاب المتوكل إلى عماله في ذلك[2332].

2329 فهرست ابن النديم، 362/3- 363.
2330 الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة، ص148.
2331 كانت خلافته في المدة 232- 247هـ = 847- 861 م.
2332 راجع: تاريخ الطبري، 171/9- 174 أحداث سنة 235 هـ.

ويذكر ماري بن سليمان من أعمال المتوكل الإضطهادية حبسه للجاثليق ببغداد وحمله إلى سرمن رأى، وأنه هدم دير بدورقنة وأقطعه لصاحب الشرطة ليبنيه منزلاً، وأخرجت عظام مارابراهيم ورميت في دجلة، وأمر بإخراج القسان (القساوسة) والشمامسة من سرمن رأى حتى لا يـجنزنون[2333] النصارى ولا يعملون (هكذا) لهم قرباناً ولا يكرزوا إسم الجاثليق، ومنع النصارى أن يُرى أحدهم يوم الجمعة في السوق، ويؤخذ خراج منازلهم للمساجد، ولا يُترك موضع قربان، و هدم عدة بيع وإعمار. ثم يذكر ماري أن مطران نصيبين واسمه سرجيس لما سار المتوكل إلى دمشق طرح في طريقه الرياحين وعقد القباب وحمل إلى خدمته جميع ما يحتاج إليه من الخيرات والفاكهة والشراب، فاستحسن المتوكل ذلك وأطلق للمطران عشرة آلاف درهم، وخفَّ ما في قلبه على النصارى، وفرَّق المطران المال على الحواشي، فأعجب ذلك المتوكل، وأوصى به الأمير والقاضي بنصيبين، وأطلق الجاثليق، ولما مات يوحنا بن ماسويه وكان يحبه أمر بردّ الجاثليق والقسان إلى سرمن رأى ليعملوا جنازة لماسويه على أتم وقار، وسمح بعودة الجاثليق إلى بغداد وإقامته في قلايته بعد أن قضى في السجن ثلاث سنين وستة أشهر، ولما مات أمر بتصيير سرجيس مطران نصيبين جاثليقاً مكانه[2334].

وكان من بين مَن نالهم العزل من الوظائف العامة من الذميين أمين المقياس[2335]، فقد كان النصارى هم الذين يتولون أمر المقياس، فلما أمر المتوكل ببناء المقياس في الجزيرة كتب إلى بكار أن يندب إلى المقياس أميناً فاختار لذلك أبا الردَّاد عبد الله بن عبد السلام المؤذن واستمر ذلك في ولده وذلك في سنة 247هـ وأمره المتوكل ألاّ يوليه (أي المقياس) إلاَّ مسلماً[2336].

لكن مما يلفت أنَّ المتوكل الذي مثَّل بَطَلاً للمتزمتين من أهل السنة ـ كما يصفه أرنولد[2337] استعان ببعض الموظفين النصارى مثل دُليل بن يعقوب النصراني، فالطبري يذكر أنَّ المتوكل لما أمر بحفر نهر قدر له من النفقة مئتي ألف دينار، صيَّر النفقة عليه إلى دليل هذا[2338]، ومن الواضح أن هذا كان بعد عشر سنوات على صدور قراراته التمييزية.

[2333] التجنيز من الجناز و هي صلاة سنوية، و الجناز العام يوم أحد الشعانين.
[2334] ماري بن سليمان، ص79- 81.
[2335] المقياس عبارة عن عمود رخامي مدرج و مثمن القطاع يستعمل في قياس ارتفاع النيل (أو غيره من الأنهار) و بناء عليه يتم تحديد الخراج و ما يلزم لري الأرض.
[2336] كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص507- 508، وانظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم، 219/1- 222 لتقف على خلفيات الإجراءات التمييزية التي اجترحها المتوكل بحق أهل الذمة.
[2337] الدعوة الى الاسلام، ص 96.
[2338] تاريخ الطبري، 212/9 في أحداث سنة 245هـ.

وقد سبق بيان المكانة العالية التي كان يتمتع بها بختيشوع بن جبرائيل لدى المتوكل حتى كان يعادله - فيما يظهر- في النعمة والترف، يتنقل من داره إلى قصر الخلافة بعربة من حشب الأبنوس ويخدمه زهاء ألف شخص. وينفق في الليلة الواحدة خمسمئة دينار، إلى أن نُكب على يد الخليفة نكبة هام على أثرها في البلاد، إلى أن قضى سنة 256هـ/870 م منفياً بالبحرين[2339].

ورُغم أنَّ الجاحظ (159- 255هـ) كان معتزلياً -وموقف المتوكل من المعتزلة معروف- فإن رسالته في الردّ على النصارى – فيما يرى المستشرق شارل بللا (1914- 1992) Charles Pellat ذات صلة واضحة بالإجراءات التي اتخذها المتوكل[2340]، وقد أكّد بللا أنَّ السلطان لم تخفَ عليه قدرةُ الجاحظ على التأثير في الجمهور بكتابته الجزلة البليغة، فوظّف السياسيون نثره في دعايتهم Propaganda السياسية، معتقدين أنه أشد وقعاً في النفوس من الشعر[2341].

4.18.7 مع المقتدر

نقفزُ الآن نصف قرنٍ متخطين المنتصر والمستعين والمعتز والمهتدي والمعتمد والمعتضد والمكتفي لنصل إلى المقتدر (في الخلافة 295- 320هـ = 908- 932 م) ففي سنة 295 أو 296هـ أمر المقتدر بعزل كتابالنصارى وعمالهم، وأمر ألاَّ يستعان بأحد من أهل الذمة، حتى أمر بقتل أبي ياسر النصراني عامل مؤنس الحاجب[2342]، والظاهر أنَّ المقتدر استثنى وظيفتي الجهبذة والطب، فسمح للنصارى واليهود أن يزاولوهما – كما سجّل آدم متز الذي تابع يقول: "ولكن أمر المقتدر كان ضعيف الأثر إلى درجة مضحكة، فقد كان وزيره أبو الحسن علي بن الفرات يدعو أربعة من النصارى إلى طعامه كل يوم في جملة الكتَّاب التسعة الذين اختص بهم، وكان الكتاب المسيحيون منتشرين في كل مكان، حتى أنَّ محمد بن عبد الله بن طاهر في القرن الثالث اتخذ له قهرمانا نصرانياً، ولما أراد المقتدر أن يستوزر الحسين بن القاسم عام 319هـ/931 م راسله في أن يجتهد في إصلاح أعدائه فابتدأ بالكتّاب النصارى، بني رائق، واصطفن بن يعقوب كاتب مؤنس، وغيرهم، وقد أوردنا قصته في التقرب إلى النصارى وذكره أنَّ أجداده كانوا منهم"[2343].

[2339] فييه، 144- 145.
[2340] بللا، شارل، الجاحظ، دمشق 1985، ص383.
[2341] نفسه، ص388.
[2342] إبن القيم، 224/1.
[2343] آدم متز، 107/1.

وقد ذكر عريب في صلته أنَّ المقتدر عهد في أمر النصارى بنحو ما كان عهد به المتوكل من رفضهم و إطراحهم و إسقاطهم من الخدمة قال: ثم لم يدم ذلك فيهم[2344]، وهي ملاحظة صحيحة تماماً بدليل أن عريباً نفسه ذكر في أحداث سنة 313هـ أنَّ الوزير عبد الله بن محمد الخاقاني لما ضعف أمره عند المقتدر اعتلّ ولزم بيته، وتولى أعماله ونظره عبيد الله بن محمد الكلواذي صاحب ديوان السواد وبنان النصراني كاتبه ومالك بن الوليد النصراني وكان إليه ديوان الدار وابن القناني النصراني وأخوه[2345].

وفي سنة 311هـ هدمت كنائس للملكانيين بفلسطين وتنيس بمصر، ولما شكا النصارى ذلك إلى المقتدر أمر بإعادة عمارة ما تهدم، وتكرر هذا مرة أخرى[2346].

4.18.8 ابن طولون

في عهد ابن طولون كاد أسقف سخا علىالبطرك أنبا خايال، فأخبر أحمد بن طولون أن البطرك يمتلك أموالاً لا تُعد ولا تُحصى، وكان ابن طولون في أمسّ الحاجة إلى المال، كونه كان يستعد للقتال في الشام فاستدعى البطرك الذي أنكر أنَّ لديه شيئاً م المال، فأغضبه، فزجَّ به في السجن وألزمه بدفع غرامة مالية كبيرة نظير إطلاق سراحه ـ وذلك بوساطة وزيره- بعد أن كان مُصرّاً على قتله، واضطر البطرك إلى التجول في بعض مدى الوجه البحري لجمع الصدقات من القبط ليسدد ما التزم أداءه، وشاء الله أن يموت ابن طولون ويخلفه ابنه خمارويه الذي أعفى البطرك من تسديد ما تبقى من المبلغ[2347].

وفي الكندي أنَّ أحمد بن طولون ابتدأ في بنيان الميدان في شعبان سنة ست وخمسين وأمر بحرث قبور اليهود والنصارى وبنى موضعها[2348].

4.18.9 الإخشيد

وفي عهد محمد بن طغج الإخشيد كان يتفق أن يصادر الأخشيد أموال النصارى، لكن كما يصادر أموال المسلمين، وإذا اختلفوا فترافعوا إليه لفضِّ النزاع بينهم قد يغتنم الفرصة ليستحوذ لنفسه على شئ من أموال الكنيسة وكنوزها[2349].

[2344] صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي ـ ملحق بالطبري ـ 33/11 في أحداث سنة 296هـ.
[2345] نفسه، 108/11.
[2346] فييه، ص196.
[2347] عامر، فاطمة، تاريخ أهل الذمة، 163/1- 165.
[2348] كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص215.
[2349] انظر: فاطمة عامر، 171/1.

4.18.10 مظالم الفاطميين

في دولة الفاطميين استوزر الخليفة الحافظ سنة 531 رضوان بن ولخشى الذي أمر بنهب الكنائس. وأحرق المسلمون دير الأرمن، وقتلوا بطركهم ومن معه من الرهبان، كما أمر الحافظ بعدم استخدام (توظيف) أهل الذمة خاصة القبط وسائر المسيحيين في الدواوين، وضاعف عليهم الجزية وألزمهم الغيار ومنعهم من ركوب الخيل، وكان ابن ولخشى أول وزير فاطمي يأمر بالتضييق على الذميين، وقد تلى هذا الوزير وزيراً نصرانياً سبقه هو بهرام الأرمني في خلافة الحافظ الذي كان آخر وزير نصراني يزر في دولة الفاطميين حتى سقوطها وقيام الدولة الأيوبية سنة 567هـ[2350].

4.18.10.1 طغيان الحاكم

وللدولة الفاطمية فصلها الأسود هي الأخرى، ولكنه أشد سواداً مما سجله تاريخ المتوكل، إنه ذلك الفصل القاتم الذي سجله الحاكم بأمر الله. وإنَّ أوفى مصدر لتاريخ الحاكم هو الذي كتبه يحيى بن سعيد بن يحيى الأنطاكي (ت 458هـ) ويعرف بتاريخ الأنطاكي أو بصلة تاريخ أوتيخا (أي سعيد بن البطريق)، وسنبدأ به ملخصين لأحداث الأضطهاد التي سوَّد بها الحاكم صحائفه:

بويع الحاكم في سنة 386هـ وهو ابن إحدى عشرة سنة وخمسة أشهر، وفي سنة 393هـ هدم عوام المسلمين كنيسة كان شرع النصارى اليعقوبية في تجديدها بظاهر مصر، وأنشأ الحاكم مكانها مسجداً عظيماً جامعاً (هو جامع راشدة)، كما هدموا كنيستين كانتا في جواره، فبناهما مسجدين آخرين.

وكان للملكية الروم حارة بالقاهرة يسكنون بها فأخرجوا منها وهدم ما كان لهم فيها من المنازل مع كنيستين كانتا بها وعملتْ جميع الحارة مسجداً واحداً، وسمَّاه الأزهر، وحوَّل الروم إلى الموضع المعروف بالحمراء، وعَمِلوا لهم بها حارة وأنشأوا بها ثلاث كنائس عوضاً من الكنائس التي هدمت لهم في تلك الحارة. وأمر الحاكم في سنة 395هـ أن يلبس النصارى واليهود دون الخيابرة (يهود خيبر) الزنانير في أوساطهم والعمائم السود على رؤوسهم، فامتُثل ذلك في سائر أعمال مملكته.

لكنه تقدم أيضاً بأن يُكتب على الجوامع والمساجد والحيطان والدروب لعن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية وغيرهم من الصحابة، وسائر خلفاء بني العباس ... وبذل سيفه في إراقة الدماء في سائر الناس على طبقاتهم حتى وجوه دولته وأصاغرهم، وقتل جميع مَن في الحبوس، وكان متى وقع أحد في تهمة صغرت أم كبرت

[2350] نفسه 1/197- 198.

قتله وأحرقه ... وتقدم بقتل سائر ما في مصر من الكلاب إلاَّ كلاب الصيد من أجل أنها تنبح بالليل إذا عُبِر بالشوارع والطرقات.

وفي سنة 399هـ أمر الحاكم بأن يتميز النصارى في الحمامات من المسلمين بصليب يعلقونه في رقابهم، وأن يتميز اليهود بجلجل مكان الصليب، فلبثوا بذلك مدة ثم زال. وكتب إلى دمشق بهدم كنيسة السيدة (الكاثوليكية) .. وهدم كنيسة مريم القنطرة بمصر، ونُهب ما كان فيها، وكان بجوارها بيعة وكنيسة لليعقوبية فنقضت أيضاً. وكتب إلى باروخ واليه بالرملة بهدم كنيسة القيامة، فأنزلت بأسرها إلى القرار إلاّ ما تعذر هدمه واستصعب قلعه. وهدم جبل الإقرانيون(جبل الجلجثة)، وكنيسة ماري قسطنطين واستُقصي في إزالة الآثار المقدسة، وقلعت المقبرة المقدسة ومحق أثرها، ونقص دير إلى جوارها للنساء يُعرف بدير السري. ووضعت اليد على سائر أملاكها وأوقافها وآلاتها وصياغها.

وهدم دير القصير، وهو دير للملكية في المقطم. وكان للملكية في ظاهره مقابر ومدافن ففتح الرعايا والعبيد جميعاً ونبشوا من كان فيها وأخذوا توابيتهم وطرحوا أعضاءهم، وانتهى ذلك إلى الحاكم فأمر بعد الفوت بالكف عن فتح القبور وترك التعرض للموتى. وأنفذ أيضاً إلى دمياط فهدم كنيسة مرتمريم المعروفة بكنيسة العجوز ونبشت المقابر التي بها، ولم يكن ببلاد الإسلام على ما قيل بعد كنيسة القيامة ببيت المقدس كنيسة مثلها – وبنى مكانها محرس وعمل فيه مسجد.

وفي سنة 403هـ أمر الحاكم النصارى واليهود دون الخيابرة بلبس طيالسة سود حالكة وعمائم سود وأن يعلقوا في أعناقهم صلبان خشب إضافة إلى الزنار وألاّ يركبوا الخيل، وأن يركبوا بركب خشب وسروج ولجم من سيور سود لاشئ من حلية عليها، وألاَّ يستخدموا مسلماً، فأخذو بذلك في سائر أعمال مملكته، ولبسوا صلبانا طولها فتر[2351]، وغيَّرها عليهم بعد شهر وجعلها شبرا في شبر[2352].

وكان كل كتابه وأصحاب خدمته وأطباء مملكته نصارى إلاّ نفراً يسيراً من الكتاب، فأمر بإحصاء أسماء المسلمين المتعطلين والمنصرفين من الكتاب، لسيتبدلهم بالنصارى، فاجتمع إليه أولئك باكين ضارعين مقبلي التراب فوعدهم خيراً ومنَّاهم، لكنه عاد فأمر بتعظيمالصلبان التي في أعناقهم (بتكبير حجمها)، وأن يجعل طولها ذراعاً ملكياً في عرض مثله وأن يكون فتحها ثلثي شبر وسمكها إصبعا، هذا في ربيع الآخر، ومن العجيب أنه كان أمر في صفر من سنة 402هـ ألاَّ يظهر صليب ولا تقع عليه عين ولا يُضرب بناقوس،

[2351] الفتر من نهاية الإبهام إلى نهاية السبابة و يساوي 15-18 سم.

[2352] الشبر هو المسافة بين الإبهام و الخنصر بعد ان تفتح الاصابع بشكل مستقيم و يساوي نصف ذراع أي 20-22,5 سم.

فنزعت الصلبان من الكنائس وظاهر البيع والهياكل. ولم يكن اليهود لبسوا مع الغيار السواد شيئاً من الخشب فنودي فيهم في الحال أن يعلقوا في رقابهم أُكر خشب من خمسة أرطال. وتهدّد النصارى وفزَّعهم ، فأسلم كثير منهم ومن اليهود جماعةٌ، ثم نُودي بمن بقى لم يسلم بأن تقطع أعضاؤه ويباح للعبيد والأولياء ماله وعياله، فأسلم معظم النصارى ولم يسلم إلاَّ اليسير من اليهود، وهذا في أهل مصر خاصة. وأقطع سائر الكنائس والديارات العتيقة والحديثة بمصر وسائر أعمال مملكته للعساكر ووهبها لهم، وهي ألوف كثيرة، بجميع آلاتها وصياغاتها ورحالاتها، فهدم جميع ذلك وعُمل اليسير منها مساجد، وسجل إلى سائر أعماله بأن تمحى معالم الكنائس من على وجه الأرض وتزال آثارها، ففُعل ذلك.

وهاجر كثير من النصارى من بلاده إلى بلاد الروم. وبلغ من جنون الرجل أن صدَّق وأمر بتصديق درزي الذي زُعم فيه أنه هو الله نفسه ... وتقدم في سنة عشر وأربعمائة 410هـ بأن يفرق على العبيد السودان من العسكرية سلاح وأوعز إليهم بالنزول إلى مصر وأن يتعمدوا حرقها وسبى حريم أهلها وأولادهم ونهب أموالهم، فحصل من جراء ذلك أمر فظيع وحالة قبيحة.

وفي سنة 411هـ عاد الحاكم فسمح للنصارى بتجديد بيعهم وبنائها وردّ أوقافها إليها، وسمح للنصارى الذين دخلوا الإسلام خوفاً بالرجوع إلى دينهم، وقد عدَّ يحيى بن سعيد هذا من آيات الله المعجزة وعجائبه الباهرة الدالة على عنايته بشعبه. ويقول إبن زولاق إنه في سنة 411هـ/1020 م إرتد أكثر من سبعة آلاف يهودي إلى دينهم القديم في يوم واحد. كما عاد إلى مصر كثير ممن كانوا قد تركوا الديار المصرية إلى غيرها من البلاد[2353].

وبموت الحاكم في هذه السنة 411هـ يختم يحيى بن سعيد الجزء الأول من تاريخه[2354]. ومن المهم أن يُعاد التأكيد على أنَّ ظلم الحاكم وعَسْفه لم يقتصر على أهل الذمة وحدهم بل عمَّ الرعية كلها مسلميها وذميبها، عامتها وخاصها، إذ لم يكن نصيبُ أخصّ الخاصة ـ في الدائرة الأضيق حول الحاكم ـ من الظلم والإضطهاد

[2353] فاطمة عامر، 212/1.

[2354] انظر: الأنطاكي، يحيى بن سعيد بن يحيى، تاريخ الأنطاكي، المعروف بصلة تاريخ أوتيخا، طرابلس- لبنان 1990، ص237- 363 بتصرف يسير و اختصار. كما يمكن الرجوع أيضاً إلى: سير أعلام النبلاء 173/15- 184، والحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، محمد عبد الله عنان، القاهرة 1983، و A Short History of the Fatimid Khalifate, byO´leray, De Lacy, London; New York 1923, Pp. 123- 188 ، وتاريخ أهل الذمة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر الفاطمي، فامة عامر 203/1- 212، وخطط المقريزي772/3- 774، واتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الحنفا، للمقريزي، القاهرة 1996، 3/2- 123.وللوقوف على رأي مخالف في تقييم الحاكم و أفعاله انظر: الحاكم بأمر الله: خليفة وإمام ومصلح، عارف تامر، بيروت 1982.

ـ الذي وصل في مرات كثيرة إلى حدّ القتل ـ أقلّ من نصيب سواهم، فبالقطع كان الرجل مختلاً عقلياً، متقلب المزاج لا خطة واحدة له في سياسة شعبه، ما أوقع الجميع تحت المعاناة والخوف الدائم.

ثم تعرّض أهل الذمة لشئ من مضايقات في عهد الخليفة المستنصر بالله ووزيره اليازوري الحسن بن عبد، الله كما قاسى القبط وبطركهم بعض الشدائد في خلافة الظافر، ثم تعرضوا أيضاً لبعض الشدائد في السنوات الأخيرة من عهد الدولة الفاطمية في بداية خلافة العاضد، فلما وَلَّى الخليفة العاضد أسدَ الدين شيركوه الوزارة في سنة 564هـ أمر أهل الذمة بشد الزنار وأمر اليهود بأن يكون في عمائمهم خرقة صفراء تمييزاً لهم عن القبط. ولم يعد الذميون يتولون الوظائف الحكومية والدواوين في ذلك العصر وخاصة عندما تولي صلاح الدين الأيوبي الوزارة في عهد الخليفة الفاطمي العاضد، فقد أصدر صلاح الدين أمراً بمنع تولي النصارى الشؤون المالية في الحكومة، وهي السياسة التي استمرت في عهد خلفائه من الأيوبيين.

4.18.10.2 صلاح الدين الأيوبي و أهل الذمة

هذه الفصول الأخيرة من تاريخ الدولة الفاطمية من الواضح أنها تشكل خروجاً على الخط العام لسياسة التسامح التي انتهجها الخلفاء الفاطميون والتي جعلت من العصر الفاطمي في مصر العصر الذهبي لذميي المصريين. وقد بدأ الحدُّ من استخدام الذميين – وخاصة الأقباط، في عهد الخليفة الآمر وعلى هذه السياسة سار الحافظ ووزيره رضوان بن ولخشى ومن بعده جدّد صلاح الدين الأيوبي ـ لما تولى الوزارة- هذه الأوامر[2355].

لكن الإنصاف يقتضينا أن نشير إلى أن سياسة صلاح الدين كانت تختلف إلى حدٍ كبير عن سياسة نور الدين محمود، فلا يمكن إنكار حقيقة أنَّ صلاح الدين أدخل كثيراً من أقباط مصر في خدمته، وكذلك فعل الأيوبيون من بعده[2356]، و قد عدّ ألبير شاندور عهد صلاح الدين عهد ازدهار حل محل سنوات الإضطرابات والفوضى والإضطهاد التي أفسدت مصر في خلافة العاضد[2357]، كما يقر ترتون بأنَّ صلاح الدين أعاد الأقباط الذين فصلهم شيركوه إلى العمل، وأنه حدث في سنة 569هـ أن استعمل صلاح الدين نصرانياً لكشف خبر تآمر الصليبيين والمصريين ضده[2358]. و قد رأينا من قبل كيف كان الملك الناصر يستطب عددا من الأطباء النصارى يقربهم و يكرمهم و في رأسهم ابن المطران، و ابو الفرج النصراني، وابو النجم، و سديد الدين بن سقلاب، و ابن أبي فانة الذي تنبأ لصلاح الدين بفتح بيت المقدس و كيف أمنه الملك الناصر و أهله و اهل

[2355] انظر: فاطمة عامر، 212/1- 220.

[2356] انظر: عاشور، سعيد عبد الفتاح، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة 1992، ص49.

[2357] شاندور، ألبير، صلاح الدين الأيوبي، دمشق 1993، 121.

[2358] Tritton, P.28.

حارته، و ابنه الحكيم مهذب الدين، فضلا عن اليهودي موسى بن ميمون، وسوف نرى فيما نستقبل من الكلام كيف تعاون أقباط مصر مع صلاح الدين في إحباط مؤامرة عموري الأول ملك بيت المقدس الصليبي و معه آخرون للأنقلاب على صلاح الدين، و ثمة إشارات الى اتصالات تمت بين الملك الناصر و بين الأرثوذكس العرب أثناء حصار الملك لبيت المقدس تعهدوا له فيها بفتح أبواب المدينة، و يسجل التاريخ أن صلاح الدين ناشد المسلمين بعد استرداد المدن الشامية و فتح بيت المقدس بعدم المساس بالمسيحيين الشرقيين من أهل البلاد.

4.18.10.3 نور الدين و أهل الذمة

نور الدين محمود كان ينطوي - فيما يظهر- على جفاء وتوجس من النصارى، والمرجح أن ذلك كان بسبب الغزو الصليبي للشرق الإسلامي، وقد أورد ميخائيل السرياني رسالة أرسلها نور الدين إلى الخليفة العباسي يقول فيها: إنَّ المسلمين حكموا خمسمئة عام ولم يسيئوا خلالها إلى النصارى، أما الآن وقد انصرمت هذه الأعوام فيجب إلاَّ يبقى هؤلاء النصارى في الدولة الإسلامية، ومن لا يسلم منهم يقتل. فأجابه الخليفة: إنك لم تفهم تماماً أقوال النبي، وإن الله لا يأمرنا أن نقتل مَن لم يرتكب السوء[2359].

ويرى ترتون أنَّ أسد الدين شيركوه حين فصل الأقباط من الوظائف الحكومية إنما كان يصدر عن أوامر نور الدين محمود الذي كان فصل جميع النصارى من دواوين الموصل[2360]. كما هدم نور الدين ـ لما استولى على الموصل – جميع الكنائس والعمائر المحدثة فيها، فهدمت كنيستان للنساطرة واليعاقبة، لكن سرعان ما أعيد بناؤهما. ولما استولى الأكراد على دير مارمتى بنينوى استولوا على الأشياء النفيسة وفتكوا بخمسة عشر راهباً، كما استولوا على دير مارسرجيوس الذي كان موسى باركيفا Moses bar Kefa[2361] تتلمذ فيه[2362].

4.18.11 ظلم الذميين في عصر المماليك

وبسبب الحروب الصليبية التي زرعت الكراهية وروح العداء بين المسلمين وبين النصارى فإن العصر المملوكي سيشهد موجات من الأضطهاد بحق أهل الذمة ـ ولنتذكر أنَّ حملة صليبية استهدفت الأسكندرية في عام 1366م- صحيح أنها ليست موجات ممتدة ومتوالية، بل متقطعة تتخللها فترات تطول أو تقصر من السلام والتسامح، كما أنَّ ظلم المماليك لم يقتصر على أهل الذمة وحدهم بل عمَّ المسلمين أنفسهم حتى كتب المقريزي: "ولقد نزل بالناس من المماليك بلاء لا يُوصف ما بين نهب وقتل وسجن وسبي، بحيث لو ملك

[2359] كاشف، سيدة إسماعيل، مصر الإسلامية وأهل الذمة، القاهرة 1993، ص118.

[2360] Tritton, P.28.

[2361] موسى بن كيفا (813-903) لاهوتي و كاتب كنسي سرياني.

[2362] Tritton, Pp. 56- 57.

الفرنج ما زادوا في الفساد الذي فعله المماليك"[2363]. وقد تمثلت موجات الأضطهاد تلك في هدم الكنائس والأديرة وتحويل بعضها إلى مساجد، ووضع اليد على أوقافها وأحباسها، وفي حرمان أهل الذمة من الوظائف الحكومية، كما في إلزامهم الغيار ومنعهم من ركوب الخيل وإلزامهم - أحياناً- دخول الحمامات بصليب يعلقونه في رقابهم أو جلجل، فضلاً عن إرهاقهم بالضرائب المختلفة، وعدوان العامة على دورهم ينتهبونها، ويتسلطون عليهم في الطرقات فيضربونهم بالنعال ويمزقون ثيابهم، ما يلجؤهم إلى الإختفاء والتواري إلى أن تهدأ ثورة العامة. ولم يقتصر الأضطهاد على النصارى وحدهم بل تعداهم إلى اليهود، فحوادث هدم معابدهم متواترة في مصادر العصر المملوكي، وإنْ كانت العادة قد جَرَت بأن يشتد تيار الأضطهاد ضد طائفة ويهدأ عن الأخرى. وقد قابل الأقباط أحياناً اضطهادهم بالأنتقام من المسلمين بإحراق مساجدهم ودورهم وأحيائهم كما حدث في السنوات 663هـ و 720 و 721 و 751هـ، فإذا فشلوا في تحقيق أغراضهم عن طريق العنف، توسلوا دفع الأموال لأهل الدولة، وأحياناً إظهار الإسلام كيما يستردوا مركزهم الأدبي في المجتمع ويستريحوا من ذلك العناء المضني[2364].

و ها هو المقريزي يحدثنا عن أمر السلطان بيبرس في سنة 663هـ بإحراق النصارى بسبب ما تعرضت له القاهرة ومصر من حوادث التحريق في مدة سفره، وأُشيع أن ذلك من جهة النصارى، فجمع منهم خلقاً كثيرين في القلعة وهمَّ بإحراقهم، ثم وافق على العفو عنهم نظير أموال يلتزمون دفعها كتعويض عما أُحرق[2365]. ويذكر المقريزي أنَّ النصارى في سنة 678هـ صُرفوا من ديوان الجيوش وأقيم بدلهم كتاب مسلمون، فاستقر أمين الدين شاهد صندوق النفقات في كتابة الجيش، عوضاً عن الأسعد إبراهيم النصراني[2366].

وهناك واقعة يسميها المقريزي (واقعة النصارى) ويسردها مفصلة في خططه، وملخصها أنَّ النصارى في عهد السلطان الأشرف خليل بن قلاوون تقووا وترفعوا في ملابسهم وهيئاتهم وخدموا كتاباً عند الأمراء الخاصكية[2367]، وكان منهم (النصارى) كاتب يعرف بعين الغزال، أظهر يوماً إمعاناً في إهانة سمسار مسلم، ما أثار هرجاً ومرجاً انتهى بأن ينادى في القاهرة ومصر ألاّ يخدم أحد من النصارى واليهود عند أمير، وأُمر

[2363] الخطط المقريزية، 124/3.

[2364] انظر: عاشور، المجتمع المصري في عهد سلاطين المماليك، 49- 56.

[2365] المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، بيروت، 1997، 2/ 25، وهي رواية تختلف غير قليل عن رواية المؤرخ القبطي مفضل بن أبي الفضائل، انظرها في أقباط ومسلمون لجاك تاجر، ص174- 175.

[2366] نفسه، 2/ 125.

[2367] أقرب المماليك الى السلطان و كانوا حراسه الخاصين، أو جماعة من الجند المماليك يلتفون حول قائد مملوكي يجمعهم.

الأمراء بعرض الإسلام على من عندهم من الكتاب النصارى فمن امتنع من الإسلام ضُربت عنقه ومَن أسلم استخدموه عندهم. وعمَّ النهب من العامة لبيوت النصارى واليهود، وأخرجوا نساءهم سبيات وقتلوا جماعة بأيديهم حتى تدخلت السلطة فكفّت العامة بالقوة والتهديد. وأمر السلطان بحرق جماعة من الكتاب النصارى، فشفع فيهم أحدُ الأفراد فوافق السلطان على السماح لمن أسلم منهم بالأستقرار في خدمته على أنَّ مَن امتنع ضُربت عنقه، فأسلموا. ثم ساق المقريزي عقب ذلك حكاية الوزير المغربي الذي قدم القاهرة وما رآه من إذلال أحد النصارى للمسلمين، فقصد إلى الأمراء وحرَّضهم على النصارى حتى انتهى الأمر إلى إلزام أهل الذمة من اليهود والنصارى الشروط العمرية، ثم قام المغربي في هدم الكنائس فلم يمكنه قاضي القضاة إبن دقيق العيد وكتب بخطه بأنه لا يجوز أن يهدم منها إلاّ ما استجد بناؤه[2368].

وفي 9 ربيع الآخر سنة 721هـ هدمت كنائس أرض مصر في ساعة واحدة[2369]، أما لماذا وكيف جرى ذلك فقد أورده المقريزي مفصلاً لدى حديثه عن كنيسة الزهري، وقد بيَّن أن الهدم عمَّ بالفعل كنائس مصر كلها، القاهرة والأسكندرية وقوص، ودمياط، وتواتر الخبر من الوجه القبلي والوجه البحري بهدم الكنائس هناك، وأنَّ السلطان اشتد حنقه على العامة خوفاً من فساد الحال فسكّن الأمراء غضبه وقالوا له: هذا الأمر ليس من قدرة البشر فعله، ولو أراد السلطان وقوع ذلك على هذه الصورة لما قدر عليه (أي لأن ذلك ابتدأ في يوم واحد هو يوم الجمعة في شتى الأماكن المذكورة)[2370]، لكن ما رآه الأمراء تدبيراً إلهياً، يجزم جاك تاجر بأنه أمر تمَّ تدبيره منذ أمد بعيد[2371].

ثم يحدثنا المقريزي عن وقوع الحريق بمصر والقاهرة في عدة مواضع، وذلك بعد شهر واحد من هدم الكنائس، وكيف تمادت الحرائق واتصلت، إلى أن تم اكتشاف مؤامرة تواطأ عليها جماعة من الرهبان بدير البغل تقضي بتدبير ذلك وتنفيذه إنتقاماً من المسلمين لما ألحقوه بكنائس النصارى، فكبس دير البغل وقبض على مَن فيه وأحرق من جماعته أربعة، فضرى الناس من حينئذ على النصارى وفتكوا بهم وصاروا يسلبون ما عليهم من الثياب حتى فحش الأمر فغضب السلطان وهمَّ أن يوقع بالعامة. وقد وقع شئ من هذا بالفعل، ومع ذلك استمرت الحرائق في غير مكان، ومَن قبض عليه كان يُقتل، حتى نودي في القاهرة ومصر: مَن

[2368] الخطط المقريزية، 3/778- 781.

[2369] نفسه، 3/ 782.

[2370] نفسه، 3/812- 816.

[2371] أقباط ومسلمون، ص181، وكذا في ص190 حيث صرَّح بأن هذه الحركة دبرتها في الخفاء جمعيات لها صبغة دينية، لأنها كانت حانقة على استمرار نفوذ النصارى في البلاد. ومن ناحية أخرى فإن الأعمال الأنتقامية التي قام بها الأقباط قد دبرتها سراً رؤوس جامحة كانت تعتقد أنها بعملها هذا قد تستطيع أن تقنع الأغلبية بالعودة إلى الاعتدال في معاملتهم.

وجد نصرانياً بعمامة بيضاء - وكان هذا لون عمائمهم- حلَّ له دمه وماله، وخرج مرسوم بلبس النصارى عمائم زرقا وألاَّ يركب أحد منهم فرساً ولا بغلاً، ومَن ركب حماراً فليركبه مقلوباً، ولا يدخل نصراني الحمام إلاَّ وفي عنقه جرس ولا يتزيا أحد منهم بزي المسلمين. ومنع الأمراء من استخدا النصارى وأُخرجوا من ديوان السلطان، وكتب لسائر الأعمال بصرف جميع المباشرين من النصارى، وكثر إيقاع المسلمين بالنصارى حتى تركوا السعي في الطرقات، وأسلم منهم جماعة كثيرة. وكان اليهود قد سُكت عنهم في هذه المدة فكان النصراني إذا أراد أن يخرج من منزله يستعير عمامة صفراء من أحد اليهود ويلبسها حتى يسلم من العامة.

ويختم المقريزي هذا الفصل الكئيب بالقول: وكانت هذه الخطوب الجليلة في مدة يسيرة، قلما يقع مثلها في الأزمان المتطاولة، هلك فيها من الأنفس وتلف منها من الأموال وخرب من الأماكن ما لا يمكن وصفه لكثرته، ولله عاقبة الأمور[2372].

وقد آثر المستشرق ترتون أن يخصص فصلاً برأسه نقل فيه كلام المقريزي بطوله، تحت عنوان: أعمال شغب في القاهرة، ختمه بإحصاء الكنائس التي أتى عليها التهديم والتخريب في تلك السنة السوداء (721هـ) فإذا هي تسع وخمسون كنيسة فضلاً عن الكثير من الأديرة، والظاهر أنه اعتمد عدّ و احتساب الكنائس التي سماها المقريزي، لكن المقريزي نفسه صرَّح بعدم إمكان وصف ما خُرِّب لكثرته، فأغلب الظن أنّ ما أتت عليه يد التخريب أكثر بكثير مما أحصاه المستشرق المذكور.

وفي سنة 787هـ رسم السلطان الملك الظاهر برقوق بإبطال ما كان يعمل في يوم النوروز .. فقبضوا على جماعة كثيرة منهم وضربوهم بالمقارع، وربما قطعوا أيدي جماعة منهم، ثم نصبوا عدة أخشاب وفيها حبال في أماكن كثيرة، برسم مَن يُشنق عليها، فرجعوا الناس (هكذا) من يومئذ عن ذلك، وانكفوا عما كانوا يفعلونه في ذلك اليوم[2373].

ويذكر السخاوي في أحداث سنة 846هـ أن السلطانَ رسمَ بعقد مجلس بحضرته بالقضاة الأربعة وغيرهم من مشايخ الإسلام وأركان الدولة وأحضر بطريك اليعاقبة وبطريك الملكيين وعبد اللطيف من اليهود الربانيين وفرج الله أحد مشايخ اليهود القرائين وإبراهيم كبير طائفة اليهود السامرة. وسئلوا عن العهد المكتتب على أسلافهم فلم يعرفوه. ودار الكلام في المجلس فيما يؤمرون به، إلى أن اقتضت الآراء السعيدة تجديد العهد

[2372] الخطط المقريزية، 816/3- 824.

[2373] إبن إياس الحنفي، محمد بن أحمد، بدائع الزهور في وقائع الدهور، فيسبادن 1974، الجزء الأول، القسم الثاني 363- 365.

عليهم، وعلى وفق المنقول عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (الشروط العمرية). ثم ذكر السخاوي أن السلطان فوَّض لابن حجر العسقلاني الكلام فيه فتوجهوا إلى بيته حيث أكدَّ عليهم تلك الشروط[2374].

وفي سنة 852هـ عُقد مجلس بين يدي السلطان بالقضاة الأربعة وغيرهم، منهم الشيخ بدر الدين العيني، بسبب بطريك النصارى اليعاقبة، وكان السلطان غضب عليه وضربه وحبسه وأخذ منه شيئاً كثيراً، فأمر بكتابة إشهاد عليه أنه لا يكتب إلى ملك الحبشة بنفسه ولا بوكيله، لا ظاهراً ولا باطناً، ولا يُوْدي أحداً في بلاد الحبشة (أي لا يبعث) لا قسيساً ولا أعلى منه ولا دونه إلاَّ بإذن من السلطان ووقوفه على كتابته، وأنه متى خالف ذلك انتقض عهده وضربت عنقه[2375].

وفي يوم الجمعة رابع عشره (من سنة 852هـ) - يقول السخاوي - : مُنع اليهود والنصارى من طب (أي تطبيب) المسلمين، وليته دام، فقد ائتمن الناسُ على أبدانهم وأموالهم أعداءهم ولا قوة إلاَّ بالله[2376].

وفي ترجمة أحمد بن حسن بن عبد الكريم من نسل علي بن أبي طالب، ويُعرف بالسيد شهاب الدين أبي العباس (754- 852) من العلماء يذكر السخاوي أنه: كان نقمة على أهل الذمة فيما يجدّ دونه في كنائسهم، بل هو القائم في هدم كنيسة النصارى الملكيين بقصر الشمع وصارت جامعاً ... وأنه لم يبق في قصر الشمع ولا في دمُّوه ولا في المدينة كنيسة لليهود ولا للنصارى إلاَّ وقد شملها من السيد إما هدم وإما بعض هدم، وإما إزالة منبر أو قونوه - وهي الأخشاب التي تصنع منها التماثيل - أو إزالة حجاب - وهي المقاصير التي تجعل على الهياكل -[2377]. و قد قصدت ذكر هذا النصَّ بطوله لأنه يُفهم أن السيد أبا العباس لم يخرج على المتعارف عليه من أحكام الشريعة، فالرجل يتلف كل ما استجد، وذلك لأن جاك تاجر اختصر هذا النص بشكل بيِّنُ الإغراض حيث قال: "ويذكر السخاوي أنه لم يبق في عام 852 كنيسة واحدة لم يلحقها ضرر"[2378].

[2374] السخاوي، التبر المسبوك في ذيل السلوك، القاهرة 2002، 107/1- 108.
[2375] السابق، 2/ 81 في حوادث سنة 852هـ.
[2376] نفسه، 2/ 89.
[2377] نفسه، 113/2- 114.
[2378] أقباط ومسلمون، ص194.

4.18.12 مظالمهم في الأندلس

ننتقل أخيراً إلى الغرب الإسلامي، فعند الفتح لإسبانيا حدث أن هدم موسى بن نصير في إحدى حملاته جميع الكنائس التي صادفها في طريقه وحطَّم نواقيسها، ولما استسلمت ماردة أخذ الفاتحون أملاك الذين هربوا إلى جليقية ووضعوا أيديهم علىالكنائس وذخائرها[2379].

4.18.12.1 شهداء قرطبة

في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي في قرطبة المسلمة على عهد عبد الرحمن الثاني (206- 237هـ = 822- 852 م) ومحمد بن عبد الرحمن (237- 272هـ = 852- 886 م) وقعت سلسلة أحداث غريبة، إذ كان يمثل عشرات من المستعربينMozarabes (أي المسيحيين الذين عاشوا في الأندلس تحت الحكم الأسلامي) بين يدي القاضي المسلم ثم يشرعون في إهانة الإسلام ورسوله طالبين - في ظنهم - الشهادة، وفي النهاية نالوا ما أمَّلوا. إنهم إستشهاديو قرطبة، وهذا نموذج لهم:

راهب يُدعى إسحاق، تقدم إلى القاضي وادَّعى أنه يريد أن يتعلم أصول الإسلام. ولما شرح له القاضي تعاليم النبي بادرة بقوله في عنف وشدة: لقد كذب عليكم - لعنه الله- ذلك الشرير الذي ملأ الخبثُ قلبه، وقاد كثيرين من الناس إلى التهلكة، وقضي عليهم بالتردي في نار جهنم يوم الدين .. وفي مناسبة أخرى اقتحم اثنان من المسيحيين أحد المساجد وأخذا يغضان من شأن الدين الإسلامي، وأعلنا على ملأ من الحاضرين أن هذا الدين سيعود على أنصاره عما قليل بالتهلكة ونار الجحيم[2380].

لكن يا ترى ما هي الأسباب التي كانت وراء هذا السلوك الإنتحاري الغريب؟ تعزو مارغريتا لوبيز غوميز Margarita López Gómez -مديرة قسم التاريخ والفن في المؤسسة الغربية للثقافة الإسلامية في مدريد- ذلك إلى تحريض اثنين من النصارى اللذين أقلقهما جداً تأثر الشباب المستعربين في قرطبة بآداب العربية وعقائدها، وهما ألبارو القرطبي Álvaro de Córdoba - بُرجوازي مستعرب ينحدر من أصل يهودي- وصديقه إيولوخيو Eulogio المستعرب المنحدر من أصل نبيل، فقد كتب البارو ساخطاً:

أليس صحيحاً أنَّ الشباب النصراني الأطهار والفصحاء، المتميزين كل التميز بأدبهم وطريقة مشيهم والمتربين تربية دنيوية قد باتوا اليوم شديدي الحماسة للغة العربية، وتهافتوا على كتب الكلدان (العرب) يقرأونها بشغف مستجد ويتجادلون فيها بحرارة قصوى ويجمعونها بكل حرص، ناشرين عقائدها بلغة ثرية

[2379] شاكر مصطفى، المدن في الإسلام، 312/2، وقد نقله شاكر بنصه - لكن بدون عزو- من ترتون Tritton,P.45 الذي عزاه بدوره إلى نفح الطيب للمقري.

[2380] توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص165- 166.

ودقيقة، غير مقصرين في إطرائها في الوقت الذي جهلوا فيه المحاسن الكنسية وازدروا أنهار الكنيسة المناسبة إلى السماء كازدرائهم الأمور الرذيلة التافهة.

هذا هو الشقاء بعينه: جهلت النصارى قانونها ونسي اللاتين لغتهم، حتى غدا من الصعب أن تجدوا واحداً بين ألف من النصارى يجيد كتابة رسالة قصيرة باللاتينية إلى أخيه، بينما تلقون حشوداً لا عدَّ لها من المتفننين في عرض أبهة البلاغة الكلدانية (العربية) إلى درجة أنهم راحوا يطرزون رسائلهم الرقيقة بمقطوعات من الشعر البليغ وبلباقة فاخرة.

تقول مارغريتا لوبيز غوميز: إنَّ ما ثار عليه بعض النبلاء ورجال الدين من المستعربين في الواقع هو رؤية الأزدهار الجلي والمطرد لأبناء النبلاء العريقي النسب في قرطبة التي أصبحت الآن تحت حكم الإسلام، والتحقق من غلبة الحضارة الإسلامية على الحضارة اللاتينية ودرجة تأثيرها فيها، مثلما يذهب إليه دومينيك ميللين جيرارد Dominique Millet- Gérard في دراسته التي تبعث على الأهتمام[2381].

يقول أرنولد: على أنَّ الناس (أي المسلمين) لما أدركوا أنه لم يشترك في هذه الأعمال أي شخص من المسيحيين الذين يمتازون بشئ من الذكاء أو السلطان، إذ أنَّ البارو نفسه يشكو من أن أغلبية القسيسين المسيحيين قد دانوا الشهداء وحكموا عليهم بالخطيئة، اكتفى الأمير بتنفيذ القوانين المعمول بها نحو(في حق)مَن يطعن في الدين الإسلامي، بمنتهى الصرامة. وقد أيدت طائفة الكنيسة التي عرفت بالأعتدال الحكومةَ فيما بذلت من جهود في هذه السبيل، ولعن الأساقفة هؤلاء المتعصبين وحرموهم الحقوق الكنيسة. وعقد في سنة 853م مجمع ديني لبحث وسائل القمع التي اتفق عليها الفريقان، وانتهت بالقضاء على هذه الحركة. وقد دوّن المؤرخون بعد ذلك حادثتين منفصلتين من حوادث الأستشهاد، وقعت ثانيتهما في سنة 983م ولم تقع بعدها أية حادثة مدة الحكم العربي في أسبانيا[2382]. أما مصير القس أيولوخيو فقد أودع أولاً السجن ثم أُفرج عنه لكنه عاد إلى إذكاء نيران الفتنة فانتهى به الأمر إلى الإعدام وطوّب بعد ذلك قديساً، أما البارو فلم أقف على ما قُدر له[2383].

[2381] المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس، مقالة لمارغريتا لوبيز غوميز، في كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الجيوسي، 273/1- 274.

[2382] توماس أرنولد، ص166- 167.

[2383] انظر: عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، القاهرة 1997، 273/1، و دويدار، حسن يوسف، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، القاهرة 1994، ص134.

ويذكر ليفي بروفنسال Levy- Provencal أنَّ القضاة المسلمين ما كانوا يدفعون بأولئك الأستشهاديين إلى جلاديهم إلاَّ على كره شديد منهم وإزاء إصرارهم على عدم سحب العبارات المهينة التي نطقوا بها بحق ديانة البلد الرسمية[2384]، و يصف بروفنسال أولئك الأنتحاريين بـ (المتهوسين)[2385].

ويذهب محمد عبد الله عنان في تقييمه للمسألة إلى أنها مؤامرة دبّرها نصارى قرطبة وفي مقدمتهم القسس لإثارة الفتنة الطائفية والإخلال بالنظام والأمن، وهي محاولة لا يمكن لأي حكومة منظمة أن تغضي عنها[2386].

لقد كانت موجة الأستشهاد تلك واحدة من الوقائع المعدودة التي عكَّرت جو التسامح العام في الأندلس المسلمة، ومن رأي أرنولد أننا إذا استثنينا ثلاثاً أو أربعاً من حالات الأستشهاد والحقيقي فإنّ الشئ الذي قد نطلق عليه اضطهادا أو ما يقرب من الأضطهاد مدة الحكم العربي إنما نجده في تلك الإجراءات التعسفية التي اتخذتها الحكومة الإسلامية للقضاء على الجنون الذي استولى على عقول أولئك الأستشهاديين[2387]. وقد سبقت الإشارة إلى المذبحة الوحيدة التي تعرض لها اليهود في الأندلس المسلمة، مذبحة غرناطة، فلا داعي لإعادة القول.

4.18.12.2 الإضطهاد الموحدي

و مع ذلك لا يسعنا إلا أن نقر بأنَّ اليهود والنصارى جميعاً تعرضوا لاضطهاد عنيف مع قدوم جحافل الموحدين، وقد كنا ألممنا بطرفٍ من ذلك عند الحديث عن موسى بن ميمون الذي اضطر وأسرته ـ مع قدوم الموحدين الذين خيروا اليهود والنصارى بين الإسلام والقتل ـ إلى هجر قُرطبة ـ مسقط رأسه- متجهين جنوباً إلى المرية ، وبعد اثنتي عشرة سنة هاجروا إلى مراكش ليضطروا بعد حين إلى تركها للسبب نفسه. يقول كوهين: إنَّ أهم مصدر لمعرفتنا حول الأضطهاد ـ أي الذي وقع لليهود في اليمن- يتأتى من (الرسالة) الشهيرة التي كتبها ابن ميمون مؤازرةً ليهود اليمن ونصحا لهم، وقد كان هو نفسه فاراً من اضطهاد الموحدين

[2384] جورج قُرم، تعدد الأديان ص234.

[2385]ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، بيروت بدون تاريخ، ص79.

[2386] عنان، نفسه 273/1.

[2387] أرنولد، توماس، 164- 165، و عن شهداء قرطبة أولئك راجع أيضاً: دويدار، حسن يوسف، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، 138- 422هـ، القاهرة 1994، ص131- 134، عنان، 267/1- 273، ودوزي، رينهات، المسلمون في الأندلس، القاهرة 1994، 86/1- 112، بول، ستانلي Stanley Lane- Poole، قصة العرب في أسبانيا، القاهرة، بدون تاريخ، ص71- 89. و نعنعي، عبد المجيد، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس: التاريخ السياسي، بيروت، ص 234-239.

.. وكان ابن ميمون في مطلع الرسالة قد توجه إلى مخاطبة رئيس طائفة اليهود في اليمن، شاكياً الصفعات القوية التي سددها الإسلام لبني جلدته والتي عايشها في حياته[2388].

وقد اعتنق الإسلام فعلاً بعض اليهود، وكان من أشهرهم إبراهيم الإشبيلي (ت حوالي 667هـ = 1259م) وكان من رجال البلاط في عهد الموحدين كما كان شاعراً عربياً مهماً. لكنّ أعداداً كبيرة من اليهود فروا إلى الأقاليم المسيحية في الشمال إذ انقلبت حينئذٍ مواقفهم نحو المسيحية والإسلام لصالح المسيحية[2389]. والظاهر أنَّ سياسة الموحدين الدينية كانت تتسم - على الأقل في بدايتها- بالقسوة والتزمت الشديدين.

قال سبط ابن الجوزي (ت 654هـ) في مرآة الزمان:

استولى عبد المؤمن على مراكش (وكان ذلك في سنة 542هـ)، فقتل المقاتلة وكفَّ عن الرعية، وأحضر اليهود والنصارى وقال: إنَّ المهدي أمرني أن لا أُقر الناس إلاّ على ملّة الإسلام، وأنا مخيركم بين ثلاث: إما أن تسلموا، وإما أن تلحقوا بدار الحرب وإما القتل. فأسلم طائفة، ولحقت أخرى بدار الحرب وخرَّب كنائسهم وعملها مساجد وألغى الجزية، فعل ذلك في جميع مدائنه ... [2390].

كما ورد في نهاية الأرب: فسار (عبد المؤمن) حتى وصل إلى مدينة تونس (ثم ذكر استيلاءه عليها): وعرض الإسلام على مَن بها من اليهود والنصارى فمن أسلم سلم، ومَن أبى قُتل[2391]. وكلام ابن الجوزي صريح في أن تلك كانت سيرته في كل المدائن التي استولى عليها.

4.18.12.3 الإضطهاد المرابطي

وجدير بالذكر أنَّ عهد المرابطين السابق على عهد الموحدين لم يخل هو الآخر من بعض مظاهر التزمت والأضطهاد حتى عدَّ كثير من المؤرخين الأوروبيين عهد المرابطين في الأندلس مثالاً للتعصب الديني المتطرف، لكن مارغريتا لوبيز غوميز تتعاطف مع وجهة النظر التي تجنح إلى أنَّ ذاك التعصب كان له ما يبرره، فقد عرض مستعربو غرناطة - المتمردون- منذ هدم يوسف بن تاشفين- الأمير المرابطي، إحدى كنائسهم ، على الفونسو الأول - ملك أراغون- في النصف الأول للقرن 12م فتح أبواب الأندلس بوجه

[2388] كوهين، مارك، بين الهلال والصليب: وضع اليهود في القرون الوسطى، دار الجمل، كولونيا (ألمانيا) بغداد 2007، ص377.

[2389] شايندلين، ريموند ب.، اليهود في أسبانيا المسلمة، مقالة في: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الجيوسي، 310/1.

[2390] سير أعلام النبلاء للذهبي، 370/20.

[2391] النووي، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت 733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، بيروت 2004، 171/24.

النصرانية، الأمر الذي أذكى مشاعر بعض غلاة المسلمين، وبالفعل زحف الفونسو الأول من سرقسطة إلى مالطة لكنه لم يفلح في انتزاع اي أراض جديدة من أيدي المسلمين، وعادت بأوخم العواقب على المستعربين المتواطئين، إذ أفتى الفقهاء بنقض عهد الذمة – المبرم معهم من قرون خلت- فنُفي الكثير من المستعربين إلى أفريقية، وهرب غيرهم إلى شمال شبه الجزيرة النصراني.

وتؤيد السيدة غوميز وجهة نظرها هذه – متفقة مع محمود على مكي- بأن تمكن المستعربين المنفيين إلى الغرب في مدينتي سلا ومكناس من ممارسة شعائرهم النصرانية هناك بحرية كاملة وحتى قيامهم ببناء كنائس لهم فيها بموجب فتوى خاصة بهم أصدرها فقهاء المغرب، يضع أتهام المرابطين الدائم بالتطرف الديني موضع التساؤل والشك[2392].

5 أهل الذمة في ظل العثمانيين

5.1 مدخل و تمهيد

تتمثل صعوبة هذا الجزء من البحث في أمرين:

الأول: أنَّ السلطنة العثمانية امتدت زمنياً لفترة طويلة، غطت أزيد من ستة قرون (1288- 1924هـ) تعاقبَ فيها على العرش سبعة وثلاثون سلطاناً، وبالطبع كما امتدت السلطنة في الزمان فقد امتدت في المكان - في فضاء قارات ثلاث آسيا وأوروبا وأفريقيا- شيئاً فشيئاً ابتداءً (بالقسم الشمالي الغربي من آسيا الصغرى، فالقسطنطينية، ثم أواسط اليونان وجنوبها، ثم سوريا ومصر والحجاز)[2393]، وبالتالي فقد حكمت السلطنة شعوباً بين عاداتها وتقاليدها وأديانها ولغاتها آماد بعيدة فضلاً عن اختلاف أعراقها و إثنياتها ، ولا شك أنها صنعت وشاركت في وعاصرت في امتداديها الزماني والمكاني أحداثاً وتقلبات محلية وامبراطورية وعالمية[2394]. و قد عبّر المؤرخ النمساوي البارون فون هامر Baron von Hammer - مؤلف أشهر كتب التاريخ العثماني - عن هذه الحقيقة بالقول: و لو أنها (الإمبراطورية العثمانية) سقطت في وقت من الأوقات - كأي إمبراطورية أخرى - فإن أنقاضها سوف تغطي قارات آسيا و إفريقيا و أوروبا، و حتى في الوقت

[2392] مارغريتا لوبيز غوميز، (سابق)، 1/ 275.

[2393] هاملتون جيب H. Gibb، و هارولدبوين H. Bowen، المجتمع الإسلامي والغرب، دمشق 1997م، 245/1/2.

[2394] لقد ذُيّل الجزء الثاني من كتاب "تاريخ الدولة العثمانية" بإشراف روبير مانتران Robert Mantran بملحق يقابل في قائمتين متوازيتين بين الأحداث التي جرت في الأمبراطورية العثمانية وتلك التي جرت في أوروبا الغربية بدءاً من 1290 وانتهاء بـ 1924م، انظر: الكتاب المذكور، القاهرة 1993م، 476/2- 490.

الحاضر (1835) فإنها تحكم أقطارا تفوق سعتها ما كانت تحكمه الإمبراطورية البيزنطية في أوج عظمتها. و قد أطلق بعض المؤرخين المعاصرين على الامبراطورية العثمانية مصطلح السلام العثماني بمعنى النظام العثماني العالمي Pax Ottomana نظير السلام الروماني Pax Romana[2395]. أما أرنولد توينبي فذهب إلى أن الامبراطورية العثمانية هي الدولة الوحيدة التي جمعت الشرق الاوسط تحت حكمها أطول مدة في التاريخ و ذلك أمر لم يتيسر للامبراطورية الفارسية و لا الرومانية و لا العربية كما ذكر أن إدارتها للشرق الأوسط كانت أفضل إدارة على مرّ التاريخ و الى يوم الناس هذا[2396].

ومن الواضح أنَّ من المتعذر كما من غير العلمي أن يُطلق حكم عام على موقف الأمبراطورية من رعاياها من غير المسلمين ومدى ما تمتعوا به من تسامح وفرص هيأت لهم العيش الكريم والمتكافئ نوعاً معرصفائهم المسلمين، فهذا إن جاز في عمر دويلة كالطولونية أو الأخشيدية، فلا وجه لجوازه في عمر إمبراطورية من حجم الأمبراطورية العثمانية.

والثاني: أنَّ الإمبراطورية العثمانية عاشت أكثر من ثلثي حياتها في العصر الحديث – والذي يبدأ في رأي لفيف من المؤرخين بسقوط القسطنطينية في يد العثمانيين سنة 1453م- الأمر الذي أتاح حفظ قدر هائل من وثائقها الراجعة إليها كما تلك الراجعة إلى الدول والأمبراطوريات التي عاصرتها، وهذا يتيح للباحث مادة علمية كثيقة يتعامل معها ويتنقل بين مضامينها، ما يزيد مهمته صعوبة وتعقيداً، وإنْ زادها في المقابل دقة ونجاعة.

وليس أمام بحثٍ غير مختص كهذا إلاَّ أنْ يستعيض – في كثير من مسائله- عن التفصيل والتمحيص بالإحالة إلى المصادر المتخصصة، وإلاّ تورط في إسهاب غير متناسب مع ما يتوخّاه من هدفٍ يتعلق بالبحث الأم.

5.2 منحنى التسامح

و بشكل عام يلاحظ جب وبوين أنّ العثمانيين في القرن الأولى كانوا أكثر تسامحاً مع غير المسلمين مقارنةً بما صاروا إليه بعد ذلك، ويعللان هذا بحقيقة أنّ الطرق الصوفية كانت أكثر إنتشاراً في القرون الأولى، وقد كانت تلك الطرق تنظر إلى جميع الأديان بعين المساواة، في حين انتهج السلاطين فيما بعد نهجاً سُنياً متعصباً. كما لاحظا أنَّ عدداً من السلاطين الأوائل قد تزوجوا أميرات مسيحيات، وهو أمر من شأنه بلا شك

[2395] أنظر: تاريخ الدولة العثمانية، يلماز أوزتونا، إستانبول 1988، 7/1و9.

[2396] Toynbee, Arnold, The Ottoman Empire´s Place in World History, P.16, in; The Ottoman State and ist Place in World History, Kemal H. Karrat and Contributors, Leiden 1974.

أن يلقى بظلاله على العلاقات مع عموم المسيحيين - وهم أغلبية الرعايا من غير المسلمين- ومن هنا كان الإنتقال إلى الإسلام أكثر في الفترة الأولى مقارنة بالفترة التالية. أما متى حدث الإنعطاف نحو التطرف السني (!) فقد كان ذلك بعد استعادة السلطان محمد الأول (1413- 1421م) عرش السلطنة الذي كان قد أفقده إياه تمرد كبير قامت به فئة باطنية[2397].

5.2.1 الزواج من المسيحيات

وبمناسبة تزوج سلاطين آل عثمان الأوائل من حرائر مسيحيات لم يجر عليهن أسر أو رقّ، نُذكِّر بأن هذا السلوك كان أشبه بتقليد سلطاني سائد من أيام العباسيين والسلاجقة فالمماليك، وبالنسبة للعثمانيين فقد نظروا إلى هذا الزواج من زاوية سياسية كوسيلة لتوثيق الصلات بدول أخرى، وقد نهج هذا النهج السلاطين السبعة الأوائل ابتداءً من عثمان الأول (1299- 1326م) وانتهاء بالسلطان محمد الفاتح (1451- 1481م)[2398]، وقد حكم هؤلاء السلاطين السبعة حقباً بلغت زهاء مئة واثنين وثمانين عاماً (1299- 1481م)، ولكن حدث بعد ذلك أنَّ جميع السلاطين الذين حكموا الدولة بعد محمد الفاتح قد نبذوا نبذاً تاماً الزواج من الحرائر بعقود زواج شرعية وانصرفوا إلى الجواري الحسان اللآتي كان يموج بهن القصر السلطاني[2399].

وهكذا فقد كانت أم السلطان محمد الفاتح ـ فيما يقال ـ مسيحية آثرت البقاء على دينها حتى النهاية، وأكثر من هذا فإن قسطنطين الأمبراطور البيزنطي المعاصر للفاتح لما شعر باقتراب الفتح قام بعدة محاولات لتلافي الخطر، كان منها محاولة الزواج من أم محمد الفاتح، أرملة والده السلطان مراد الثاني، والتي كانت ـ كما ذكرنا تواً- نصرانية، وكانت آنذاك تناهز الخمسين من عمرها، لكنها رفضت وظلت معتزلة الناس قابعة في أحد الأديرة[2400].

[2397] جب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب، 244/2.

[2398] مروراً بأورخان بن عثمان ومراد الأول بن أورخان، وبايزيد الأول بن مراد الأول، ومحمد الأول بن بايزيد الأول، ومراد الثاني بن محمد الأول.

[2399] انظر: الشناوي، عبد العزيز محمد، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، القاهرة، 1980م، 568/1-569، وانظر الصفحات التالية لتقف على أصول وأسماء أولئك الزوجات المسيحيات والدوافع السياسية للزواج بهن، ويُقال إنّ السبب في هذا التحول كان وقوع زوجة السلطان بايزيد الأول في أسر تيمورلنك الذي أساء معاملتها، فاستنَّ سلاطين آل عثمان قاعدة ألاّ يتزوجوا وألاّ يشاركهم فراشهم إلا الجواري تفادياً لتكرار مثل هذه المهانة، انظر: قصة الحضارة، وول ديورانت، 117/26.

[2400] حسون، على، تاريخ الدولة العثمانية وعلاقاتها الخارجية، بيروت 1994، ص33، لكن لبعض المؤرخين الأتراك المعاصرين رأي مختلف في هذه المسألة، فكوندز وأوزتورك يريان أن أم محمد الفاتح كانت سيدة مسلمة تُدعى (هوماخاتون) أما (مارا بنت جورج بروكوفيج – أي بروكوفيتش- ملك الصرب) فكانت زوجة لأبيه، وكانت عاقراً لم ترزق بولد، وقد رجعت بعد وفاة زوجها السلطان مراد الثاني إلى صربيا ثم هربت من هناك وعادت إلى اسطنبول في 1457م وقد أحسن الفاتح إليها وملّكها أملاكاً، واعتكفت في دير بمدينة "سرز" وخصص الفاتح دير

وانصراف السلاطين من بعد الفاتح عن الزواج بالحرائر انصرافاً تاماً، والأكتفاء بالجواري لا يعني أنّ الجواري كُنَّ مسلماتٍ بالضرورة، بل كن خليطات، مسلمات ومسيحيات، لكن معظمهن كُنّ مسيحيات، بل عبارة جب وبوين تفهم أنهن كلهن كن مسيحيات، إذ أنّ أكثرهن كن أسيرات حرب أوروبيات حتى بداية القرن السابع عشر، فمثلاً أميرة الحرم أو (حرم سلطانة) المعروفة في أوربا باسم روكسانا زوجة السلطان القانوني كانت روسية الأصل، وكانت أم السلطان محمد الثالث إيطالية، وأم الأخوين مراد الرابع وابراهيم يونانية. ومنذ القرن السادس عشر فإن غالبية الإماء كن يجلبن من بلاد القوقاس لما لنساء هذه البلاد من جاذبية وجمال، ولأنَّ أبناء القوقاس اختاروا المهنة المربحة، مهنة الأتجار بالنساء[2401]. وروكسانا أو روكسلانة Roxelane أي الروسية (1506- 1558م) - وتُعرف بـ"خُرَّم"- هي أم السلطان سليم الثاني وهي التي خططت ليكون ابنها ولي عهد أبيه عوض الأمير (مصطفى) ولي العرش الفعلي، وقد انتهى الأمر بقبل السلطان سليمان لإبنه مصطفى بيده، ليس هذا فحسب، بل نجحت روكسلانة بمعاونة الوزير الأكبر رستم باشا – الذي كان زوج إبنة روكسلانة - في إقناع سليمان بقتل حفيده ابن مصطفى لئلا يحاول الثأر لأبيه. و بعد ذلك عهد سليمان بوراثة عرشه لابنه سليم إبن روكسلانة، ولكن أخاه بايزيد خشي على نفسه من الذبح وفق القانون المعمول به، تأميناً للسلطنة، فأعد جيشاً تحدى به أخاه لكنه هزم وفرَّ إلى فارس، ومن سوء حظه سلَّمه الشاه طهماسب Tahmasb لقاء ثلاثمئة ألف دوكات من سليمان ومئة ألف من سليم، وشنق بايزيد كما أعدم أبناؤه الخمسة[2402]. وقد كانت روكسلانة نجحت من قبل في إيغار صدر السلطان سليمان على أخصِّ أصدقائه وأوثق رجاله مكانة لديه وزيره الأول يوناني الأصل صاحب المواهب والكفاءات المتعددة (إبراهيم باشا) وقد بلغ من مكانته عند السلطان أن زوجه بإحدى أخواته، وفي النهاية وجد ابراهيم مخنوقاً على فراشه، ويحتمل أن يكون ذلك تمَّ بأمر سلطاني[2403].

ومن الزيجات المثيرة، زواج السلطان التركي بايزيد الأول (يلديريم 1389- 1402) من أخت الملك الصربي ستيفن، وذلك بعد معركة حامية بين السلطان مراد الأول (نحو 1362- 1389) وملك الصرب لازار، في كوسوفو Kossovo سنة 1389 لقى فيها السلطان وملك الصرب حتفهما: لازار إعداماً بعد أسره، والسلطان اغتيالاً، وكتب فيها الأنتصار للعثمانيين، وفقدت صربيا استقلالها. ومن العجيب أن الملك

سلانيك لها، ويقدم اق كوندز و اوزتورك بعض الأدلة على رأيهما (انظر: أحمد أق كوندز وسعيد أوزتورك، الدولة العثمانية المجهولة، اسطنبول 508، 149- 150.

[2401] جب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب، 1/1 ص125. و يذكر ديورانت أن حريم سليمان القانوني ضمّ نحو 300جارية كلهن تقريباً من أصل مسيحي، 26/ 117.

[2402] الشناوي 1/ 616- 619، قصة الحضارة لديورانت 127/26.

[2403] نفسه 114/26- 115، والشناوي 616/1، لكنه ذكر رواية أخرى لاغتياله.

الصربي الجديد ستيفن حليف السلطان بايزيد شارك بقواته إلى جانب السلطان في معركة ساحة أنقرة (1402م) ضد تيمورلنك، وقد حارب بشجاعة من أجل زوج أخته، السلطان بايزيد الأول، وبدل أن ينتهز الفرصة لدعم استقلاله نفسه، ظل مخلصاً لعهده، ووقف إلى جانب أبناء السلطان الذي وقع في أسر تيمورلنك، إلى أن استردوا عرش أبيهم[2404].

5.3 صور و مشاهد من التسامح

وهذه لقطات خاطفة تنبئ بالمدى الذي بلغته الدولة العثمانية من التسامح مع رعاياها من غير المسلمين:

5.3.1 لا إكراه في الدين

لم يُعرف عن العثمانيين أنهم عملوا في اتجاه إكراه رعاياهم على اعتناق الإسلام، بل جروا على خطة واضحة تماماً في التسامح وإطلاق الحريات الدينية، يدفع الذميون الجزية ويعفون من الخدمة العسكرية وتُضمن لهم حرياتهم الدينية، مع الإشارة إلى أنَّ الجزية كانت تسقط عمن يؤدي خدمات مخصوصة للدولة كالأطباء، فضلاً عن سقوطها – وفقاً لأحكام الشريعة- عن النساء من جميع الأصناف والأعمار وفي كل الظروف وبصرف النظر عن يسارهن أو فقرهن، وعن الأطفال والرقيق والعجزة والمعوقين، بل أُعفى من دفعها الرجال القادرون على العمل ولكنهم لا يحصلون منه إلاَّ على الكفاف الذي لا مجال فيه لدفع الجزية، كما شمل الإعفاء أيضاً رهبان الأديرة الضعيفة الإيراد، وقد مُدِّد هذا الإعفاء أيام العثمانيين حتى شمل جميع العاملين في الأمور الدينية أو بالإصلاح العثماني (ماموريتي روحاني)، وفي العهود الأخيرة استطاع الذميون العاملون في الحكومة إعفاء أنفسهم وذويهم من دفع الجزية، ولذلك فلم يبق من يدفع الجزية من الذميين إلاّ أقل من النصف أو ربما لا يزيد عن ثلث عددهم[2405].

يكتب السير توماس أرنولد: ولم تكد حاضرة الأمبراطورية الشرقية القديمة تسقط في أيدي العثمانيين سنة 1453م حتى توطدت العلاقات بين الحكومة الإسلامية والكنيسة المسيحية بصفة قاطعة وعلى أساس ثابت. ومن أولى الخطوات التي اتخذها محمد الثاني بعد سقوط القسطنطينية وإعادة إقرار النظام فيها، أن يضمن ولاء المسيحيين بأن أعلن نفسه حامي الكنيسة الإغريقية. فحرم اضطهاد المسيحيين تحريماً قاطعاً، ومنح البطريق الجديد مرسوماً يضمن له ولأتباعه ولمرؤوسيه من الأساقفة حق التمتع بالأمتيازات القديمة والموارد والهبات التي كانوا يتمتعون بها في العهد السابق. وقد تسلم جناديوس Gennadios أول بطريق بعد الفتح

[2404] انظر: تاريخ الدولة العثمانية بأشراف روبير مانتران، القاهرة 1993، 58/1، والدعوة إلى الإسلام، توماس أرنولد، ص221- 222.

[2405] انظر: جب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب، 292/2، وفيه معلومات عن تغير مقادير الجزية من مكان إلى آخر، ثم عن توحيدها بعد ذلك، وقارن بتوماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص177.

التركي من يد السلطان نفسه عصا الأسقفية التي كانت رمز هذا المنصب ومعها كيس يحتوي على ألف دوكة ذهبية، وحصان محلي بطاقم فاخر وكان يتميز بركوبه في خلال المدينة تحف به حاشيته ... وكان (البطريق) متمتعاً أيضاً بسلطة أهلية واسعة، فكان من عمل البطركية أن يُفصل في القضايا التي تتعلق بالإغريق بعضهم مع بعض[2406].

كذلك عومل الأساقفة من الإغريق في الولايات معاملة تنطوي على رعاية بالغة، وعهد إليهم كثيراً من القضايا المتعلقة بشؤونهم المدنية، إلى حد أنهم ظلوا حتى عصور حديثة يعملون في أسقفياتهم كما لو كانوا عمالاً من الأتراك على الأهالي الأرثوذكس ... وطالما علّموا شعبهم أن السلطان قد اكتسب قبولاً إلهياً بوصفه حامي الكنيسة الأرثوذكسية ... وكان من أثر ذلك أنَّ الإغريق ولو أنهم كانوا يفوقون الأتراك عدداً في كل الولايات الأوروبية التابعة للدولة، قد جعلهم التسامح الديني الذي رخص لهم، وما تمتعوا به من حماية لحياتهم وأموالهم يسرعون في الموافقة على تغيير سادتهم وإيثار سيادةالسلطان على سيادة أية سلطة مسيحية. وكان الغزاة العثمانيون في بقاع كثيرة من المملكة يلقون ترحيباً من جانب الإغريق، ويعدونهم مخلصين لهم من الحكم الظالم المستبد حكمِ الفرنجة وأهل البندقية ... أنهم آثروا التركي الكافر على الكاثوليك الهراطقة إيثاراً مطلقاً[2407].

إن المؤرخ البيزنطي الذي خلَّف لنا قصة سقوط القسطنطينية يحدثنا كيف كان بايزيد الصارم نفسه رحب الصدر كريم الخلق مع رعاياه المسيحيين، وكيف جعلهم يألفونه ألفة تامة بأن سمح لهم بالتردد على مجلسه في حرية كاملة. وقد اشتهر مراد الثاني بعنايته بتحقيق العدالة وبإصلاحه للمفاسد التي سادت في عهد الأباطرة الإغريقيين، وعاقب في غير هوادة أي موظف من موظفيه استبد بأي فرد من رعاياه[2408].

إنَّ المعاملة التي أظهرها الأباطرة العثمانيون للرعايا المسيحيين - على الأقل بعد أن غزوا بلاد اليونان بقرنين- لتدل على تسامح لم يكن مثله حتى ذلك الوقت معروفاً في سائر أوروبا. وإنَّ أصحاب كلفن في المجر وترانسلفانيا وأصحاب مذهب التوحيد Unitarians من المسيحيين الذين كانوا في ترانسلفانيا طالما آثروا الخضوع للأتراك على الوقوع في أيدي أسرة هابسبورج المتعصبة. ونظر البروتستانت في سيليزيا إلى تركيا بعيون الرغبة وتمنوا بسرور أن يشتروا الحرية الدينية بالخضوع للحكم الإسلامي. وحدث أن هرب اليهود الإسبانيون المضطهدون في جموع هائلة فلم يلجؤوا إلاّ إلى تركيا في نهاية القرن الخامس عشر. كذلك نري

[2406] توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، 170- 171.
[2407] نفسه، ص171- 172.
[2408] نفسه، ص173.

القوزاق Cossaks الذين ينتمون إلى فرقة المؤمنين القدماء old Believers الذين اضطهدتم الكنيسة الروسية، قد وجدوا من التسامح في ممالك السلطان ما أنكره عليهم إخوانهم في المسيحية ... وقد قال مقاريوس Macarius بطريق أنطاكية في القرن الـ 17م ـ بعد أن لعن الكاثوليك البولنديين الذين قتلوا في آخر أربعين أو خمسين سنة سبعين ألفاً أو ثمانين ألفاً من روسيي الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية ـ: أدام الله بقاء دولة الترك خالدة إلى الأبد، فهم يأخذون ما فرضوه من جزية ولا شأن لهم بالأديان، سواء أكان رعاياهم مسيحيين أم ناصريين، يهوداً أم سامرة، أما هؤلاء البولنديون الملاعين فلم يقنعوا بأخذ الضرائب والعشور من إخوان المسيح، بالرغم من أنهم يقومون بخدمتهم عن طيب خاطر، بل وضعوهم تحت سلطة اليهود الظالمين أعداء المسيح الذين الذين لم يسمحوا لهم حتى بأن يبنوا الكنائس ولا بأن يتركوا لهم قسساً يعرفون أسرار دينهم[2409].

وقد كان الصرب مسلمين ومسيحيين يتوقون إلى التحرر من حكم المجر وقد (اشتبك الأتراك والمجريون في حرب وبحث جورج برانكوفيتش George Brankovitch عن جون هَنيادي John Hunyady وسأله: ماذا تصنع لو انتصرت؟ فأجاب: أؤسس العقيدة الرومانية الكاثوليكية. ثم بحث عن السلطان و سأله: ماذا تصنع لديننا لو انتصرت؟ فأجاب: أُقيم كنيسة إلى جانب كل مسجد، وأدع مطلق الحرية لكل فرد في أن يصلي في أيهما شاء[2410].

الأتراك والبوغوميل Bogomiles: وهي طائفة مسيحية من الخوارج (المبتدعة)، وتعني الكلمة (أحباب الله)، وقد كان معظم سكان البوسنة قبل الفتح التركي ينتمون إلى هذه الطائفة، وقد تعرضوا من القرن الثالث عشر لاضطهاد الرومان الكاثوليك، وقد دعا عدد من البابوات إلى شن حروب صليبية ضدهم، البابا هونوريوس الثالث Honorius III في سنة 1221، وجريجوري التاسع في سنة 1238، وإنوسنت الرابع في سنة 1240، وبندكت الثاني عشر في سنة 1337. وفي القرن الـ 15م أصبحت آلامهم لا تُحتمل، حتى إنهم استغاثوا بالأتراك لتخليصهم مما هم فيه من بؤس وشقاء، فقد أمعن ملك البوسنة والقسس في اضطهادهم فهرب منهم زهاء أربعين ألفاً إلى البلاد المجاورة، وسيق الآخرون مكبلين في الأصفاد إلى روما. ولذلك عندما غزا محمد الثاني (الفاتح) البوسنة في عام 1463 سلَّم حاكم البوغوميل مفاتيح الحصن الرئيس في مدينة بوبوفاتش Bobovatz إلى الأتراك، وأسرع سائر الحصون والمدن إلى الأقتداء به، وفي غضون أسبوع واحد انتقلت سبعون مدينة إلى أيدي السلطان، وأضاف الفاتح البوسنة إلى عدد فتوحه الكثيرة.

[2409] نفسه، ص182- 183.
[2410] نفسه، ص 223.

وفي ظل التسامح الإسلامي تحول البوغوميل إلى الإسلام ولم نعد نسمع عنهم إلاَّ قليلاً، ولعل تشابه عقائد البوغوميل مع العقيدة الإسلامية سهَّل عليهم التحول إلى الإسلام، فقد رفضوا عبادة مريم العذراء ونظام التعميد وكل صورة من الكهنوت كما أنكروا الصليب رمزاً دينياً وعدوا الإنحناء أمام الصور والتماثيل وآثار القديسين عبادةً للأصنام، وأطلقوا على النواقيس لقب أبواق الشيطان وأنكروا صلب المسيح واعتقدوا أنّ المصلوب شبيهه، كما أنهم حظروا الخمر وذمّوها، لكنهم في المقابل كانوا مانويين ثنويين[2411].

ويكتب برنارد لويس: ففي حالة الصراع بين أوروبا والأتراك كان هناك ترفع وتزمت من كلا الجانبين، وكان الأتراك هم الجانب الأكثر تسامحاً. ففي القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت حركة اللاجئين - أي أولئك الذين كانوا يقترعون بأقدامهم- كما قال لينين في عبارته البليغة - من الغرب إلى الشرق، وليس كما في أيامنا من الشرق إلى الغرب. فهروب اليهود الإسبان إلى تركيا معروف للجميع لكنه ليس الحالة الوحيدة على الإطلاق. وعندما انتهى الحكم العثماني في أوروبا كانت الأمم المسيحية التي حكمها العثمانيون خلال عدة قرون لا تزال هناك بلغاتها وثقافاتها و دياناتها وحتى - إلى حد ما- بمؤسساتها، كل هذه الأمور بقيت سليمة وجاهزة لاستئناف وجودها الوطني المستقل. أما إسبانيا وصقلية فليس فيها اليوم مسلمون أو ناطقون باللغة العربية. لم يكن اللاجئون المسلمون واليهود ولا المسيحيون من ذوي الآراء الدينية والسياسية المنشقة هم الأوروبيين الوحيدين الذين استفادوا من الحكم العثماني، إذ إن الفلاحين في المناطق التي غزيت قد تمتعوا بدورهم بتحسن كبير في أوضاعهم، فقد جلبت الحكومة الأمبراطورية العثمانية الوحدة والأمن مكان الصراع والفوضى ... وكان الفلاحون يتمتعون بنوع من الأمتلاك الوراثي للأرض ... ويتمتعون بقدر من الحرية في حقولهم أكبر بكثير من ذي قبل، وكانت الضرائب التي يدفعونها تقدَّر بصورة مخففة وتُجمَع بطريقة إنسانية وذلك بالمقارنة بما كان يجري في أنظمة الحكم السابقة والمجاورة ... وحتى القرن التاسع عشر كان الأوروبيون الذين يزورون البلقان يعلقون على أوضاع فلاحي البلقان الحسنة وعلى رضاهم عن هذه الأوضاع وكانوا يجدونها أفضل من الأوضاع السائدة في بعض أنحاء أوروبا المسيحية ... كانت الأمبراطورية العثمانية بالإضافة إلى كونها عدواً خطراً ذات سحر قوي، فقد كان المستاؤون والطموحون ينجذبون إليها بالفرص التي تتاح لهم في ظل التسامح العثماني. وكان الفلاحون المسحوقون يتطلعون بأمل إلى أعداء أسيادهم. وحتى مارتن لوثر في مؤلفه المسمّى "النصح بالصلاة ضد الأتراك" الذي نشر عام 1541م قد حذَّر بأن الفقراء المضطهدين على أيدي الأمراء وأصحاب الأملاك والمواطنين الجشعين يفضلون

[2411] نفسه 226- 229. و أنظر: الحويري، محمود محمد، تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، القاهرة 2002، ص 236-238.

على الأرجح العيش في ظل الأتراك بدلاً من المسيحيين من أمثال هؤلاء. صحيح أنَّ فرسان أوروبا قد حاربوا بشجاعة ضد الأتراك لكن فلاحيهم لم يكونوا يهتمون بانتصارهم[2412].

وقد كتب إدوارد غيبون: الحقيقة التي لا يمكن أن تُنكر هي أن العثمانيين هم أول شعب اتخذ مبدأ إطلاق الحرية الدينية كحجر أساس عند تأسيس دولتهم في العصور الأولى. كما كتب العلاّمة الفرنسي Bodin (1520- 1596) – مؤسس القانون الدولي في أوروبا- في أواخر القرن الـ 16 أنه أوصى ملكه بأن يدير فرنسا كالدولة العثمانية وأنَّ البادشاه[2413] ليس رئيساً للدين الإسلامي وحده، وإنما في الوقت نفسه هو رئيس للأرثوذكس والكاثوليك والموسويين (اليهود) الموجودين في إمبراطوريته وأنه يعامل أتباع هذه الأديان الأربعة بالمساواة ويقسم النعم عليهم بالتساوي. ويقول Chenier الإيطالي الجنوي: أظهر الأتراك تفهماً عالمياً وتسامحاً مطرداً تجاه جميع الأديان[2414].

ونذكِّر هنا بما سبق إيراده من تصدي شيخ الإسلام زنبيلي زاده للسلطان سليم الأول لما عزم على حمل أهل الذمة على الإسلام كُرهاً وتهجير مَن أبى منهم الدخول في الإسلام، والمرجَّح أن السلطان لم يفكر في تلك الخطوة بدافع التعصب الديني، لكن من باب التحوط والتدبير السياسي، فقد كان مشتبكاً مع الصفويين في إيران، وقد خاف من النصارى الذين كانوا يشكلون تجمعات سكانية كبيرة أن يستغلوا انشغال الدولة في محاربة الصفويين ويقدموا على خطوات انفصالية أو استقلالية، ويرى المؤرخ ألبرت هاو ليبير A.H.Lybyer أنَّ السلطان سليماً كان واقعاً تحت تأثير المذابح الدينية التي أنزلها الإسبان بالمسلمين، وقد بيَّن أن السلطان في البداية نجح في استصدار الفتوى من شيخ الإسلام الذي ما لبث أن تبينَّ أنَّ السلطان عرض عليه الموضوع بشكل لا يُطابق الواقع وحقيقة الأمر، فما كان منه إلاَّ أن سحب فتواه وأصدر أخرى جديدة يؤكد فيها ما قررته الشريعة وجرى عليه العلماء من أنَّ أهل الذمة طالما التزموا دفع الجزية والخراج فلا سلطان لأحد عليهم وأنَّ حريتهم الدينية وحياتهم وممتلكاتهم تكون مكفولة، وتم إحاطة البطريرك اليوناني في إستانبول بهذه الفتوى التي اعتمد عليها كمستند أمان دائم غير قابل للنقض له ولرعاياه. ويعلق ليبير على ما جرى بالقول: قد يلاحظ أن فكرة السلطان كانت ممتازة كتدبير سياسي ذكي، وكانت ستعود بمزايا كبيرة على الدولة المسلمة. وكما ورد في الفصل الأول فقد كانت الكنائس المسيحية في الأمبراطورية العثمانية تُشكّل مجموعة من المنظمات الموازية والمنافسة للدولة المسلمة، وبالتالي فقد كانت إزالتها ستتيح المجال

[2412] لويس، برنارد، السياسة والحرب، في كتاب: تراث الإسلام، تحرير جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، الكويت 1998، 262/1- 264.

[2413] أي السلطان العثماني، و هي كلمة فارسية تعني السلطان الأعظم، أنظر: يلماز اوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، 271/2-277.

[2414] انظر: أوزتونا، يلماز، تاريخ الدولة العثمانية، استانبول 1990، 466/2.

حراً للدولة. لقد كانت تلك الكنائس قديمة وقوية وذات حيوية بالغة، وكان الرعايا المسيحيون يتطلعوت إليها، الأمر الذي حال دون الإندماج الكامل للسكان complete amalgamation والذي كان يمكن أن يتم في حال جبرهم على الإسلام، وما حدث كان العكس تماماً، لأنَّ ترك الرعايا المسيحيين محافظين على دينهم كان معناه في لغة السياسة الإبقاء على الروح القومية والإنفصالية تتأججان في صدورهم، الأمر الذي انتهى بعد ثلاثة قرون إلى تمزيق الإمبراطورية. ويختم ليبير بالقول: من الواضح أن السلطان سليماً كان قادراً على تنفيذ فكرته، ولو فعل لتغير وجه الشرق Levant وتاريخه بشكل جذري، لكن المفتي كممارس للشرع المقدس كان محقاً[2415].

ومن هنا شهادة كارل بروكلمان بتمتع النصارى- على اختلاف مللهم- بالحرية المدنية والدينية الكاملة، وخاصة إذا كانوا من اليونان (روم مِلّتي)، وكيف أصبحت الدولة العثمانية ملجأ للحرية الدينية بالنسبة إلى اليهود المطرودين من إسبانيا والبرتغال عند منبلج القرن الـ 16[2416].

5.3.2 نظام المِلّة

وهو الترجمة التركية العملية لمصطلح (أهل الذمة) في الخبرة الإسلامية العربية. وقد أسسه واعتمده السلطان محمد الفاتح (1451- 1481م) بعد فتح القسطنطينية مباشرة، وبعد انتصار العثمانيين على روسيا في حرب القرم جرى تعديل على هذا النظام في سنة 1856م، و ذلك بموجب (خط همايوني)[2417].

ويقضي نظامُ الملة بأن تتبع كلُّ ملة رئيسها الروحي كالبطريرك أو كبير الحاخامات في الشؤون الدينية بشكل أساسي، وفي كثير من الشؤون المدنية أيضاً ، الأمر الذي قلَّص إلى أقصى حد الأحتكاك المباشر بين الذمي والسلطة المركزية الإسلامية[2418]، كما عزَّز الأستقلال الطائفي إلى حد بعيد، الأمر الذي ستكون له عواق وخيمة على الدولة العثمانية نفسها.

[2415] Lybyer, A. H., The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman theMagnificent, London 1913, Pp. 211-212.

[2416] بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت 1968، ص489.

[2417] الخط الشريف أو الخط الهمايوني هو الإسم العام الذي يُطلق على الأوامر الصادرة من السلاطين وبكتابة أيديهم أو ما حرره الكتاب وأمضاه السلطان. انظر: صابان، سهيل؛ المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، الرياض 2000، ص101، وهمايون Humayun كلمة تعظيم خاصة للسلاطين العثمانيين من (هما) بالفارسية و(أُما) بالتركية، وهو طائر أسطوري ذو حظ وقدرة، اتخذه الأتراك الغُزّ رمزاً لهم وانتقل منه إلى السلاطين العثمانيين. سهيل صابان، ص226.

[2418] جورج قُرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص229، وقد كان يطلق على ممثلي الذميين لدى الحكومة إسم (قوجه باشى) أي الشيوخ الرؤساء (جب وبوين 2/ 274).و الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، 1/67-69.

ولا غرو أن يكون البيزنطيون في ظل مثل هذه الشروط قد فضلوا في سنة 1453 - سنة سقوط القسطنطينية- العمامة التركية على قبعة الكاردينال[2419].

و الى نظام الملة عزا ارنولد توينبي بقاء شعوب اوروبا ـ التي خضعت للسلطنة العثمانية ـ على دياناتهم المسيحية و اليهودية، فلو ان العثمانيين فعلوا مثلما فعل الاسبان بالمسلمين و اليهود بعد سقوط غرناطة لكانت اليونان و الصرب و يوغسلافيا و بلغاريا و رومانيا و جزيرة القرم و شرق النمسا و جنوب بولندا بلدانا اسلامية لا اثر فيها لأهل الكتاب[2420].

ومن الواضح أنَّ نظام الملة يؤكد الحقيقة المعروفة في علم تاريخ الأفكار السياسية، وهي أنّ الدولة في العصر الوسيط لم تكن تسعى إلى ولا تعمل على الهيمنة التامة على الوظائف التي وضعت الدولة الحديثة يدها عليها وهي وظائف عديدة وكثيرة، فقد كانت هذه الوظائف متروكة للأفراد وللمجتمع يديرها ويدبرها بمنأى عن السلطة المباشرة للدولة التي كانت تكتفي بحفظ الحدود والأمن الداخلي ومَن ضمنه فض النزاعات قضائياً بين المواطنين، وجباية الضرائب، أما اليوم فقد أضافت الدولة إلى هذه المهام والمشاغل الإعلام والتربية والتعليم والبيئة وكثير من جوان الأقتصاد وجوانب الثقافة فضلاً عن تغولها الأمني بمراقبة المواطنين عبر هواتفهم وبريدهم الألكتروني بل وأيضاً عبر رصد تحركاتهم في الشوارع عن طريق الكاميرات المخصصة لهذا الغرض والتي هي في معظمها غير قانونية[2421].

[2419] قرم، ص269.

[2420] العزاوي، قيس جواد، الدولة العثمانية: قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، بيروت 2003، ص 81.

[2421] يمكن مراجعة كتاب: تكوين الدولة لروبرت م. ماكيفر، بيروت 1984، الباب الرابع، الفصلان 10 و 11 من ص335- 436. و من هنا حديث كثير من الدارسين عن عصرنا على أنه (عصر السلطة The Age of Power ، و على العكس مما قد يحسب البعض فالدولة الحديثة التي تتمسح ب و ترفع شعارات التسامح و رعاية الحقوق و الحريات أقل تساهلا مع الاختلافات الثقافية و التباينات الإثنية من نظيرتها القديمة و الوسيطة ـ جزئيا ـ من مثل دول الشرق الأدنى في مصر و العراق في القديم و الخلافة الاسلامية في الوسيط التي لم تكن مهتمة بتحقيق الدمج و التجانس الثقافي و العرقي بين مكوناتها البشرية، و ذلك خلافا للدولة الكنسية في اوروبا الوسيطة التي كانت تجتاحها حمى التجانس الديني و المذهبي، أما الدولة الحديثة (العلمانية) فقد عملت على تضخيم و تعزيز قوتها الاستيعابية Assimilating Agency الدمجية إزاء التباينات العرقية و الثقافية، و من هنا تراجع العناوين الفرعية: دينية و عرقية و لغوية و مناطقية لصالح العنوان الأكبر: القومية. أنظر: Parekh, Bhikhu, Rethinking Multiculturalism, London 2000, Pp. 179-181. و من هذه الزاوية فسر اللورد بيكو ترك الممالك الاسلامية و الحكام العثمانيين اليهود و النصارى أحرارا في توجيه حياتهم تبعا لانماطهم التقليدية. أنظر: عبد الوهاب

وعن مدى أصالة نظام الملة كتب جب وبوين: "ورغم أنَّ بعض التفاصيل الإدارية وربما أيضاً الدلالة الخاصة لهذا الأصطلاح كانت ابتكاراً عثمانياً، فإنّ النظام نفسه لم يكن كذلك، بل كانت جذوره تمتدّ إلى زمن الإمبراطورية الرومانية وامبراطوريات القرون الوسطى التي كانت تسمح للجماعات الأجنبية فيها بالأحتفاظ بقوانيها الخاصة وبتطبيقها على أفرادها تحت الإشراف العام لسلطة ما تمثل السلطة الحاكمة في البلاد. وفي العهد الساساني في بلاد فارس عهد رسمياً إلى الكاثوليكوس - أي البطريرك- النسطوري بمهام الإشراف العام على جميع المسيحيين في الإمبراطورية الفارسية. وقد احتفظ خلفاؤه بهذا الحق القانوني أيام الخلافة الإسلامية ... أما الجالية اليهودية ... فقد كانت تدار كذلك من قبل الحاخام الأكبر في بغداد ثم القاهرة ..."[2422]، وأضافا: ولكننا نستطيع من جهة ثانية أن نزعم - وإن لم تتوفر لدينا شواهد مباشرة - أنَّ السلاطين العثمانيين لم يأخذوا بنظام الملة في إمبراطوريتهم بعد الإستيلاء على مدينة القسطنطينية فقط، بل إنهم كانوا يطبقون مباءها على رعاياهم غير المسلمين قبل ذلك أيضاً. فهناك أدلة كافية - وإن تكن متفرقة- وصلت من العهود الأولى تؤيد هذه الحقيقة فيما يتعلق بالأرثوذكس وباليهود[2423].

و فيما يتعلق بالمجال الإسلامي تحديدا فقد لاحظ غيرُ واحدٍ من الدارسين أنَّ نظام الملة العثماني يجد أصوله في التاريخ المملوكي، فقد كانت مصر المملوكية البيئة التي تأسس فيها نظام الملل، ذلك النظام الذي بدأ بتعيين أربعة قضاة للمذاهب السنية الأربعة مع إيثار المذهب الحنفي، ثم امتدَّ ذلك إلى المذاهب الإسلامية الأخرى فالطوائف المسيحية، وما لبثت معالم هذا النظام أن اتضحت أيام العثمانيين[2424].

وفي نطاق المقارنة وتمييزاً بين نظام الذمة حتى بداية العصر المملوكي وبين نظام الملة العثماني، يرى عوني فرسخ أنَّ الأول وفَّر لغير المسلمين من المواطنين الحرية الدينية وفي الوقت نفسه يسّر تفاعلاتهم مع المحيط على نحو انتهى بهم إلى الإندماج وصيرورة غالبيتهم الساحقة عرباً لغة وثقافة وأنماطَ سلوك، فقد اقتصر نظام أهل الذمة على تقنين الحقوق الدينية لغير المسلمين، فيما خضعوا في شتى شؤون حياتهم المدنية للأحكام العامة التي يخضع لها المسلمون، ولم تُعط القيادات الروحية لغير المسلمين سلطات مطلقة على رعاياهم، وفي المقابل وفَّر نظام الملل في شكله العثماني سلطات مدنية واسعة للبطاركة والقساوسة

المسيري، العلمانية الجزئية و الشاملة، القاهرة 2002، 2/71-92، و جورج قرم، أوروبا و المشرق العربي، بيروت 1990، 29-44، و حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج و التنوع، بيروت 2010، ص 51-78.

[2422] جب وبوين، 2/ 247.

[2423] نفسه، ص 248.

[2424] انظر: رضوان السيد، المسيحيون في الفقه الإسلامي، ضمن كتاب: المسيحيون العرب، بيروت 1981، ص45.

والحاخامين وشيوخ العقل وغيرهم من القادة الروحانيين، وأتاح لكل جماعة اجتماعية قدراً من الحكم الإداري الذاتي. كما أن نظام الذمة طبق في مجتمع إسلامي كانت المؤثرات الخارجية فيه محدودة الأثر، فحتى نهاية عصر المماليك كان ذلك المجتمع يتمتع باستقلال سياسي في صناعة قراره متحرراً من كل سيطرة أجنبية، في حين أنه اعتباراً من الربع الأخير للقرن الـ 17م صارت الدولة العثمانية تعاني من تزايد التدخلات الأوروبية في شؤونها [2425].

وقد كان نظام الملة هذا مصدراً لمتاعب وقلاقل جمّة لحقت بالدولة، فقد كان نظام الملل ـ فضلاً عن كونه عائقاً دون الإندماج ووحدة المجتمع- باباً دخل منه الغربيون بقصد إضعاف الدولة العثمانية وتفتيتها إلى جانب استغلالهم لنظام الإمتيازات المشهور.

كتب بيير روندو Pierre Rondot: الخاسر الحقيقي في هذه التسوية التقليدية ليس الإسلام ولا المسيحية كدين، وإنما الدولة ... وبالفعل إنَّ التطور القومي لأقطار الشرق تمَّ على امتداد حقبة طويلة من الزمن ضمن إطار طوائف متمسكة لا بخصوصياتها الدينية فحسب، بل بخصوصياتها الثقافية وحتى السياسية أيضاً، وليس ضمن إطار دول تضم جماعات متنوعة في سبيلها إلى الأنصهار لتشكيل أمة واحدة[2426]. المستشرق النمساوي غوستاف فون غرونيباوم يكتب مبرزا المعنى نفسه: و غني عن البيان أن سماح الدولة الإسلامية بأن تقوم في صميم كيانها هيئات شبه مستقلة مكونة من أقوام يحتمل عداؤهم يعد على التحقيق نقطة ضعف خطرة عليها، و قد حدث هذا بينما لم تسمح الامبراطورية البيزنطية بقيام اية منظمة اسلامية في بلادها[2427].

و يكتب جورج قُرم: يوم تزعزعت أسس الإمبراطورية العثمانية ما كان لنظام طائفي كهذا إلاَّ أن يعجل بانحلالها، إذ كان يحول بين غير المسلمين وبين الإحساس بأي ولاء تجاه الإمبراطورية. وقد أجاد ج. حجار حين كتب يقول: "ما كان المسيحي الشرقي يشعر بالإرتباط بالأمة بالمعنى الحديث للكلمة في ظل الحكم التركي، وحتى في ظل الأنتداب السياسي الأوروبي. وكان ولاؤه الأوحد للكنيسة الأمة، وكان يعيش باطمئنان في حمى طائفته ... وكان النظام الطائفي الذي تعترف به وترعاه السلطة الرسمية يُكرّس الشعور بالولاء الديني، والأنفصال على صعيد الحياة والوجود لصالح بقاء المسيحية، وبالتالي لخدمة المصالح السياسية أو المختلطة". ثم يتابع قُرم: وسرعان ما ظهر تأثير الدول الكبرى على عدة أصعدة وأخلَّ تماماً بالتوازن ما بين الطوائف داخل الحاضرة الإسلامية وهذا عن طريق المؤسسات الطائفية بالذات. وقد برز هذا التطور على

[2425] عوني فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي، ص196- 197.

[2426] قُرم، ص 258.

[2427] حضارة الاسلام لغوستاف فون غرونيباوم، ص 232.

الصعيد الثقافي أولاً، ثم على الصعيد الإقتصادي وأخيراً على الصعيد السياسي. ولسوف تُستغل إيما استغلال من وجهة النظر الثقافية الحرية التي تركتها الحاضرة الإسلامية لكل طائفة في حيازة مؤسساتها الثقافية الخاصة بها. وقد كان التأثير دينياً صرفاً في بادئ الأمر، فقد بذل الآباء المرسلون جهودهم لتقريب الشقة بين الكنائس الشرقية وروما. ثم ما لبث هذا التأثير أنْ أضحى بسرعة فائقة سياسياً وتجاوز المقاربة الدينية الصرف، وقد يسَّر له السبيل إلى ذلك تطور نظام الإمتيازات الأجنبية ومطالبة فرنسا باحتكار حماية نصارى الشرق [2428].

وقد يكون من المناسب ونحن نتحدث عن نظام الملة أن نلقي نظرة سريعة على النصارى من رعايا الدولة العثمانية - كونهم يشكلون غالبية أولئك الرعايا- ونبدأ بالكاثوليك حيث أنهم كانوا أقلية بالقياس إلى الأرثوذكس. وقد (كان للدولة رعايا من المسيحيين منذ تشكيل الإمارة الحدودية (أوج بكلكي)، وكان المجريون يشكلون أكبر جماعة كاثوليكية من رعايا الإمبراطورية، لكنهم عاشوا تحت رعاية العثمانيين مدة تقل عن القرنين. وبقية الرعايا الكاثوليك هم الخرواتيون (الكرواتيون)، السلوفينيون، قسم من الألبانيين، وقسم من الرومانيين، والعرب المارونيين في لبنان، والسلوفاك .. قسم من الأرمن كذلك اعتنقوا الكاثوليكية. أما الرعايا البروتستانت فكانوا أقليات صغيرة، عدا مجر ترانسلفانيا .. لكن أكبر أقلية غير مسلمة في الدولة العثمانية في جميع الأوقات كانت المسيحيون الأرثوذكس، و كان مقر زعيمهم المسمَّى (البطريرك العالمي Patrik Okumenik) في استانبول. أباطرة البيزنط كانوا يتبعون للبطريرك وحماة الدين الأرثوذكسي[2429].

[2428] نفسه، 289- 290. وتابع كلامه عن الموضوع إلى آخره (إلى ص318)، وقارن ب: وجيه كوثرائي: المسيحيون: من نظام الملل إلى الدولة المحدثة، ضمن كتاب: المسيحيون العرب من ص57- 82، ومصطفى، أحمد عبد الرحيم، في أصول التاريخ العثماني، القاهرة 1986، ص207- 223، وحبيب، كمال السعيد، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ص429- 446، وفرسخ، عوني، الأقليات في التاريخ العربي، ص188-214، وطقوش، محمد سهيل، العثمانيون من قيام الدولة إلى الأنقلاب على الخلافة، بيروت 1995، ص414- 417، وسحاب، فكتور، ضرورة التراث، بيروت 1984، ص131، وهويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، ص38- 43، وجب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب 274/2- 276، وتاريخ الدولة العثمانية بإشراف روبيرت مانتران، الجزء الثاني من ص5- 351، والمضيان، ماجد بن صالح، دور أهل الذمة في إقصاء الشريعة الإسلامية، الرياض 2007، 89- 120. و بشكل خاص: الجاليات الأوروبية في بلاد الشام أثناء العهد العثماني، ليلى الصباغ، بيروت 1989، و قيس جواد العزاوي، الدولة العثمانية قراءة جديدة في عوامل الانحطاط، بيروت 2003، ص 81-103. و وجيه كوثراني، السلطة و العمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، بيروت 1988، ص 69-73.

[2429] تاريخ الدولة العثمانية، يلماز أوزتونا، 465/2- 467.

وكانت ملة الأرثوذكس تشمل اليونان والصرب والبلغاريين والرومانيين وأهل البوسنة وسكان جنوبي ألبانيا، طبعاً فضلاً عن سكان القسطنطينية[2430].

5.3.3 دور العبادة

رُغم أنَّ المذاهب الإسلامية المتبوعة ـ بما فيها المذهب الحنفي- تجيز للفاتحين المسلمين هدم دور العبادة في البلاد التي فتحت عنوة كما تجيز تركها وعدم التعرض لها، فإن محمد الفاتح لما فتح القسطنطينية عنوة ترك كنائسها فلم يمسّها بسوء، وقسمها بين المسلمين والمسيحيين، نصفها لهؤلاء والنصف الآخر لأولئك، كما أنه ترك أهلها أحراراً ولم يسترقهم، وأمر جنوده بحسن معاملة مَن في أيديهم من الأسرى والرفق بهم، وقد بذل الفاتح كل ما كان في وسعه لتخفيف آلامهم وفك أسرهم، وفدى عدداً من كبار الأسرى بماله الخاص. يقول أحمد مختار باشا: إنَّ السلطان الفاتح قد حنا على أهل القسطنطينية حنو الوالد الشفيق العطوف على ولده، وكان كثير من السكان قد فروا من المدينة عندما دخل العثمانيون خوفاً من القتل، فأصدر الفاتح بياناً عاماً دعا فيه هؤلاء الفارين إلى العودة إلى مدينتهم كل إلى منزله، وأمّنهم على حياتهم وأموالهم، وبعود أهل التجارة والحرف إلى أسواقهم ومزوالة أعمالهم ومهنهم ووعدهم بحرية العبادة وممارسة شعائر دينهم[2431]. وقد حفظ لنا التاريخ العهد الذي بذله محمد الفاتح لأهل غلاطية ـ و هي مركز تجاري قريب جداً من أسوار القسطنطينية ، وقد سلَّم رهبانها البرج بلا قتال، فلم تُفتح عنوة ـ وقد ورد فيه أنهم إن سلموا القلعة سلماً فإني (أي الفاتح): 1- قبلتُ أن يقيموا عبادتهم وأركانهم على الوجه الجاري حسب الأسلوب القديم القائم في عاداتهم وأركانهم وأن لا أهاجمهم لهدم وتخريب قلعتهم. 2- وأمرتُ أن يُقر في أيديهم أموالهم وأرزاقهم وأملاكهم ومخازنهم وبساتينهم وطواحينهم وسفنهم وقورابهم وعموم أمتعتهم ونساؤهم وأولادهم وعبيدهم وإماؤهم، ولا أتعرض إلى شئ ولا أكرههم على شئ في ذلك. 3- وعليهم أن يعملوا ولهم أن يسافروا براً وبحراً مثلما في سائر ممالكي، فلا يمنعهم أو يزاحمهم إنسان وأن يُؤمّنوا ويَسلَموا. 4- وأن أضع عليهم الخراج يؤدونه عاماً بعد عام كغيرهم وأن أرعاهم بنظري الشريف فأحميهم مثل ممالكي الأخرى. 5- وأن تكون كنائسهم ملك أيديهم ويقرؤوا حسب طقوسهم، ولكن لا يدقوا جرساً أو ناقوساً، وأن لا أستولي على كنيسة لهم لأجعلها

[2430] جب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب 270/2، و الدولة العثمانية، تاريخ وحضارة بإشراف أكمل الدين إحسان أوغلي، استانبول 1999، 163/2، ودراسة المؤرخ التركي خليل اينالجيك Halil Inalcik بعنوان:
The Status of the Greek Orthodox Partriarch under the Ottomans
المنشورة في (1991) Turcica, C.XX- XXII ويمكن تحميلها من موقعه الألكتروني: www.inalcik.com/indexTr/(آخر زيارة 23.03.2013) وعن الكاثوليك انظر كتاب:
Catholicsand Sultans: The Church and the OttomanEmpire 1453- 1923, by, Charles A. Frazee, Cambridge University 1983.

[2431] الرشيدي، سالم، محمد الفاتح، جدة 1989، ص144- 145.

مسجداً، وهم لا يبنون كنيسة جديدة. 6- وأن يذهب ويجئ تجار جنوة بحراً وبراً ويدفعوا جمركهم على العادة الجارية، ولا يعتدي عليهم إنسان. 7- وأمرتُ أن لا يؤخذ ولد للجيش الجديد (الإنكشاري)، وأن لا يجبروا كافراً على الدخول في الإسلام بغير رضاه، وأن ينصبوا من بينهم مَن يختارون صاحباً (راعياً) لمصالحهم. 8- وأمرت أن لا يشغل دورهم صقار (من صنوف الجيش) أو تابع (موظف على مصلحة للدولة) وأن يَسْلم ويُعفى أهل القلعة المذكورة وتجارها من عمل السُّخرة. ليعملوا على هذا الوجه ويعتمدوا علامتي الشريفة[2432].

5.3.4 الرعايا اليهود

كان لليهود تواجد قديم في السلطنة، و إن كان معظمهم من الذين لجؤوا إليها فارّين ومطرودين من إسبانيا فرديناند وإيزابيلا، و يتمثل البرهان على قِدمَ تواجد اليهود في أنَّ محمد الفاتح ـ الذي توفي في سنة 1481 م أي قبل طرد مسلمي و يهود إسبانيا ـ سمح لهم بالسكنى في استانبول وعيَّن لهم حاخاماً أكبر (حاخام باشي) ومنحه سلطات مشابهة لسلطات البطريرك على أبناء دينه في الأمبراطورية، بل إن الحاخام الأكبر مُنح الأسبقية على البطريرك في المراسم وكان مقامه - في بعض الروايات- يأتي بعد رئيس العلماء مباشرة[2433]. وبحسب برنارد لويس فإن اليهود في سنة 1477م كانوا يشكلون زهاء 11% من سكان استانبول[2434] بل إنَّ المعطيات تفيد بأن اليهود كانوا يعيشون منذ سلاجقة الأناضول داخل المراكز التجارية على شكل جاليات صغيرة أخذت أعدادهم في الزيارة قليلاً مع موجات الهجرة الجديدة قادمة من فرنسا عام 1394م ومن بافييرا عام 1470م ثم من إسبانيا عام 1492م، واطردت أعدادهم بشكل خاص بعد هجرتهم عام 1492م إلى سلانيك وإزمير واستانبول، وأقيمت لهم حاخامية في العاصمة بقصد ربط كل هذه الطوائف اليهودية بالسلطة المركزية العثمانية[2435]. و في العموم فإن القرن الخامس عشر الميلادي هو بامتياز قرن هجرة اليهود الى بلاد السلطنة ـ و خاصة الموانئ الكبرى كإزمير و استانبول و سلانيك ـ و لئن كان معظمهم من اسبانيا و البرتغال ممن رفضت الأقطار الأوروبية الأخرى استقبالهم فإن منهم من جاء من أوكرانيا هربا من مظالم الروس، و لكنهم قلة، و منهم اليهود الألمان (الييدش الناطقون بالألمانية) و كانوا أقل، هذا فضلا عن اللاجئين من ايطاليا و النمسا و بولندا و بوهيميا.

ثمة رسالة كتبها يهودي فرنسي الأصل ألماني المولد يدعى اسحق زرفاتي Isaac Zarfati لجأ الى ادرنة و لذا عرفت برسالة إدرنة Edirne Letter يدعو فيها إخوانه اليهود الى ترك العذاب الذي يرزحون تحت نيره

[2432] آة كوندز وأوزتورك، الدولة العثمانية المجهولة ص665- 666.

[2433] جب و بوين، 251/2.

[2434] Lewis, The Jews of Islam, p.122.

[2435] الدولة العثمانية تاريخ و حضارة، 166/2.

في البلاد المسيحية و الى الإقبال على ديار الأمان و الفلاح في تركيا، و بعد أزيد من مئة سنة يكتب اليهودي البرتغالي صموئيل اوسكه S.Usque كتابه (عزاء لإسرائيل في محنها) The Consolation for Tribulations of Israel يكتب فيه: هناك تركيا العظيمة الرمز الأكبر لهذه العزاءات، إنها بحر وسيع فسيح شقه الله بعصا رحمته كما شق البحر الأحمر لبني اسرائيل في خروجهم Oxodus هنا أبواب الحرية مفتوحة دائما امام اليهود[2436].

كان السلطان مراد الثالث هو أول من عيّن يهوديا طبيبا خاصا له، كما عين يهودا آخرين في مناصب مهمة في القصر، و لم يصرّ على ارتدائهم ملابس خاصة بهم [2437]. ويذهب اليهود بشكل عام إلى أنه جرى تشكيلهم كملَّة بعد فتح استانبول وبالشكل الذي ينتظمهم في كافة أراضي الدولة العثمانية ومع ذلك فهناك اليوم شكوك قوية حول أنَّ رئيسهم الروحي (حاخام باشي) الموجود في استانبول كان يجمع اليهود في كافة أراضي الدولة تحت إدارته، رغم أن أول حاخام باشي أيام السلطان الفاتح ويُدعى (قايسالي) كان يتمتع بسلطات واسعة ضعفت بعد ذلك واقتصرت على استانبول وأطرافها، ولهذا فإن انتظام اليهود في نظام الملة إنما هو محصلة عهود متأخرة جداً[2438].

وقد رحب السلطان بايزيد الثاني في بلاده باليهود المطرودين من إسبانيا، وقدَّر مواهبهم ومهاراتهم الحِرَفية والصناعية والتجارية والطبية، ومن أقواله: إنكم تقولون: إنَّ فرديناند ملكٌ حكيم عاقل، ذلك الذي أفقر بلاده وأغنى بلادنا، في إشارة إلى مهارات أولئك اليهود التي خسرها فرديناند، فقد ظلت اسبانيا ـ كما هو معلوم ـ لقرون طويلة مركزا للتقدم و التنوير، و كان اليهود مكونا ذا ثقل من مكوناتها البشرية، فلما طردوا منها خرجوا يحملون معهم خبراتهم و مهاراتهم المختلفة.

وقد أثرى كثير من يهود تركيا وسمَوا إلى مراكز النفوذ، وسرعان ما أصبح كل أطباء القسطنطينية تقريباً من اليهود. وكان طبيب سليمان القانوني يهودياً من ذوي الحظوة لديه، إلى درجة أنه أعفاه و أسرته من كل الضرائب. و يذكر لويس أن الأطباء اليهود بفضل ما أتيح لهم من فرص الإتصال بالسلطان و الوزراء كانوا يمارسون في بعض الأحيان تأثيرا على سياسة الدولة العليا[2439]. وبرز اليهود في المناصب الدبلوماسية في عهد سليمان القانوني، حتى أنَّ السفراء المسيحيين كان لزاماً عليهم أن يتوددوا إليهم تقرباً إلى السلطان. وكان

[2436] Lewis, The Jews of Islam, p. 135-136.

[2437] أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، 467/2، و جب وبوين، 252/2.. Lewis, The Jews of Islam, p. 113 و قد عرض لويس جدولا بأعداد الأسر اليهودية في سبع عشرة مدينة عثمانية مقارنة بمثيلاتها المسلمة و المسيحية، أنظر: P. 118. كما أن لويس عرض للتواجد اليهودي في بلاد السلطنة مراعيا التدرج التاريخي، أنظر: Pp. 119-126.

[2438] نفسه، 502/1.

[2439] Lewis, P. 130.

لأنباء اضطهاد اليهود في أنكونا Ancona على يد بول الرابع وقع شديد في نفس سليمان فقد احتج عليها لدى البابا (9 مارس 1556م) وطلب الإفراج عن رعايا تركيا من اليهود في أنكونا، وفعلاً أطلق سراحهم[2440]. وآوى جراسيا منديزيا Gracia Mendes Nasi (1510- 1569م) وهي إحدى نساء أسرة منديس الذين عُرفوا بالأشتغال بالأعمال المصرفية، وقد كانت واحدة من أثرى النساء اليهوديات في أوروبا عصر النهضة، وفي استانبول وجدت الأمن والطمأنينة بعد أن قدمت الكثير من أعمال البر والخير في أنتورب وفيرارا والبندقية، لتلقى في النهاية جزاء سنمار.

وقد كانت جراسيا عمة وشريكة عمل لجوزيف ناسي Joseph Nasi الذي صار شخصية بارزة في السياسة العثمانية، كما أنها ساهمت في تطوير شبكة الهروب escape network التي أنقذت مئات اليهود المتحولين إلى النصرانية من نير محكمة التفتيش.

وفي عهد الأتراك عاد عددٌ من اليهود إلى فلسطين، كما أنَّ القاهرة العثمانية ـ ومن قبلها المملوكية- أحسنت استقبال اليهود الهاربين من إسبانيا، وقد ألغى السلطان سليم الأول وظيفة الناجيد Nagid (أي أمير أو رئيس اليهود) الذي كان يتولى تعيين سائر الأحبار ويشرف على شؤون يهود مصر، و على إثر ذلك ذلك أصبح لكل جالية يهودية أن تختار حبراً لها وأن تتولى شؤونها الداخلية بنفسها[2441].

وقد أبدى بايزيد الثاني ما أبداه من تسامح إزاء اليهود الهاربين من إسبانيا رغم سياسته المخالفة لسياسة سلفه، والده محمد الفاتح الذي فتح ـ كما يقال- نافذة على الغرب، وأظهر الميل إلى اليونانيين واليهود، وبسط رعايته على الفنانين والعلماء المسيحيين الأوروبيين، لكن بايزيد ـ المشهور بسمعته الطيبة وتقواه والواقع تحت تأثير العلماء ـ غيَّر ذلك كله، فقد نزع اللوحات الفنية التي عجَّ بها القصر في عهد والده، و بيعت بعد ذلك، أما الخدم والموظفون اليهود والنصارى فقد تم تسريحهم من أعمالهم. وبحسب المصادر اليهودية فقد أصدر السلطان

[2440] تتمثل مأساة انكونا ـ و هي ميناء بحري ومركز مهم للتجارة مع الشرق، يعود للكنيسة ـ في أن عددا من اليهود المتنصرين في اسبانيا قد لجؤوا الى انكونا هذه بعد طردهم من اسبانيا و البرتغال، ثم أعلنوا عودتهم الى دينهم السابق، فقرر البابا بول الرابع ـ الذي اعاد تنظيم محاكم التفتيش و وسّع صلاحياتها ـ إعادتهم الى الطريق القويم، فتدخل السلطان لينقذ حياتهم،فاستجاب البابا لكن فقط في خصوص اليهود القادمين من تركيا، اما اولئك الذين لم يغادروا البلاد المسيحية فقد تم إحراقهم أحياء على الخوازيق. Lewis, P.137.

[2441] انظر: قصة الحضارة لول ديورانت، 159/26- 161، وقدوقع المترجم في خطأ إذ ظن جراسيا رجلاً لا أمرأة فلزم التنويه، و عن ناسي وعمته أنظر: Lewis, Pp. 136-137.وجب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب 251/2-252. وانظر للتوسع: تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية (1517- 1914) تحرير: يعقوب لانداو، القاهرة 2000.

بايزيد أوامره ـ و ذلك وفقا للأحكام الشرعية ـ بإغلاق الكنس اليهودية التي تمَّ إنشاؤها بعد استيلاء الأتراك على اسطنبول وسمح لهم بالأحتفاظ بتلك التي كانت موجودة قبل الفتح[2442].

5.3.5 المساواة أمام القانون

تمتع أهل الذمة في الدولة العثمانية بالمساواة مع المسلمين أمام القانون (وما أكثر القرارات القضائية المبثوثة في السجلات الشرعية بالحكم على أحمد لصالح يورغي، أو على مصطفى لصالح حاييم، فدلَّ ذلك على أنَّ المساواة في الحقوق لم تنحصر في قوالب النظر، بل نفذت عملاً وفعلاً، ومَن شاء أن يطلع على مراعاة حقوق أهل الذمة في الدولة العثمانية وأولها حق التملك فليراجع آلاف الصفحات من السجلات الشرعية التي يزيد عددها على عشرين ألف سجل، ليجد فيها ما لا يحصى من القرارات التي تشفى غليله)[2443].

ولعل تلك المساواة الممنوحة للذميين هي التي كانت تدفعهم إلى الأحتكام إلى المحكمة الإسلامية الخاصة بهم والتي يجري العمل فيها بأحكام الشريعة الإسلامية، وكانت تلك المحكمة تعرف في مصر بمحكمة القسمة العربية، تنظر في دعاواهم وتفصل فيها، كما تنظر في حصر تركاتهم ومواريثهم، وفي أحوالهم من معاملات كالبيع والشراء، وكل ما يتعلق بشؤونهم المدنية. ولم يمنع هذا من نظر بعض المحاكم الأخرى في دعاوى ومعاملات أهل الذمة إذا ترافعوا إلى القاضي المختص وطلبوا منه النظر والتوثيق[2444]. و تشير كثرة الوثائق الخاصة بالذميين ـ في عصرنا المبحوث ـ و المقيدة بسجلات المحاكم في ذلك العصر إلى رغبتهم الأكيدة وحرصهم على التقاضي و توثيق عقودهم لدى القضاة المسلمين، اقتناعاً منهم بعدالة الإسلام، كما تفيد أيضاً موافقتهم على تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية عليهم ومساواتهم في التقاضي بينهم وبين المسلمين [2445].

وقد لوحظ أنه بينما كان ينظر المسيحيون في دعاواهم المدنية في محاكمهم الكنسية، كان الرهبان يطبقون بعض القوانين العثمانية، فعلى سبيل المثال كانوا يمنحون الرجل مثل حظ الأنثيين، و ذلك بغرض الحيلولة دون انقسام الثروة[2446].

ومن لطيف ما يُذكر في باب العدل في القضاء بين الذمي والمسلم ما روته (معظم المراجع التركية التي أرَّخت للعثمانيين، أن أرطغرل عهد لإبنه عثمان ـ مؤسس الدولة العثمانية- بولاية القضاء في مدينة قره جه حصار بعد الإستيلاء عليها من البيزنطيين في عام 684هـ - 1285م وأنَّ عثمان حكم لبيزنطي نصراني ضد

[2442] Lewis, Bernard, The Jews of Islam, Princeton, New Jersey, 1984, Pp. 49- 50.

[2443] انظر: الدولة العثمانية المجهولة لأمدكوندز وأوزتورك ص664.

[2444] انظر: ميلاد، سلوى علي، وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية، القاهرة 1983، ص16.

[2445] نفسه، ص23.

[2446] انظر: تاريخ الدولة العثمانية، يلماز أوزتونا، 2/ 469.

مسلم تركي، فاستغرب البيزنطي وسأل عثمان: كيف تحكم لصالحي وأنا من غير دينك، فأجابه عثمان: بل كيف لا أحكم لصالحك، والله الذي نعبده يقول لنا: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" وكان هذا التسامح الكريم سبباً في اهتداء الرجل وقومه إلى الإسلام[2447].

5.3.6 علاقات و صداقات

مما يسترعي النظر في بعض كتب مناقب الأولياء التي كتبت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر أنَّ الشيوخ والدراويش أبطال هذه المؤلفات كانوا على علاقة دائمة بالطوائف المسيحية التي تعيش إلى جوارهم، وقد لوحظ نتيجة لهذه العلاقات أنه كانت تجري بين هذه الطوائف مع مرور الزمن عمليات تحول إلى الإسلام بقدر معين، ومع هذا لم يقع أي حصر تاريخي حتى اليوم يدلنا على وقوع تلك العمليات على نطاق واسع إلاَّ مزاعم الباحثين جيبون و بول ويتك[2448] P. Wihek.

5.3.7 التسامح إزاء الأعراق

و كما برهن العثمانيون على تسامحهم إزاء الأديان فقد برهنوا على تسامحهم أيضا إزاء الأعراق فكما لم يحاولوا أسلمة غير المسلمين لم يحاولوا عثمنة غير العثمانيين، و ثمة وثائق من القرن السادس عشر الميلادي ـ يعود تاريخها تحديدا الى الفترة 1520-1535 ـ في عهد سليمان القانوني، تظهر أن سكان استانبول كانوا يتألفون يومئذ من 42% من النصارى و اليهود و 58% من المسلمين. و قد بقيت هذه النسبة كما هي في القرن السابع عشر، فأي عاصمة أوروبية ـ يتساءل جورج قرم ـ تستطيع أن تتباهى بأنها اقتدرت على إدارة شؤون سكان متنوعين الى هذا الحد غدارة سليمة على مدى اجيال؟[2449].

و في الاتجاه ذاته يكتب أمين معلوف: في أواخر القرن الماضي كان في عداد سكان إسطنبول عاصمة أكبر قوة إسلامية غالبية من غير المسلمين، وبنوع خاص من الونانيين والأرمن واليهود، فهل يمكن أن نتصور في الحقبة نفسها نفس السكان من غير المسيحيين أي من المسلمين أو اليهود في باريس ولندن وفيينا أو في برلين؟ فحتى يومنا هذا ما يزال الكثير من الأروبيين يصدمون لدى سماعهم صوت المؤذن في مدنهم[2450].

[2447] أبو غنيمة، زياد، جوانب مضيئة في تاريخ العثمانيين الأتراك، عمان، الأردن 1983، ص75- 76.

[2448] انظر: الدولةالعثمانية تاريخ وحضارة، بإشراف أكمل الدين إحسان أوغلي، 2/ 164.

[2449] قرم، جورج، أوروبا و المشرق العربي من البلقنة الى اللبننة، بيروت 1990، ص 69. و قارن ببرنارد لويس: The Jews of Islam, P 118.

[2450] أمين معلوف، الهويات القاتلة، بيروت 2000، ص 54.

5.3.8 التنظيمات و تحسن الحقوق

لقد نال حقوق الذميين تغير ملموس وتحسن ملحوظ بعد التنظيمات - التجديد في النظم العثمانية- حتى أن السلطان محمود الثاني قال: بعد الآن أريد أن ينحصر التمايز بين المسلمين والنصارى واليهود بالمسجد والكنيسة والحوراء، يشير الى إلغاء التمايز خارج المعابد، فقد أعلن الخط الهمايوني لسنة 1839 حماية أرواح غير المسلمين وأموالهم وأعراضهم، وفي سنة 1844 رُفع الحظر عن تغيير طوائف النصارى لمذاهبهم.

وفي سنة 1856 تم الإعلان عن فرمان الإصلاحات بما اشتمل عليه من تساهلات وتنازلات جديدة بصدد حرية المعتقد، لكنه لم يستجب للطلبات الداعية إلى تغيير أحكام المرتد الشرعية، كما لم يستجب لطلب قبول شهادة غير المسلمين باستثناء المحاكم المختلفة حيث كان يجري اعتمادها، لكن الأعلان استحدث تمثيل الأقليات الدينية في المجالس المحلية.

حتى إذا بلغنا سنة 1876 طالعنا الدستور الصادر في تلك السنة وقد بُني على أساس المواطنة العثمانية والمساواة بين الرعية، فاستبعد التصنيف إلى مسلمين وذميين ومسأمنين. وتتابع اشتراك أعضاء من الأقليات الدينية في مجالس الولايات سنة 1864م كما تعيين أعضاء غير مسلمين في مجالس الحقوق والجنايات، وتشكيل وزارة العدل والمذاهب في سنة 1879، وتبديل اسم الجزية إلى (البدل العسكري) تمهيداً لسريان الخدمة العسكرية علي الذميين أسوة بالمسلمين[2451].

5.3.9 الحِرَف والوظائف العمومية

تشير الوثائق إلى أنَّ غير المسلمين كانوا يزاولون جميع المهن والأنشطة التجارية والزراعية والحرفية بدون أي تمييز أو تضييق، فالنقابات المهنية كانت تشمل المسلمين والذميين معاً، وفي مصر العثمانية وجد الأقباط في طوائف حرفية يرأسها المسلمون، وفي بعض الطوائف الحرفية التي تَخصَّصَ فيها غير المسلمين كالصناعة وجدت لهم طائفة خاصة بهم يرأسها مسيحي .. ويرجح (أندريه ريمون) أنَّ انفصال الطوائف الحرفية Guilds حسب الديانة لم يُعرف قبل القرن الثامن عشر، كما يرجح أن تكون بدعة أحدثها

[2451] راجع: الدولة العثمانية المجهولة ص667- 668، وراجع: دستور سنة 1293هـ - 1876م بعنوان: القانون الأساسي، بيروت 1908، المواد: 8، 10، 11، 17، 19، و 68، وقارن بـ: عبرة وذكرى: أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، سليمان البستاني، مطبعة الأخبار (؟)1908، وعن التنظيمات راجع: تاريخ الدولة العثمانية، على حسون، ص185- 187، والعثمانيون، محمد سهيل طقوس، ص414- 417، وتاريخ الدولة العثمانية، يلماز أوزتونا، 2/ 9- 91، والسلطة والمجمع والعمل السياسي، وجيه كوثراني، ص79- 118، وتاريخ المشرق العربي (1516-1922)، عمر عبد العزيز عمر، بيروت، ص274- 285. و
Davison, Roderic, Reform in the Ottoman Empire 1856-1876, Princeton, New Jersey, 1963.

الفرنسيون[2452]. ويسجل جب وبوين أنَّ اليهود كانوا تجاراً وصرَّافين وملتزمي جمارك. أما القبط فباستثناء أقلية انصرفت إلى الزراعة في مصر العليا والفيوم، انصرفت غالبيتهم إلى الصناعة، لكن أكثر الظواهر بروزاً هي استطاعتهم خلال أكثر من ألف عام من الأحتلال الإسلامي الأحتفاظ باحتكارهم للمناصب الهامة في إدارات تسجيل الأراضي وجباية الضرائب، وكانت خدماتهم ضرورية كل الضرورة لتسيير العمل الإداري، وهذا هو سر الثروات الضخمة التي استطاع بعضهم أن يجمعها، فقد كان إلى جانب كل والٍ مساعد قبطي، و هكذا كان المعلم رزق إلى جانب على بك، وكان ابراهيم الجوهري في خدمة ابراهيم ومراد[2453]، و رغم أنّ الذميين كانوا على هامش الحياة السياسية إلاّ أنهم برزوا في الجانب الأقتصادي، هذا فضلاً عن شغلهم وظيفة الترجمة بين السلطان والوزراء في الديوان الهمايوني من جهة وبين الأجانب من الجهة الأخرى، فحتى أواسط القرن السابع عشر الميلادي كان المترجمون رجالا من أصل أوروبي اعتنقوا الإسلام، لكن من أوائل القرن الثامن عشر بدأت الدولة تستعين بمترجمين من عائلات يونانية تسكن حي الفنار في إستانبول ويُعرفون باسم "الفناريون" Les Phanariotes وكانوا على حظ موفور من العلم والثقافة وسعة الأفق والثراء، وتمتعوا بعراقة الأصل وكرم المحتد.. وكانت الدولة تؤثرهم بالتعيين في المناصب الكبرى التي تحتاج إلى خبرات خاصة في الباب العالي وتختار من بينهم الأميرين اللذين كانا يحكمان ولايتي الدانوب تحت السيادة العثمانية.

وكان هؤلاء المترجمون ينقسمون إلى مجموعات تختص كل مجموعة بدولة أجنبية أو ببعض دول .. وكان يطلق على رئيس المترجمين – لقب (ديوان ترجماني) أي مترجم الديوان، و يحضر مقابلات السلطان و الصدر الأعظم و الريس أفندي (ويرادف وزير الخارجية) للسفراء ومَن إليهم من كبار الشخصيات الأجنبية التي كانت تمر باستانبول[2454].

وقد ألممنا بطرف يسير آنفاً من شغل الذميين لمناصب تنفيذية - بعد صدور دستور عام 1876م- في مجالس الولايات ومجالس الحقوق والجنايات، وسنشهد قبل هذا التاريخ صدور الخط الهمايوني في عام 1856 عن السلطان عبد المجيد والقاضي بالمساواة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث لا يُوجب اختلاف الديانة أي تمييز أو تحقير، والقاضي بقبول غير المسلمين على قدم المساواة مع المسلمين في الجهاز الإداري للدولة وفي المدارس، بحيث يكون الأستعداد والأهلية هما المعيار الحاكم لذلك، كما قضى بإنشاء محاكم مختلطة للفصل في القضايا المدنية والجنائية، أما الدعاوى الخاصة بالأحوال الشخصية والإرث فتحال إلى المحاكم

[2452] انظر: حبيب، كمال السعيد، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ص412.
[2453] جب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب، 2/ 299.
[2454] الشناوي، عبد العزيز، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها،59/1-67 و 376-377.

الشرعية بالنسبة للمسلمين والمحاكم الطائفية بالنسبة لغير المسلمين، كما يقضي بالمساواة بين المسلمين وغيرهم في وجوب أداء الخدمة العسكرية أو تقديم البدل الشخصي أو النقدي ممن جرى إعفاؤه من الخدمة، والمساواة في التكاليف تستلزم المساواة في الوظائف والحقوق، ولذا فالمسيحيون وسائر التبعة من غير المسلمين يسحبون نمرة قرعة مثل المسلمين.

كما صدر خط همايوني لاحق عن السلطان عبد العزيز في سنة 1874 قضى بمنح السلطان عمومَ الرعايا حق انتخاب مميزين، وأعضاء المحاكم النظامية وأعضاء مجالس الإدارة وتعيينهم، سواء كانوا من المسلمين أم من غير المسلمين، كي تكون أصول تشكيلات وانتخابات هذه المحاكم موضع ثقة الرعايا واعتمادهم وكي لا تكون تحت تأثير نفوذ الحكومة. كما أكدَّ السماح لغير المسلمين بالأستخدام في أجهزة الدولة[2455].

أما دستور سنة 1876 فتنص مادته الـ (13) على أنه : يكون بمعية الوالي مجلس إدارة واحد، يكون مُركباً من مفتش الأحكام الشرعية والدفتردار والمكتوبجي ومدير الخارجية وأشخاص منتخبة من الأهالي، اثنان منهم مسلمون، واثنان غير مسلمين، ورياسة مجلس الإدارة تكون للوالي.

ونصت المادة (18) على أن: يكون في الولايات ديوان تمييز، ووظيفة مأموريته الدعاوى الحقوقية المتعلقة بالأموال والأملاك والدعاوى المنبعثة عن الجناية بعد أن تراها مجالس تمييز حقوق الألوية ... ونصت المادة (19) على أنّ: ديوان التمييز يكون تحت رئاسة مفتش الحكام ويتركب من ستة أعضاء: ثلاثة مسلمين، وثلاثة غير مسلمين باسم (مميزين). كما نصت المادة (25) على أن: يكون في الولاية مجلس ولاية عمومي يتركب من أعضاء تنتخب وترسل: اثنين مسلمين واثنين غير مسلمين[2456].

5.3.9.1 الذميون والخدمة العسكرية

ومن الجدير بالذكر أنَّ الجزية قد تمّ إلغاؤها في الدولة العثمانية في سنة 1857م، وقد كان ذلك يقتضي نظرياً - على الأقل- إلزام الذميين بالخدمة العسكرية، لكن ذلك لم يحصل، إذ ظلت الخدمة العسكرية محصورة

[2455] حبيب، كمال السعيد، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ص429- 434. وللوقوف على كيفية إجراء القرعة الخاصة بالخدمة العسكرية انظر: عوض، عبد العزيز محمد، الإدارة العثمانية في ولاية سورية، القاهرة 1969، ص151.

[2456] انظر: الدستور، ترجمه من التركية نوفل أفندي نعمة الله نوفل، وراجعه خليل أفندي الخوري، بيروت 1303هـ، المجلد الأول 383- 385، وراجع مواد أخرى كثيرة تنص على ضرورة وجود أشخاص غير مسلمين في مناصب وأعمال إدارية رسمية، المادة 33، و39، و46، و47، و51، و54، و58، وغيرها، ويمكن الإطلاع على نسخة مصورة من الدستور بالترجمة المذكورة أعلاه في الموقع الألكتروني لمعهد الحقوق بجامعة بيرزيت Lawcenter.birzeit.edu: المكتبة/ مجموعات المكتبة/ المواد النادرة متوفرة ألكترونيا/ الدستور (وهو في مجلدين، وعن الولايات العثمانية وحكامها بين المركزية والأطراف انظر: حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1939، بيروت 1997، ص48- 50.

بالمسلمين وحدهم، ودفع المسيحيون الإعانة العسكرية (بدل عسكرية) بدلاً من الخدمة[2457]، ولم ينخرط الذميون - من اليهود والنصارى- فعلياً في الخدمة العسكرية إلاَّ في أواخر العهد العثماني، وتحديداً بعد إعلان دستور 1908[2458]، وقد كان خط كلخانة حدَّد مدة الخدمة العسكرية بالمدة من (4- 5) سنوات، ولكن قانون أخذ العسكر الصادر في سنة 1886 رفعها إلى عشرين سنة ثمَّ بلغت في أواخر العهد العثماني 25 سنة[2459].

وننوه أنّ والي مصر (محمد سعيد) كان بين عامي 1854- 1855 ألغى الجزية المفروضة على غير المسلمين، أي أنه سبق إلى إلغائها قبل استانبول بزهاء سنتين أو ثلاث، أي قبل إعلان الخط الهمايوني الصادر في ديسمبر 1856م[2460]، أما التجنيد الفعلي للأقباط في مصر فقد بدأ في فبراير 1856م ولم يُكتف بتشغيلهم في الأعمال الخدمية في الجيش فقط، بل حملوا السلاح على قدم المساواة مع المسلمين، وهكذا نجح الوالي محمد سعيد في إزالة أكبر عقبتين كانتا تفرقا بين المسلمين والأقباط، وقد أتى قرار تجنيد الأقباط قراراً طبيعياً بعد إلغاء الجزية التي هي في جوهرها بدل خدمة[2461].

وقد كان حاكم مصر محمد علي - الذي حكم بين 1805- 1849- قد مهَّد لخطوة إلحاق الذميين بالخدمة العسكرية عبر إقدامه على تمصير الجيش، أي جعله من المصريين، لكنه لما (أصدر أمره بجمع أنفار الجيش الجديد من المصريين عدّ هؤلاء هذا الأمر جللاً، فثارت خواطرهم لمجرد سماعه وتمردوا بعض التمرد إلاّ أن تمردهم قُمع قبل استفحاله ولم تمرّ عليهم مدة طويلة حتى مالوا إلى المعيشة العسكرية لما لقوا فيها من رغد في المأكل وجمال في الملبس لم يكونا في حسبانهم من قبل)[2462]، وقد كان محمد علي توسَّع في الدواوين والأعمال الحكومية فزادت فرص الأقباط وأعدادهم في الدوائر الحكومية، كونهم كانوا مهرة ومتخصصين في الأعمال المالية والحسابية والجبائية ومساحة الأرض[2463]، وقد ذكر (جون بورنج) في تقرير له أنَّ ترقية الموظفين المسيحيين كانت تجري إلى أرفع المناصب في الدولة، فضلاً عما لاحظه من أن التسامح يخطو خطوات واسعة وأنَّ الفوارق بين المسلمين والمسيحيين آخذة في الإختفاء تدريجياً. على أنَّ الأقباط في تلك

[2457] انظر: عمر، عمر عبد العزيز، تاريخ المشرق العربي 1516- 1922، بيروت، ص278.

[2458] عوض، عبد العزيز محمد، الإدارة العثمانية في ولاية سورية 1864- 1914، القاهرة 1969، ص154. وراجع للوقوف على بعض التفاصيل والآراء المباينة: الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، بإشراف أكمل الدين إحسان أوغلي 1/ 410- 412، ومحمود، أيمن أحمد، الجزية في مصر 1713- 1856، القاهرة 2009، ص216- 217.

[2459] عوض عبد العزيز محمد، ص152.

[2460] انظر: محمود، أيمن أحمد، الجزية في مصر 1713- 1856، القاهرة 2009، ص210- 213.

[2461] نفسه، ص214- 215.

[2462] انظر: الأمير عمر طوسون، الجيش المصري البري والبحري، القاهرة 1996، ص5.

[2463] انظر: البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، القاهرة 2004، ص24.

الفترة لم يظهر أنَّ أحداً منهم جُنِّد في الجيش ضمن مَن شملهم التجنيد الإجباري، أي أنهم كانوا معفيين من التجنيد الإجباري مقتصراً على استخدامهم في الأعمال الإدارية[2464].

ومن الجدير بالذكر أنَّ السبب في عدم انتظام الذميين في الجيش العثماني هو كراهيتهم وتثاقلهم عن الخدمة العسكرية بأعبائها الباهظة التي لم يعتادوها، مفضلين عليها دفع البدل العسكري، وفي هذا كتب السير ريتشارد وود قنصل بريطانيا في تونس: أما اعتراض المعترضين بأن المساواة غير كاملة بين الطوائف مادام النصارى لم يشتركوا في الجندية العثمانية، فجوابنا عليه أنَّ الذنب في ذلك على النصارى أنفسهم لا على الباب العالي، إذ أن النصارى مع حرصهم على نيل كل الحقوق لم يقبلوا أن يدخلوا تحت ما يقابلها من الواجبات[2465].

5.3.9.2 لا عرقية

من الواضح أنَّ ما ذُكر إلى الآن إنما يمثِّل التطورات المتأخرة في تاريخ السلطنة، في عهد التنظيمات والإصلاح، ما يعني أنّ الأمور كانت تجري على نسق آخر قبل ذلك، وهو استنتاج صحيح تماماً، فالعثمانيون قبل ذلك - عبر عصورهم- وكقاعدة عامة لم يكونوا يسمحون بإسناد مناصب الدولة العالية لغير المسلمين، لكنهم في الوقت نفسه كانوا يتساهلون إلى آخر الشوط مع أولئك الذين يتحولون إلى الإسلام، فيفتحون أمامهم كل الأبواب، دونما حواجز أو عوائق تستند إلى موقف عرقي عنصري، فولاء العثمانيين الأكبر والأقوى للدين لا للعرق، وقد (حرص سلاطينهم على أنْ يكونوا ملوك الإسلام، بوصفه قوة فاتحة متحركة، فكانوا يتلقبون بلقب "بادشاه سياح إسلام" أي: ملك الإسلام المتحرك ... وذلك في مقابل "بادشاه قبلة إسلام" أي: ملك الإسلام المقيم، بل كان العثمانيون يحتقرون الأتراك البدو من أبناء جلدتهم المتعصبين للقومية التركية، فيصفونهم: التركماني ضعيف الإيمان، والتركمان الخارجون عن القانون، والأتراك الجهلة)[2466]، وقد رأينا من قبل كيف كان السلاطين يتخذون زوجات من مختلف الأعراق دونما تحرج، و كيف اتخذوا في مرحلة تالية أزواجاً لهم من جوارٍ متعددات الأعراق، وكن في الغالب مسيحيات[2467].

[2464] نفسه، ص25- 26.

[2465] عبد العزيز عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سورية، ص315.

[2466] كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة، ص398.

[2467] للمزيد حول تلك الزيجات انظر: Shaw, Stanford Jay, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1976, Vol.1, p.24.

ومن هنا رأى برنارد لويس أنَّ الأمبراطورية العثمانية لم تكن تعبيراً عن سيادة الأتراك لغير الأتراك، فقد كان المسلمون – نظرياً متساوين بغض النظر عن اللغة أو الأصل، لكنها كانت تُعدّ سبيلاً لسيادة المسلمين على غير المسلمين .. وكان على غير المسلمين في الحد الأدنى أن يُذعنوا لحكم الإسلام، والأفضل أن يدخلوا الإسلام، وكان جائزاً لكل الذين دخلوا الإسلام أن يطمحوا إلى مساواة كاملة مع السادة من الحكام وأن يصلوا لأعلى مناصب في الدولة[2468]، فالمعيار الذي كان حاكماً في اختيار شخص ما لأي وظيفة عالية - بعد الإسلام- الكفاءة والقدرة لا العرق واللغة، ويلخص ستانفورد شو Stanford Shaw الشروط اللازم توفرها في أعضاء الطبقة الحاكمة Ruling Class والمعروفين بـ "العثمانيين Osmanlilar" – كونهم كانوا يعملون في خدمة السلالة الحاكمة أو كعساكر (askeri) نظراً للطبيعة العسكرية للأمبراطورية في قرنها الأول.

وقد ظلت الطبقة الحاكمة مهيمنة - في القرون الثلاثة الأولى للأمبراطورية- أولاً عبر أعضاء من الأسر التركمانية .. ومؤخراً عبر النخبة الحضرية المسلمة Muslim urban elite .. وأخيراً عبر العناصر المجلوبة للنظام من الدوشرمة devsirme - وسيأتي الحديث عنهم لاحقاً - فبغض النظر عن الأصل (العرقي) للشخص يجب أن يتوفر على تحقيق ثلاثة شروط رئيسة:

1- الإلتزام بـ وممارسة الإسلام عقيدة ونظاماً. 2- أن يكون موالياً للسلطان وللدولة التي أسست للنهوض بمهامه السيادية ... 3- معرفة وممارسة النظام المركب من العادات والسلوك واللغة، والذي يمثِّل نمط الحياة العثماني.

أما الأشخاص الذين كانوا لا يتوفرون على الوفاء بهذه الشروط فكانوا يعدون من الرعية Subject Class.[2469]

وليس أيسر من سَوق الشواهد التاريخية على هذه الحقيقة المقررة، كتب كارل بروكلمان يقول: والواقع أنَّ العثمانيين رحّبوا منذ البدء بكل مَن يدخل في الدين الإسلامي ويلتحق ببلاطهم وجيشهم، ومنحوه حقوق المواطن الكاملة. ولقد كانت إحدى الأسر الأربع الأولى التي تؤلف الأرستقراطية العثمانية العسكرية ـ وهي أسرة ميخال أوغلو ـ تتحدر من أصل يوناني، ينتهي إلى كوسه ميخال، سيد قلعة (خرمن قيا) القائمة على سفح جبل أولمبوس البيتيني، الذي اعتنق الإسلام عام 1308م وانتهى إلى أن يكون بطلاً مغواراً من أخلص الرجال الذين خدموا عثمان وابنه أورخان، فمنح رتبة قائد فرقة الآقينجي التي توارثها أعقابه من بعده.

[2468] لويس، برنارد، الإسلام في التاريخ، القاهرة 2003، ص347- 348.

[2469] Stanford, Vol.1, P.113.

وليس من شك في أنَّ العثمانيين استطاعوا أن يمتصوا من طريق ضريبة الغلمان زهرة شباب الأمم الخاضعة لهم فترة طويلة من الزمن. وقد رأينا من قبلُ كيف أنَّ هؤلاء الـ "عجم أوغلان" كانوا بمثابة معين يقدم إلى الدولة كبار موظفيها الإداريين أيضاً.

ومن الجدير بالذكر أنَّ جلتزر H. Gelzer أحصى الصدور العظام Großveziere (رؤساء الوزارة) الذين تعاقبوا على الحكم - والإمبراطورية العثمانية في أوج مجدها وازدهارها ما بين 1453 و 1623- فبلغت عدتهم ثمانية وأربعين صدراً أعظم، خمسة منهم فقط يجري في عروقهم الدم التركي، أما الباقون فكان توزيعهم على الشكل التالي: واحد جركسي من القبق (القوقاز) وعشرة من أصل غير معروف، في حين كان ثلاثة وثلاثون من الداخلين حديثاً في الإسلام وبينهم ستة من اليونان (الروم) وأحد عشر ألبانياً وأحد عشر صقلبياً (سلافياً) وواحد إيطالي، وواحد أرمني، وواحد كرجي من جورجيا (بلاد الكرج). ومثل هذا الإحصاء المثير يكشف عن الطبيعة الكوزموبوليتية للنخبة العثمانية الحاكمة والمتنفذة.

ثم تحدث بروكلمان عن دخول كثير من رعايا العثمانيين في الإسلام تحت إغراء هذا الوضع الأجتماعي الممتاز، كالألبانيين وطبقة النبلاء البوشناق برمتها، لكنهم مع ذلك لم يذوبوا في البوتقة التركية، شأن سكان آسيا الصغرى، فقد احتفظ الألبانيون والبشناق والبلغار وأهل جزيرة إقريطش ممن دخلوا في الإسلام بلغاتهم القومية، وهذا ما يفسر لنا لم عجز العثمانيون عن فرض سيطرتهم على شبه جزيرة البلقان بصورة دائمة[2470].

وقد رأينا من قبل إبراهيم باشا ذا الأصل اليوناني، يتزوج أخت السلطان سليمان القانوني ويشغل أعلى منصب في الدولة بعد السلطان، وهو منصب الصدر الأعظم أي رئيس الوزراء لنحو من ثلاث عشرة سنة، ويبدو أنَّ ثقته بنفسه وبكفاياته و التي جاوزت حدها قد حملته على الشطط وترك الحذر في كلامه حتى أسلمته الى مصيره، فقد صار (يتفاخر أمام الرسل الأجانب بأن بوسعه جرَّ سيده إلى كل ما يريده وبأنه يتمتع بسلطة مطلقة، فيُعثر عليه ذات صباح مخنوقاً في الغرفة التي كان يشغلها في القصر الجديد، والمجاورة لغرفة السلطان)[2471].

كل مَن يزور استانبول اليوم ويؤخذ بالروعة المعمارية التي يعرضها جامع السليمانية يسمع حتماً باسم ذلك المهندس العظيم الذي شيَّد هذه التحفة الخالدة، المعماري سنان باشا (1489- 1588م) الذي كان رئيسا

[2470] كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص488- 489. وقارن بـ:
Gelzer, Heinrich, Geistliches und Weltliches aus dem türkischgriechischen Orient, Leipzig,1900, S.181.

[2471] انظر: تاريخ الدولة العثمانية، بإشراف روبير مانتران، 279/1.

للمعماريين خلال حكم السلاطين الأربعة: سليم الأول، وسليمان الأول، وسليم الثاني، ومراد الثالث، لكن ما لا يعرفه الكثيرون هو أن سنان هذا كان مسيحياً من أصل أرمني أو يوناني - وإن كان الألبان والأتراك ادعوا نسبته إليهم أيضاً- أسلم وهو في الثالثة والعشرين من عمره، وقد كان ضمن الفتيان المسيحيين الذين جُندوا في الجيش العثماني حسب نظام الدوشرمه، ومن هنا اشتراكه في الحروب العثمانية في الشرق والغرب، وقد بلغت أعماله 441 عملاً توزعت على شتى أرجاء الدولة العثمانية، كان حظ الدول العربية منها زهاء 21 عملاً، ويبقى جامع السليمانية أشهر الأعمال المعمارية في التاريخ العثماني كله ويمثل أكثر مراحل المعمار العثماني تطوراً، وقد بناه سنان عام 1557م بأمر من السلطان سليمان[2472].

وثمة شخصية عثمانية سياسية أخرى بارزة باسم سنان باشا، وهو الصدر الأعظم سنان باشا واسمه الكامل Cigalazade Yusuf Sinan Pasha حوالي (1545- 1605م) – و Cigalazade تعني: إبن كيغالا = سيكالا sicala، ولد في جنوة أو ميسينا بإيطاليا، وقد حالفه الحظ فشغل منصب الصدارة العظمى خمس مرات في حياته، آخرها كانت بين 1595/11/28 – 1596/4/3 أي زهاء 4 أشهر، ومجموع صداراته الخمس 7 سنوات و4 أشهر، وصفه يلماز أوزتونا بالقول: خلف سنان باشا ـ الجبان بقدر ما هو خائن والعاجز جنسياً بقدر ما هو عظيم الأخلاق ـ خلَّف ثروة كبيرة لا يتصورها العقل، والقسم الكبير من هذه الثروة حصيلة النهب والرشوة[2473].

وكانت بداية سنان باشا هذا أن وقع في أسر الأتراك، فأسلم، وكان هنري الرابع ملك فرنسا يراجعه في المهمات التي له في الشرق، وأرسل البابا كليمنت الثامن Clement VIII إليه راهبين يسوعيين ليرداه إلى المسيحية، كما أن أمه لوكريس Lucréce قابلته في مسينيا وحاولت إرجاعه إلى النصرانية،لكن جهودهم باءت بالفشل. وكان لسنان أخٌ اسمه (كارلو سيكالا) تولى بوجاهة سنان لدى السلطان إمارة جزيرة ناكسوس من جزر الأرخبيل الإغريقي، كما كان له ابنٌ اسمه (محمود) عمل والياً على ديار بكر، وابن آخر تزوج بأخت السلطان محمد الثالث.

وقد راسل البابا كليمنت الثامن سنان باشا يُحرضه على الثورة على السلطنة واعداً إياه بأنَّ ملك إسبانيا وسائر ملوك المسيحيين سيقفون وراءه، وممنياً إياه بتملك كل ما ينتزعه من الولايات من أيدي الأتراك، لكن محاولة البابا هذه باءت هي الأخرى بالفشل، وكانت نهاية سنان باشا في عام 1605 بعد أن مُني بهزيمة منكرة في

[2472] انظر: حرب، محمد، العثمانيون في التاريخ والحضارة، القاهرة 1994، 157- 169 و
Encyclopedia of the Ottoman Empire, Gabor Agoston and Bruce Masters New York 2009,P. 50. Necipoglu, Gülru, The Age of Sinan, Princeton 2005 .

[2473] يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، 433/1.

أرمينية أمام خصمه الشاه عباس الصفوي،فانحاش إلى ديار بكر عند ابنه محمود ومات غماً في تلك السنة[2474].

فيما عدا الوظائف التي يُشترط الإسلام فيمن يشغلها، فإن الشرط الرئيس فيمن يتولى وظيفة عامة في الدولة هو المواطنة، وقد عُين بعض أهل الذمة وزراء في الدولة العثمانية فيما بعد (التنظيمات) .. ولما كان الإسلام شرطاً في السلطان فقد جعل شرطاً فيمن ينتخبه ويختاره، وعليه فقد انحصرت العضوية في مجلس الشورى بالمسلمين وحدهم، لكن قانون انتخاب المبعوثين (أعضاء البرلمان) لسنة 1876م منح الذميين حق عضوية البرلمان وحق الأنتخاب للذميين[2475].

وقد ورد في مجلة المشرق اليسوعية في باب شذرات وتحت عنوان (أول والٍ عثماني نصراني) ما يلي: بين الدلائل على أنَّ الدولة العثمانية الدستورية تريد المساواة بين عناصرها المختلفين، أنها في العام المنصرم لما أرادت أن تقيم والياً على جزائرها في بحر سفيد والأرخبيل التي تشمل رودس مع لواحقها ثم كرباتوس وكوس وليروس ثم بتموس وصاقس ومدالي ولمنوس وامبروس، دعت إلى هذه الرتبة أحد مواطنينا الروم الكاثوليك إبراهيم أفندي صوصا، وهو أول نصراني دُعي إلى تدبير إحدى الولايات العثمانية. ومعظم أهل هذه الجزائر من الروم، بينهم قليل من الكاثوليك اللاتين. وقد دُعي دولته مؤخراً إلى منصب الوزارة لإدارة البريد[2476].

لكن يمكن ملاحظة أنَّ هناك فرقاً بين المركز الذي غلبت عليه ديموغرافيا العناصر المسلمة حيث كان التشدد في اشتراط إسلام مَن يتولى عملاً حكومياً رفيعاً هو الحاكمَ على عملية تعيين الموظفين، وبين الأطراف الي يغلب عليها ديموغرافياً العنصر المسيحي حيث جرى منذ البداية التساهل في تعيين الولاة ومساعديهم من العنصر الديني نفسه فـ (البلدان الواقعة في شمالي الدانوب الأكثر بعداً عن مركز جاذبية الإمبراطورية ومن ثم الأصعب في السيطرة عليها ... وقد اشتملت على البلدين الرومانيين مولدافيا وفالاشيا اللذين شكلا بلدين متميزين، يدفعان الجزية للسلطان لكن دون أن يكونا مندمجين في الإمبراطورية بالمعنى الدقيق للكلمة، وبفضل هذه الوضعية فقد احتفظا بحكامهما الأصليين: الفويفودات Voyvoida الذين تختارهم أرستقراطية

[2474] انظر: أوزتونا 1/ 449، وشكيب أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، 2/ 3/ 245- 246، وجدير بالتنبيه إلى أنَّ الخلط يقع كثيراً بين سنان باشا هذا وبين المعمار سنان باشا كما اتفق ل كمال السعيد حبيب في أطروحة: الأقليات والسياسة ص315، كما خلط آخرون بين هذين وبين ثالث بالاسم نفسه و هو سنان باشا (1506- 1696) : رجل دولة وقائد عسكري عثماني من أصل ألباني حكم مصر عام 1569 وقاد في عام 1574 حملة عثمانية على تونس وضعت حداً ونهاية للإحتلال الإسباني لها وبداية للعهد العثماني فيها.

[2475] أنظر:اق كوندز و أوزتورك، الدولة العثمانية المجهولة، ص662.

[2476] مجلة المشرق، السنة 14، تشرين الثاني، 1911، العدد 11، ص898.

البويار المحلية وينتخبون من بين عائلات البويار الرئيسة، على أنَّ المنتخبين كانوا ينصَّبون من جانب الباب (العالي) الذي كان يمنحهم سلطتهم ويسلمهم رموزها، كما احتفظا بمؤسساتهما السياسية المميزة ونظامهما الإجتماعي المميز، إلى جانب احتفاظهما بعلاقتهما مع جيرانهما وشركائهما التقليديين: إمبراطورية آل هابسبورج وبولندا وترانسلفانيا وروسيا. وقد ظلت أراضيهما مغلقة بشكل صارم أمام الموظفين المدنيين والعسكريين والدينيين للسلطان[2477].

من جهته لاحظ ستانفورد شو Stanford Shaw كيف كان الأمراء النصارى في البلقان يرسلون وحدات عسكرية إلى الجيش العثماني، فضلاً عن المستشارين الذين ساعدوا في تطوير الأقاليم العثمانية ومؤسسات الإدارة المركزية. ولأنَّ التحول إلى الإسلام لم يكن - في تلك الحقبة، أي حتى القرن الـ 15م- شرطاً في الإنخراط في الخدمة العسكرية العثمانية، فقد عمل العديد من المسيحيين في خدمة السلاطين كجنود وضباط وإداريين[2478].

5.4 الوجه الآخر، مظاهر من الإضطهاد العثماني لأهل الذمة

5.4.1 ضريبة الأولاد الدوشرمة

الدوشرمة[2479]ضريبة بشرية، فرضتها الدولة على رعاياها المسيحيين أتباع الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية القائمة في إستانبول، إذ كانت ترى أنَّ من حقها إمتلاك خمس البلاد المفتوحة عنوة، فكانت تختار الأولاد الصغار وتحولهم إلى الإسلام، وتتعهدهم بتربية مدنية وعسكرية تؤهلهم لخدمة الدولة بنجاعة، سواء في ميدان السياسة والعسكرية. وكانت الدولة تبعث مندوبين إلى المناطق التي تقطنها العائلات المسيحية، فيجتمع المندوب بقسيس القرية ويطلب كشفاً بأسماء الأطفال الذكور الذين قام القسيس بتعميدهم. وكانت الحكومة تحدد لكل مندوب عدد الأولاد الذين يتعين إحضارهم للسلطان. وفي العادة كانت الحكومة تجمع الأولاد من الريف، وتستجيب لدواعي الرحمة فلا تأخذ وحيد والديه ولا الأطفال الرُّضّع كما أنها لا تأخذ مَن تجاوز الحلم، وهكذا كان الأختيار يقع في العادة على الأولاد الذين هم بين السابعة والعاشرة. ومنذ أن ينطلق مندوب الحكومة بهؤلاء الغلمان من القرية إلى عاصمة الدولة تنقطع الصلة نهائياً بينهم وبين ذويهم. وكان المندوب الحكومي يخرج من القرية بحصيلة مالية وبشرية، وتتمثل الحصيلة المالية في الرشا التي ينالها من بعض

[2477] انظر: تاريخ الدولةالعثمانية، بإشراف روبير مانتران 1/ 440- 441.

[2478] Stanford Shaw, History of the Ottoman Empire Vol. 1, P. 24.

[2479] الدوشرمة devsirme/ devshirme: كلمة تركية تعني (الجمع والتجميع) collection وتترجم إلى الأنجليزية في العادة الى The Tribute Boys/ children

الآباء الموسرين في سبيل التغاضي عن أخذ أولادهم أما الحصيلة البشرية فتتمثل في أولاد يحصل عليهم لحسابه بطريقة غير قانونية، وفي بنات فاتنات لبيعهن لمن يرغب في شرائهن.

وكان أولئك الأولاد يُقسَّمون في العاصمة إلى ثلاث مجموعات وفقاً للياقتهم البدنية وقدراتهم العقلية:

المجموعة الأولى: ويُعد أفرادها لشغل وظائف الغلمان في القصور السلطانية، وكانوا في العادة أجمل الأولاد شكلاً، وكان يُطلق عليهم: إيج أوغلانات (جمع إيج أوغلان) أي غلمان البلاط.

المجموعة الثانية: ويُعد أفرادها لشغل الوظائف المدنية الكبرى في الدولة، وهؤلاء يتلقون تعليماً عسكرياً ومدنيا خاصاً، وكان بعضهم يصل إلى منصب الصدارة العظمى، ويُطلق عليهم أيضاً اللقب السابق نفسه: إيج أوغلانات. وكان يُسمح لهم بالزواج من أميرات ومَن في مستواهن.

والمجموعة الثالثة: كان يُعد أفرادها ليكونوا فرق مشاة في الجيش العثماني، ويُطلق على أفراد هذه المجموعة: الإنكشارية Janissary وكان عدهم يفوق كثيرا أعداد المجموعتين الأوليين[2480].

ويرى ستانفورد شو أنَّ السلطان بايزيد الأول (1389- 1403هـ) هو الذي أنشأ نظام الدوشرمة الذي جرى عليه مِن بعده مراد الثاني[2481]، كما ذهب إلى هذا الرأي أحمد عبد الرحيم مصطفى في كتابه[2482]، لكن توماس أرنولد يعزوه إلى السلطان أورخان الذي اجترحه سنة 1330م[2483]. ومن جهته يذكر بروكلمان أن هذا النظام رغم أنه كان متبعاً في عهد مراد الثاني والد الفاتح 1421- 1451م) إلاّ أنه لم يُنظّم تنظيماً محكماً إلا في عهد سليم الأول (1512- 1502م)[2484].

[2480] انظر: الشناوي، عبد العزيز، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها 120/1- 123، و جب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب 103/1- 105، و 244 و245 و 258 حيث عرضوا للتخريج الفقهي الذى جرى اعتماده لهذا النظام مذكرين أنه مورس فقط في الأقطار الأوروبية التي كانت إلى وقت قريب دار حرب، على عكس المناطق الآسيوية التي دخل أهلها في الإسلام منذ قرون، علاوة على أن جيوش العثمانيين لم تلق مقاومةً إلاّ من الأرثوذكس فقط على اختلاف عناصرهم، وانظر أيضاً: Encyclopedia of the Ottoman Empire, Agoston and Masters, Pp. 183- 185، وتُقدم الموسوعة آراء أخرى حول سن الأولاد الذين يُستولى عليهم، والحويري، محمود محمد، تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، القاهرة 2002، ص244- 251. و أيضاً:

Lyber, Albert. H. The Government of the Ottoman Empire, Pp. 43, 51- 54, 69- 71.

[2481] Stanford Shaw, History of the Ottoman Empire, Vol.1, P.46.

[2482] عبد الرحيم، مصطفى احمد، في أصول التاريخ العثماني، القاهرة 1986، ص122.

[2483] أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص175.

[2484] بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص465.

و بخصوص توقيت جمع الغلمان فيذكر أرنولد أنها كانت تقع في البداية كل سبع سنوات أو كل خمس، ولكنها حدثت في عصور متأخرة على فترات أقصر من هذه تبعاً لحاجات الحكومة[2485]، أما بروكلمان فيذكر أن هذه الضريبة البشرية كانت تقع كل خمس سنوات ثم تقاصرت هذه المدة فيما بعد حتى صارت تجمع آخر الأمر مرة كل سنة[2486].

ويذكر أرنولد أنَّ آخر مثال مُدوّن لفرض هذه الضريبة كان في سنة 1676، أما السبب الذي يقف وراء إلغائها فيتمثل في زوال السبب الباعث عليها و الذي تمثل في قلة عدد رعايا السلطان من الأتراك والمسلمين الذين يفون بحاجة ضبط الأمن الداخلي وإنجاز مهام الفتح الخارجي، أما لماذا حدثت هذه القلة المفاجئة، فلأنَّ السلطان محمد الأول فقد عرشه بسبب تمرد كبير قامت به فئة باطنية فلما استعاد عرشه ابتعد عن الصوفية والباطنية وقرّب أهل السنة، ومن هنا برز نقص حاد في أتباعه التقليديين من جهة كما برز نزوع جديد إلى التشدد ومن هنا أيضاً نشوء نظام الدوشرمة[2487]، أما وقد زاد بعد ذلك عدد السكان الأتراك وتواتر دخول الرعايا غير الملسمين في الإسلام وبالتالي في خدمة السلطان فما من مبرر لاستمرار نظام الدوشرمة[2488].

هذا وقد انقسم الدارسون في موقفهم من الدوشرمة قسمين: مؤيد ومعارض. جنح المؤيدون أولاً إلى التخفيف من قسوة هذه الضريبة مذكرين بأن الإغريق أنفسهم أبدوا جموداً ولا مبالاة غريبة إزاءها، وعزوا ذلك إلى كون البلاد قد تعرضت كلها للخراب من جرَّاء الحروب وكثيراً ما استهدفت لخطر الهلاك جوعاً ومن ثمَّ كان الأولاد الذين يتم تجميعهم ـ في أكثر الأحيان ـ من الأيتام الذين فقدوا آباءهم، ولولا ذلك لتعرضوا للهلاك، أضف إلى ذلك أنَّ عادة بيع المسيحيين أرقاءَ كانت في ذلك الحين قد انتشرت انتشاراً واسع النطاق، الأمر الذي أدى ـ ربما- إلى جعل هذه الضريبة أقل إثارة للدهشة مما كان متوقعاً. ثم إنّ هذه العادة قد ثبت أنها لم تكن إلاّ استمراراً لحالة مماثلة كانت قائمة في ظل الأباطرة البيزنطيين، وقد قيل أيضاً أن آباء أولئك الأطفال لم يكونوا ـ في الغالب- يكرهون أخذ أبنائهم لتهيئتهم لخدمة توفر لهم في كثير من الأحيان حياة سعيدة وعيشة ناعمة مريحة، وقد نميل إلى تصديق وجهة النظر الأخيرة هذه إذا علمنا أنَّ بعض الآباء المسيحيين كانوا يفتدون أبناءهم بحيلة عجيبة، قوامها أن يشتروا بأموالهم بعض أولاد المسلمين ويقدموهم إلى المندوب

[2485] أرنولد ص175.
[2486] بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص465.
[2487] انظر: جب وبوين 2/ 244.
[2488] انظر: توماس أرنولد ص181، و جب وبوين 1/87- 88.

الحكومي على أنهم أولادهم، وهنا نتبين أنَّ الأمر الذي حمل بعض المسلمين على بيع أولادهم هو عينه الذي كان يُهوِّن على بعض الآباء النصارى تقديم أولادهم[2489].

ويصف جب وبوين نظام الدوشرمة بأنه كان الطريق الأمثل للوصول إلى أعلى المناصب في الدولة، فقد كانت هذه المناصب في القرنين الـ 15 و 16 وقفاً على عبيد السلطان الذين كان أكثرهم من أطفال الدوشرمة، ولذلك فكثيراً ما كان أصحاب المناصب العالية هذه يستغلون مراكزهم ونفوذهم لمساعدة أقربائهم الذميين، ولهذا فقد صار في تلك الفترة بالذات مما يساعد ذوي الطموح إلى العلا على تحقيق طموحهم أن يكونوا قد ولدوا مسيحيين ذميين أهلاً للتجنيد في الدوشرمة، ولذلك أيضاً صار الآباء يدفعون بأبنائهم إلى التجنيد وإن لم تؤهلهم سنهم له بعدُ[2490].

ويكتب بروكلمان: ومهما يكن من شئ فقد كان في المستقبل اللامع الذي ينتظر الإنكشارية ما يخفف كثيراً من صرامة هذه الضريبة، والواقع أنه استثار حسد الأتراك أنفسهم، فكانوا يسعون في أحوال كثيرة إلى دسَّ أبنائهم في صفوف الغلمان النصارى[2491].

ولعل ألبرت لايبر ـ الإختصاصي المشهور في تاريخ الإمبراطورية العثمانية ـ أكثر المدافعين عن نظام الدوشرمة حماساً فعند تقييمه لهذا النظام بدأ بالتأكيد على اختلاف وتباين الشهادات المنقولة عن الوالِدِين بهذا الخصوص، فرغم الحزن الكبير الذي كان يعتصر قلب الأم لفراق عزيزها المأخوذ منها بالقوة ليعيش بين أعدائه فقد كان يحدوها الأمل أن تراه يوماً وقد ارتقى إلى منصب كبير وهو في أحسن حال، فليس بالضرورة أن ينسى الولد ـ الذي أُخذ وهو في سن تترواح بين الثانية عشرة والعشرين- والديه، وإذا ما قُدر لهم أن يبقوا أحياء إلى ذلك الوقت فقد يتمكن من لقائهم، كما فعل إبراهيم باشا الذي أحضر أمه وأخوين له إلى قصره في العاصمة، وأحسن كثيراً إلى المسيحيين، وصار والده سنجقاً Sanjak في براغ، وثمة أمثلة أخرى أوردها لايبر.

وكان يمكن للآباء الذين يرغبون في الأحتفاظ بأبنائهم اللجوء إلى حيلة ناجحة وهي تزويجهم في سن مبكرة، فالمتزوجون كانوا لا يصلحون للتجميع. وفي المقابل فقد كان هناك العديد من الآباء الذين كان يسعدهم أن يؤخذ أبناؤهم لأنّ ذلك سينجيهم من الفقر المدقع وسيتيح لهم فرصة ممتازة لتلقى تعليم وتدريب عالٍ يتناسب مع قدارتهم يهيئهم لتسنم مناصب كريمة. بعض الآباء في الواقع كانوا ينظرون إلى ذلك على أنه امتياز أكثر

[2489] انظر: توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص176- 177.
[2490] جب وبوين 2/ 245.
[2491] تاريخ الشعوب الإسلامية ص465.

منه محنةً، ولذلك كان بعض الآباء الأتراك يحسدونهم على ذلك، وفي بعض الأحيان يحتال أولئك الأتراك على القانون بدفع أموال للآباء المسيحيين ليأخذوا أبناءهم المسلمين ويقدموهم إلى المندوب الحكومي على أنهم أولادهم النصارى ليصيروا عبيداً للسلطان. وبصرف النظر عن التنظير السياسي والتحيز الديني فإنّ فرض ضريبة الأولاد لم يكن شراً محضاً بالنسبة للآباء.

ويختم لايبر تقييمه للدوشرمة بالتأكيد على أنّ وضعية الأولاد أنفسهم ـ آخذين في اعتبارنا نفس التحفظات ـ كانت مناسبة تماماً. فقد كانوا يؤخذون في سن تكون فيها الرغبة في الحياة والإقبال عليها دافعاً قوياً إلى الطموح والإنجاز، وكانت تتاح لهم فرص كبيرة تتناسب مع لياقاتهم وقدرهم أكثر مما يتخيلون. فأعظم تربية عسكرية في العالم ستكون متاحة لهم، كذلك السفر، الثروة، والسلطة وسائر ما يطمح إليه المرء من الرغبات.

أخيراً في تلك البلاد، وذلك العصر، إذا ما تجاوزنا مسألة النظام الديني والإجتماعي، فإنَّ المراقب غير المتحيز بالكاد يمكن أن يتخيل فرصة أكثر بريقاً ولمعاناً من تلك التي كانت تتاح للأولاد عبر نظام الدوشرمة[2492]. وقد بدأ لايبر الفصل الثاني ـ الذي خصّصه لمؤسسة الحكم العثمانية ـ بمقارنة نظام الدوشرمة العثماني بما كان أفلاطون اقترحه في جمهوريته، فبان تفوق الأول على الثاني، فقد حصر أفلاطون الحكم في الطبقة الأرستقراطية الهللينية Aristocratic Hellenic في حين أنَّ الدوشرمة لا تعترف بالفروق الإجتماعية، كما قارنه برجال الدولة الأمريكان الذين ينحدرون من طبقات اجتماعية متواضعة ومع ذلك بلغوا أعلى المناصب، ولكن هؤلاء بلغوا ذلك بجهدهم الشخصي لا بفضل نظام مُصمم ليسمح لهم أو ليبلغ بهم ما بلغوا، وحتى بعض بابوات الكنيسة الكاثوليكية الذين كانوا في مطلع حياتهم مجرد فلاحين بسطاء، لا يسعنا أن نضاهيهم بنظام الدوشرمة، فالثابت أن الكنيسة لم يقع اختيارها على أحد ينحدر من أسرة تعتنق مذهباً مخالفاً فضلاً عن اعتناقها لدين مخالف برمته[2493].

إلى هذا الجانب الإيجابي الإمتيازي في الدوشرمة يشير أيضا برنارد لويس فيقول: وحتى عملية الدوشرمة ... لم تخل من نواح إيجابية، فبهذه الوسيلة كان أقل القرويين شأناً يستطيع أن يرتقي إلى أعلى المراكز وأكثرها نفوذاً في الإمبراطورية العثمانية[2494].

أما موقف المعارضين لنظام الدوشرمة وهم الأغلبية فلا يخفى إستناده إلى النواحي الإنسانية والأخلاقية البادية لأول وهلة والمتمثلة بدرجة أولى في الفصل القسري الذي يتعرض له الأولاد في تلك السن المبكرة

[2492] Lybyer, the Government of the Ottoman Empire, Pp. 53- 55.

[2493] Lybye, P.45.

[2494] تراث الإسلام، الكويت 1998، 263/1- 264.

عن والديهم وما يحدثه ذلك من ألم مزدوج لهم من جهة ولوالديهم - وخاصة أمهاتهم- من جهة أخرى، والمتمثلة بدرجة ثانية في تغيير دين أولئك الأولاد عن غير اختيار منهم، وربما أيضاً عن غير وعي منهم - بسبب صغر أسنانهم وعدم إدراكهم لأهمية الدين كعامل محدَّد- ذي مكانة خاصة- للهوية الفردية كما الجمعية.

5.4.2 قيود و تضييقات

في بعض الأوقات صدرت فرمانات (قرارات رسمية) فيها شئ من التضييق على أهل الذمة لكن بما لا يمس الحقوق والحريات الأساسية، من ذلك الفرمانات التي تمنع الذميين أن تعلو أبنيتهم على بنيان المسلمين[2495]، وتعتبر إستحياءً لنظيرتها في العهد العباسي كما رأينا من قبلُ، لكن ذلك لم يكن تقليداً متبعاً على الدوام لا في العصور السابقة للعثمانيين ولا في عهد العثمانيين.

قريب من هذا منعهم من قرع الأجراس في دور عبادتهم[2496]، وكذلك حرمانهم من حمل السلاح وركوب الخيل وإلزامهم بملابس خاصة[2497]، لكن ذلك كله لم يكن معمولاً به في الأطراف التي كان يتولى حتى الحكم فيها رجال من أبنائها وأتباع ملتها، كما أنه - مرة أخرى- لم يكن مرعياً في كل العهود العثمانية، وبراءة العهود الأولى منه قطعية، خلافاً للعهود اللاحقة التي اتجهت فيها الدولة إلى إحياء واستلهام المدارس السنية، كما سبقت الإشارة.

5.4.3 الإرهاق المالي و الضرائبي

شكَّل الجانب المالي مصدر إرهاق للذميين في الدولة العثمانية، وتمثل ذلك في التعسف في جباية الجزية وصنوف الضرائب المفروضة، لكن يجب التنبيه على أن ذلك لم يكن وقفاً على الذميين وحدهم بوصفهم ذميين، كلاّ، فقد نال المسلمين أنفسهم من ذلك العسف والإعنات ما نال الذميين سواء. وقد كان أُمراء وزعماء وبطاركة الطوائف المسيحية قائمين على نظام الإلتزام الضرائبي جنباً إلى جنب مع القواد والولاة والباشوات العثمانيين المسلمين، وذلك في سياق تقهقر النظام الإقطاعي العثماني وتحوله إلى نظام إلتزام وجباية، ومن هنا كتب رودريك ديفسون Roderic H. Davison - أحد كبار مؤرخي الإمبراطورية العثمانية- متحدثاً عن الأحوال في القرن الـ 19: إنَّ خط الفصل الأساسي كان يمتد لا بين المسلمين والنصارى، والأتراك وغير الأتراك، وإنما بين الحكام والمحكومين (أي بصرف النظر عن دين المحكوم وعِرقه من جهة و دين الحاكم و عرقه من الجهة الثانية) والمضطهِدين والمضطهَدين. فكان في القمة الموظفون العثمانيون أو الضباط،

[2495] انظر: الدولة العثمانية المجهولة، أف كوندز وأوزتورك، ص662.
[2496] انظر: في أصول التاريخ العثماني، أحمد عبد الرحيم مصطفى، القاهرة 1986، ص131.
[2497] نفسه، ص131.

الصيارفة اليونان أو الأرمن، التجار أو كبار رجال الدين، يزدرون الجمهور ... وكان الأعيان يتألفون من المسلمين والنصارى، وكان الفلاحون يرزحون تحت نير اضطهادهم[2498].

وقد ورد في تحقيق قامت به وزراة الخارجية البريطانية عام 1860 عن وضع النصارى في تركيا أنه تبين أنَّ (السلطات المسيحية، أي الرؤساء الروحيين وأحبار الكنيسة الرومية هم أكثر جشعاً ونهماً وأشد طغياناً واستبداداً في دائرتهم الصغيرة من الموظفين الأتراك في دائرة أوسع. ويرتكب الأساقفة والمطارنة من أفعال الإضطهاد والطمع بحق أتباعهم ما لو ارتكبه الأتراك لثارت ثائرة جميع أنصار المسيحيين)، ويضيف التقرير قائلاً: "إنَّ للسلطات المسيحية من دوافع الشكوى من جور رجال دينهم وأحبار كنيستهم أكثر بكثير مما لديهم من دوافع للشكوى من جور الأتراك"[2499].

ويذكر هاملتون جب أنَّ الحكومة المركزية لما ضعفت في القرن الـ 18 في بعض الأقاليم، استغل ولاتها هذه الفرصة لزيادة مواردهم المالية بزيادة نسبة الجزية عما هو مقرر لها قانونياً وجبايتها بالقوة، كما حدث مثلاً في المورة ـ اسم كان يطلق على جنوب اليونان ـ .. كما ذكر أنَّ قواعد العدالة والمساواة التي سعى المشرعون الأوائل إلى تحقيقها في موضوع الجزية، قد تمَّ إهمالها، فساد التعسف والظلم. لكن ما كان أبعد من العدل وأقرب إلى الظلم هو التخلي عن مبدأ تقدير حصة كل جالية من الجزية على أساس عدد أفرادها وأحوالهم المالية، والأخذ بمدأ جديد وهو أن تدفع كل جالية مبلغاً إجمالياً معيناً في كل عام رغم التضاؤل المستمر في عدد الذميين في أنحاء الإمبراطورية بعامة، وفي بعض المناطق والأقاليم بخاصة. وزيادة على ذلك فقد عُهد مؤخراً بجباية أموال الجزية إلى ملتزمي الضرائب، وبهذا فقدت القيادات الروحية لكل ملة، ما كان لها من إشراف جزئي على عمليات الجباية[2500]. وقد عزا جب وبوين إلى هذا التغير في نظام جمع الجزية إعراض ذميي الأناضول والروميلي عن اعتناق الإسلام خلافاً لما وقع من ذميي سوريا والعراق من قبلُ في بداية

[2498] انظر: كوثراني، وجيه، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة المحدثة، ص63 ضمن كتاب: المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات، وجورج قُرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم ص274. والإقتباس عن ديفسون أخذه كوثراني عن قُرم من مصدره وهو كتاب ديفسون Reform in the Ottoman Empire، وقد وجدته أيضاً جزئياً في دراسة لديفسون معزواً إلى الأمير مصطفى فاضل باشا (1830- 1875) M. Fazil Pasha وهو ابن إبراهيم باشا، بن محمد على الكبير، وبالتالي أخو الخديوي إسماعيل.أنظر:

R.H. Davison, Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century, p.862. in; The American Historical Review, Vol. 59, No. 4 (Jul., 1954).

[2499] قُرم، ص273- 274.

[2500] جب وبوين، المجتمع الإسلامي والغرب، 2/293- 294.

الدولة، ذلك أن إسلام بعض هؤلاء يؤدي إلى نقص عدد أفراد جاليتهم وبالتالي زيادة العبء المالي على مَن تبقى منهم متمسكاً بدينه[2501].

5.4.4 تعليل للتضييق على الذميين

يعزو عوني فرسخ بعض مظاهر التعصب الديني والتشدد بحق الذميين بين الحين والآخر إلى أسباب موضوعية من ذلك تأثير ما لقيه المسلمون في إسبانيا وجنوبي أوروبا على العثمانيين، كذلك ما لقيه المسلمون على أيدي القراصنة الأوروبيين في المتوسط والأطلسي والمحيط الهندي، أو كردة فعل للصراعات المحتدمة في البلقان ومع روسيا[2502].

ونلفت أخيراً إلى أنَّ منحنى التسامح العثماني قد شهد - ربما- أدنى درجات هبوطه في القرن التاسع عشر - القرن نفسه الذي قُدِّر له أن يشهد التنظيمات والإصلاحات الرامية إلى تحسين أوضاع الذميين- وذلك بسبب الإختراق الأوروبي وتدخله المتزايد في أحوال الأقليات المسيحية في الدولة العثمانية، عبر نظام الإمتيازات وتحت شعار الدفاع عن الحقوق والحريات. وفي معرض كلامه عن وضع النساطرة زمن بداية نشاط الإرساليات التبشيرية يكتب جون جوزف في دراسة متجردة له عن العلاقات بين النساطرة وجيرانهم المسلمين فيقول: كان من العسير تمييز النساطرة عن جيرانهم المسلمين الذين يعيشون بين ظهرانيهم ولكن من دون أن يختلطوا بهم، وذلك بالنظر إلى ما كان يجمع بينهم من محيط إجتماعي وطبيعي مشترك، وفي بعض الحالات أصل إثني مشترك .. لقد كان خط الفصل دينياً، لكن الحفرة لم تستحل هوةً إلاَّ يوم دخل الشرق والغرب (إشارة إلى روسيا واليونان وأوروبا) في اتصال حميم مع كلا الطرفين في القرن التاسع عشر[2503].

ولا ننسى أن نهاية القرن الـ 18 قد شهدت حملة نابليون على مصر عام 1798 ثم على فلسطين، وكيف ذبح نابليون أربعة آلاف من أسرى أهالي يافا بعد أن منحهم قائده الأمان قبل أن يستسلموا له، وكيف نشط الموارنة في تموين القوات الفرنسية الغازية أثناء حصار عكا، وهذا فضلاً عن تواتر النشاط التبشيري المحموم ليبلغ ذروته في بلاد الشام في الربع الأول من القرن التاسع عشر، الأمور التي أحدثت شروطاً عميقة في علاقات المسلمين بالنصارى[2504].

والظاهر أنَّ اليهود أيضاً لم يكونوا استثناءً، فمع نهاية القرن الـ 18 أو بداية الـ 19 فإنَّ يهود البلاد العثمانية وأكثر من ذلك في إيران انحدروا إلى درجة من الإنحطاط لاحظها وعلَّق عليها المسافرون الأوروبيون

2501 نفسه، 2/ 297.

2502 فرسخ، عوني، الأقليات في التاريخ العربي، ص185.

2503 جورج قرم، ص286- 287.

2504 عوني فرسخ، ص185- 188، ثم ص199- 214، وجورج قرم، ص289- 318.

والرحالة الأوروبيون ... ولم يبدؤوا في الإفاقة حتى أواخر القرن الـ 19 حينما بدأت حماية الأوساط الغربية ورعايتها لليهود ... ولكن ذلك جاء متأخراً، فانهيار القوى الغربية متبوعاً بانسحاب الحكام الذين يتبعون الطرق الغربية أتى بالمصائب لكل هؤلاء المرتبطين في العقل الإسلامي بالعدو الخارجي، ففي عصر صعود الأوروبيين وتعاقب هزائم المسلمين على أيديهم ما جعل المسلمين ينظرون إلى غير المسلمين الذين يعيشون بينهم كرعايا موالين للأجنبي وخونة وبالتالي مصدر خطر يتهدد الإسلام[2505].

5.5 شهادات في التسامح العثماني

وسنختم هذا المبحث بعدد من الشهادات حول التسامح العثماني، مع التنبيه على أن بعضها قد ورد من قبل.

5.5.1 أندريه ميكيل André Miquel

كتب المستعرب الفرنسي ميكيل (1929- ....): تُرى هل كانت هناك إبتزازات؟ .. من المحتمل، ولا شك خاصة أثناء الغزو، ولكن ما إنْ تمر الصدمة حتى يجد الشعب نفسه أمام سلطة أشد تنظيماً وأفضل إدارة مما كانت عليه بيزنطة المنهارة أو الدول اللاتينية ... وعلى أي حال فلم نشهد أية أضطهادات بشكل منتظم، بل على العكس لقد قدمت الإمبراطورية وعلى رأسها استانبول ملجأ لليهود والأوروبيين الهاربين من مذابح القياصرة، فوصل إليها يهود بوهيميا الهاربين، ثم القادمون من النمسا وبولندا، وبعد عام 1492 جاء الهاربون من إسبانيا الكاثوليكية الشديدة التعصب. ولقد قدمت الإمبراطورية لكل هؤلاء كيان الوطن ضمنا، أي أنها قدمت لهم كفالة الأمة المنظمة والحماية اللازمة تحت سلطاتها الخاصة ...

واختصاراً للقول: فإنَّ الإمبراطورية العثمانية تبدو في مجمل أيامها في النصف الأول من القرن السادس عشر كملجأ للسلام الديني في مواجهة أوروبا المضطهدين (أي الأضطهاد الأوروبي)، فلا الطوائف المختلفة ولا الجماعات الإقليمية ستنتزع من جذورها، بدليل النشاط والحيوية التي يمارسونها إلى يومنا هذا[2506].

5.5.2 مارتن لوثر Martin Luther

حذَّر المصلح الديني الأشهر لوثر (1483-1546) في كتابه (النصح ب/ أو تحريض على الصلاة ضد الأتراك) والذي نُشر في سنة 1541 Vermahnung zum Gebet wider den Türken بأن الفقراء

[2505] برنارد لويس، الساميون والمعادون للسامية، ص169. وللتفصيل انظر:
Lewis, The Jews of Islam, Pp. 154-192.

[2506] ميكيل، أندريه، الإسلام وحضارته، صيدا- بيروت، بدون تاريخ، ص340- 341.

المضطهدين على أيدي الأمراء وأصحاب الأملاك والمواطنين الجشعين يفضلون على الأرجح العيش في ظل الأتراك بدلاً من المسيحيين من أمثال هؤلاء[2507].

5.5.3 توماس أرنولد

في كتابه "الدعوة إلى الإسلام" كتب السير توماس أرنولد: " فإن المعاملة التي أظهرها الأباطرة العثمانيون للرعايا المسيحيين ـ على الأقل- بعد أن غزوا بلاد اليونان بقرنين – لتدل على تسامح لم يكن مثله ـ حتى ذلك الوقت ـ معروفاً في سائر أوروبا. وإنّ أصحاب Calvin في المجر وترانسلفانيا وأصحاب مذهب التوحيد Unitarians من المسيحيين الذين كانوا في ترانسلفانيا طالما آثروا الخضوع للأتراك على الوقوع في أيدي أسرة هابسبورغ المتعصبة. ونظر البروتستانت في سيليزيا إلى تركيا بعيون الرغبة وتمنوا بسرور أن يشروا الحرية الدينية بالخضوع للحكم الإسلامي. وحدث أن هرب اليهود الإسبانيون المضطهدون في جموع هائلة فلم يلجؤوا إلاّ إلى تركيا في نهاية القرن الـ 15، كذلك نرى القوزاق Cossaks الذين ينتمون إلى فرقة المؤمنين القدماء old Believers الذين اضطهدتهم كنيسة الدولة الروسية قد وجدوا من التسامح في ممالك السلطان ما أنكره عليهم إخوانهم في المسيحية. ثم نقل أرنولد عن مقاريوس بطريق أنطاكية في القرن السابع عشر قوله: أدام الله بقاء دولة الترك خالدة إلى الأبد، فهم يأخذون ما فرضوه من جزية ولا شأن لهم بالأديان ...، ثم قال أرنولد: حتى إيطاليا كان فيها قوم يتطلعون بشوق عظيم إلى الترك لعلهم يحظون كما حظي رعاياهم من قبل بالحرية والتسامح اللذين يئسوا من التمتع بهما في ظل أي حكومة مسيحية"[2508].

5.5.4 إنغلهار Ed Engelhardt

السفير الفرنسي الذي قضى أكثر من عشرين سنة في إستانبولوفي كتابه: تركيا والتنظيمات أو تاريخ الإصلاحات في الإمبراطورية العثماينة من عام 1826 إلى يومنا هذا (باريس 1882)، كتب يقول: نَعِمَتْ الديانة المسيحية بحرية شبه تامة، ولئن بقى الروم والكاثوليك بحاجة إلى الحماية في ممارسة شعائر عباداتهم، فقد كانت حاجتهم أمسَّ إلى حمايتهم من تعصبهم وتنافسهم فيما بينهم[2509].

[2507] برنارد لويس، تراث الإسلام 1/ 264، وانظر أيضاً للتوسع في معرفة موقف لوثر من الإسلام:
Francisco, S. Adam, Martin Luther and Islam, Leiden, Boston 2007, Pp. 31- 128 .
وانظر مجموعة من الأعمال الحديثة عن علاقة لوثر بالإسلام، وأهم أعمال لوثر نفسه حول الإسلام في: الأديان من التنازع إلى التنافس، لاسينج (لسنغ) وتحدي الإسلام، كارل يوسف كوشل، أبو ظبي 2009، هامش ص87- 88.

[2508] الدعوة إلى الإسلام، ص181- 183.

[2509] جورج قُرم، ص280، وقد صدرت ترجمة عربية للكتاب أنجزها محمود علىعامر عن ترجمته التركية التي أنجزها على رشاد، صدرت عن دار الزمان بدمشق سنة 2008.

5.5.5 برنارد لويسBernard Lewis

كتب برنارد لويس(1916): كانت الإمبراطورية العثماينة، بالإضافة إلى كونها عدواً خطراً ذات سحر قوي، فقد كان المستاؤون والطموحون ينجذبون إليها بالفرص التي تتاح لهم في ظل التسامح العثماني، وكان الفلاحون المسحوقون يتطلعون بأمل إلى أعداء أسيادهم[2510].

5.5.6 يواكيم غريف Joachim Greff

وغريف (1510- 1552) لاهوتي لوثري وتربوي ألماني سجل في كتابه(تحريض لكل الأمة الألمانية ضد الطغاة الترك Vermahnung an gantze Deutshe Nation, wieder den türkischen Tyrannen, Wittenberg 1541) أنه سمع العديد من الأوروبيين يصرحون: ها، ما الذي يعنيني من مسألة مَن الذي ينتصر علينا، الشيطان، أمه، الأتراك، أو أيا كان، سيان عندي أن يحكمني هذا أو ذاك ... إنَّ الأفضل بمراحل أن يعيش المرء تحت حكم الترك عوض أن يعيش تحت حكم أحد الطغاة البابويين[2511].

5.5.7 فرانسوا فولتيرFrancois Voltaire

من الشهادات المثيرة ذات المغزى الخاص تلك التي دبجتها يراعة فرانسوا فولتير (1694-1778) الثائرة في رسالة في التسامح: لنخرج على أي حال من دائرتنا الضيفة ولنتأمل في ما يجري في بقية أرجاء المعمورة، فالسلطان الأعظم (البادشاه) يحكم بسلام ووئام عشرين شعباً ينتمون إلى ديانات مختلفة، فهنالك نحو من مئتي ألف يوناني يعيشون بأمان في القسطنطينية والمفتي بشخصه هو مَن يسمى بطريرك طائفة الروم ويقدمه إلى السلطان، وقد سمح أيضاً لطائفة اللاتين بأن يكون لها بطريرك. ويتولى السلطان بنفسه تسمية الأساقفة اللاتين لبعض جزر اليونان ويستخدم للمناسبة العبارة التالية: "آمره بأن يقيم بصفة أسقف في جزيرة خيوس وفقاً لعاداتهم القديمة وطقوسهم الباطلة". إنَّ الإمبراطورية العثمانية تحتضن أعداداً كبيرة من اليعاقبة والنساطرة والقائلين بالإرادة الواحدة، وهي تضم أيضاً أقباطاً ونصارى من أتباع القديس يوحنا، ويهوداً وزرادشتيين وبراهمانيين، وبالرغم من هذا المزيج لا تشير الحوليات التركية إلى أي فتنة حرَّض عليها دين من تلك الأديان[2512].

[2510] تراث الإسلام 2/ 264.

[2511] Adam S. Francisco, Martin Luther and Islam, P. 45.

[2512] فولتير، رسالة في التسامح، دمشق 2009، ص34- 35.

5.5.8 جان بودين Jean Bodin

وجان بودين (1530- 1596) علامة فرنسي من فلاسفة المذهب التجاري، وصاحب نظرية السيادة ومن مؤسسي القانون الدولي و الذي كان إلى ذلك نصيراً للتسامح الديني[2513] - أنه أوصى مليكه بأن يدير فرنسا كالدولة العثمانية، وأنَّ البادشاه ليس فقط رئيساً للدين الإسلامي، وإنما هو في الوقت نفسه رئيس للأرثوذكس والكاثوليك والموسويين الموجودين في إمبراطوريته وأنه يعامل أتباع هذه الأديان الأربعة بالمساواة ويقسم النعم عليهم بالتساوي[2514].

وفي كتابه الصادر في عام 1576 بعنوان "كتب الجمهورية الستة" – الذي وضعه إبان الحروب الدينية التي اجتاحت بلده فرنسا- كتب بودين مبدياً إعجابه بالتسامح العثماني: إنَّ ملك (سلطان) العثمانيين الذي يحكم جانباً كبيراً من أوروبا يحمي شعائر الأديان بطريقة أفضل من أي أمير في هذا العالم. أضف إلى هذا أنه لا يجبر أحداً، بل على العكس أنه يسمح لكل فرد أن يعيش وفقاً لما يمليه عليه ضميره. وفضلاً عن ذلك فإنه في قصر حريمه يسمح بممارسة شعائر أديان أربعة مختلفة، شعائر اليهودية وشعائر المسيحية وفقاً لطقوس الكنيسة الرومانية وشعائر المسيحية وفقاً لطقوس الكنيسة الإغريقية وشعائر الإسلام[2515].

5.5.9 Chénier

وينقل البارون فون هامر عن الإيطالي الجنوي Chénier قوله: أظهر الأتراك تفهماً عالمياً، وتسامحاً مطرداً تجاه جميع الأديان[2516].

5.5.10 هربرت آدامز غيبونز Herbert Adams Gibbons

كتب المؤرخ الأميركي هربرت غيبونز (1880- 1934): وسواءٌ أكان تسامح العثمانيين مبعثه السياسة أم الشعور الحقيقي باللطف، أم اللامبالاة فإنَّ الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أنَّ العثمانيين كانوا أول أمة في التاريخ الحديث جعلت مبدأ الحرية الدينية حجر الأساس في بناء الإمبراطورية. وفي خلال القرون التي وصمها الإضطهاد المتواصل لليهود، وعار مسؤولية الدعم الرسمي لمحاكم التفتيش، عاش المسلمون والمسيحيون جنباً إلى جنب في تناغم وانسجام تحت الحكم العثماني[2517].

[2513] انظر عنه: قصة الحضارة لديورانت، 30/ 309- 313.

[2514] تاريخ الدولة العثمانية، يلماز أوزتونا، 2/ 466.

[2515] بول كولز، العثمانيون في أوروبا، ص160، عن طريق: تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، محمود محمد الحويري، القاهرة 2001، ص235- 236.

[2516] نفسه، 466/2.

[2517] H. A. Gibbons, The Foundation of the Ottoman Empire, New York 1916, P. 81.

5.5.11 هلموت فون مولتكه Helmuth Karl Bernhard von Moltke

الجنرال فون مولتكه (1800- 1891) – رئيس أركان الجيش البروسي الذي صار الجيشَ الألماني بعد تأسيس الإمبراطورية الألمانية عام 1871 [2518]- فقد كتب معبِّراً عن تعجبه من التسامح العثماني و محاولاً تفسيره: في هذا الإيمان بالقدر يكمن سر تسامح الترك إزاءنا، التسامح الذي يجد فيه الأتراك تفوقهم الروحي الناتج عن إيمان يقيني لا يتزعزع[2519].

5.5.12 مستشرق مجري

يصف مستشرق مجري الحقوق والحريات الشخصية للذميين في عصر العثمانيين فيقول: عشنا تحت الحكم العثماني خمسمئة سنة، ولو شاؤوا أن يُخلُّوا بحق الحياة لنا فقتلوا في كل يوم ذمياً، لما بقى أثر من شعوب اليونان والصرب والبلغار والروم[2520].

5.5.13 ول ديورانت Will Durant

كتب مؤرخ الحضارة الشهير ول ديورانت (1885-1981): تمتع المسيحيون في العالم الإسلامي بتسامح ديني ما كان حاكم مسيحي ليحلم بمنحه للمسلمين في أي بلد مسيحي، من ذلك على سبيل المثال أنَّ المسلمين كان لهم في إزمير 15 مسجداً وللمسيحيين 7 كنائس ولليهود 7 معابد. وكانت السلطات في تركيا والبلقان تتولى حماية الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية ضد أي تحرش أو إزعاج أثناء العبادة والصلوات[2521].

كما كتب: "وتمتع المسيحيون واليهود في ظل العثمانيين بقدر كبير من الحرية الدينية، وسُمح لهم بتطبيق شرائعهم في الأمور التي لا يكون المسلمون طرفاً فيها. واحتضن محمد الثاني (الفاتح) الكنيسة الأرثوذكسية عمداً، لأن انعدام الثقة المتبادل بين اليونان والروم الكاثوليك أفاد الأتراك في مقاومة الصليبيين"[2522]. وقال: "وكان ثمة ناحية جمالية عند الأتراك كان من العسير أن تكشف عنها حروبهم. وإنا لندهش مما يرويه السياح الأوروبيون من أنَّ الأتراك لم يكونوا، فيما عدا زمن الحرب (قُساةً بالطبيعة) ولكن طيعين وديعين ... فهد بين

[2518] أقام مولتكه فترة في استانبول كما زار بورصة و إزمير وكانكاله وطروادة وفي ربيع عام 1837 رافق السلطان محمود الثاني في زيارته للأقاليم الأوروبية في الإمبراطورية العثمانية، وتمّ تعيينه في عام 1838 مستشاراً للجيش في الأناضول.

[2519] Von Moltke, Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839, Berlin 1841, S. 116.

[2520] الدولة العثمانية المجهولة، آق كوندز وأوزتورك، ص662- 663.

[2521] قصة الحضارة، 3/ 136.

[2522] قصة الحضارة، 26/ 110.

أليفين، وشفوقين بصفة عامة. وشكا (فرانسيس بيكون) من أنهم بدوا أشد رفقاً بالحيوان منهم بالإنسان"[2523].
"ومع ذلك فإنَّ كثيراً من المدن التي استولى عليها الأتراك نهضت أكثر مما نهضت المدن التركية التي استولى عليها المسيحيون. من ذلك أنَّ إبراهيم عندما استولى على تبريز وبغداد عام 1534م حرَّم على جنوده سلب المدينتين أو إيذاء سكانهما، كذلك عندما انتزع سليمان تبريز ثانية عام 1548، حماها من السلب والنهب أو الذبح، ولكن عندما استولى شارل الخامس على تونس عام 1535م لم يستطع دفع رواتب جنوده إلاَّ بإباحة السلب والنهب"[2524].

كما قال: (قال لوثر: يقال إنه لم يكن ثمة حكومة زمنية أفضل من حكومة الأتراك). وفي مجال التسامح الديني كان سليمان أجرأ وأكرم من أنداده المسيحيين الذين ذهبوا إلى أنَّ الأنسجام (التجانس) الديني أمر ضروري للقوة الوطنية. ولكن سليمان (القانوني) رخَّص للمسيحيين واليهود في ممارسة ديانتهم في حرية تامة، وقال الكاردينال بول: "إنَّ الأتراك لا يُلزمون الآخرين باعتناق عقيدتهم، ولهذا الذي لا يهاجم ديانتهم أن يفصح عن أية عقيدة يعتنقها وهو آمن". وفي نوفمبر 1561م حين كانت اسكتلنده وانجلترا وألمانيا اللوثرية تعتبر الكثلكة جريمة، كما كانت إيطاليا وإسبانيا تعتبران البروتستانتية جريمة، أمر سليمان بالإفراج عن سجين مسيحي (غير راغب في تحويل أي فرد عن دينه بالقوة). لقد جعل من إمبراطوريته مأوى آمناً لليهود الفارين من محاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال[2525].

5.5.14 صموئيل بيبس Samuel Pepys

كتب صموئيل بيبس (1633- 1703)[2526] في يومياته يقول: لقد تطرق الحديث بي وبالسيد بلاكبيرن Blackburn إلى تناول أمور عديدة، حيث استروح إليّ كثيراً، أولها: ويدور على قضية الدين، وقد عدَّ أهم وجوه حصافة الملك والمجلس أنهم سمحوا بـ حرية الضمير، وعزا السيد بلاكبيرن استيلاء الأتراك على هنغاريا وفقدان الإمبراطور لها إلى إنكار هذا الأخير على المجريين حرية التدين (أي في مقابل الأتراك الذين أتاحوها لهم)[2527].

[2523] نفسه، 119.
[2524] نفسه، 119.
[2525] نفسه، 125.
[2526] وهو كاتب انجليزي اشتهر بكتابه "اليوميات" Diary الذي صور أحوال البلاد بعد إعادة المَلَكية بتولي الملك تشارلز الثاني العرش سنة 1660، وقد غطت يومياته ـ التي تقع في عشرة أجزاء ـ الفترة بين يناير 1660 و مايو 1669م.
[2527] The Diary of SamuelPepys, New York 1900, Vol.2, P.16.137 /30 وقارن بديورانت ،

5.5.15 كلود كاهن Claude Cahen

كتب المستشرق الفرنسي كلود كاهن (1909-1991): "الدول البلقانية كانت سهلة المنال وأكثر فائدة، سحقها العثمانيون وضموها إلى سلطنتهم قبل نهاية القرن (أي الـ 14م). وما من شك في أنَّ ما جعل النصر يسيراً هو رضا المسيحيين به، لا بل تعاون المسيحيين ـ الناقمين على اللاتينيين ـ مع الأتراك الذين استجابوا لنداء الفصائل المتصارعة في ما بينها، وما يسّر النصر أيضاً هو الشعور بأن الخضوع لدولة قوية متسامحة تجاه الذين يوالونها ـ والتي سرعان ما ظهر أنها من حيث التنظيم تضارع على الأقل الدولة التي تحل محلها ـ هو الحل الأمثل إن لم يكن الأوحد للبقاء على قيد الحياة. كما تعاون مع أوائل العثمانيين سكان محليون منهم مَن كان اعتنق الإسلام ومنهم مَن بقى غير مسلم"[2528].

[2528] كاهن، كلود، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، بيروت 2010، ص470.

المبحث الثالث: تعليقاتٌ وملاحظات على المقاربة التاريخية

1 مدّ و جزر

أولُ ما يُلاحظ على أوضاع أهل الذمة في الحاضرة الإسلامية أنها خضعت للمدّ والجزر، على تفاوتٍ من عصر إلى آخر - ويختلف الباحثون في تقديرهم لذلك- ومع ذلك فالبعض يُقدِّم تقييماً عاماً يذهب فيه إلى أنَّ القرون الأولى للخلافة شهدت نزوعاً إلى مزيد من التسامح، ظلّ يتزايد، وذلك ابتداءً من زمان الرسول وخلفائه الأوائل ثم مروراً ببني أمية والعباسيين، فقد كان هناك زيادة لا شكّ فيها في التسامح الممنوح لغير المسلمين، لكن اعتباراً من القرن الـ 12 أو 13 الميلادي فصاعداً سنشهد توجهاً ملحوظاً في الإتجاه المعاكس[2529].

2 التسامح هو القاعدة

تبقى القاعدة العامة - رغم كون الإستثناءات العنيفة جداً أحياناً ظلت تبرز بين الحين والآخر- هي التسامح، بحيث يسوغ للمرء أن يجعله عنوان أوضاع الذميين في التاريخ الإسلامي. كتب توماس آرنولد: "وعلى الرغم من أنَّ صفحات التاريخ الإسلامي قد تلوثت بدماء كثير من الإضطهادات القاسية، ظلَّ الكفار على وجه الإجمال – ينعمون في ظل الحكم الإسلامي بدرجة من التسامح لم نكن نجد لها مثيلاً في أوروبا حتى عصور حديثة جداً .. وإنَّ مجرد وجود كثير جداً من الفرق والجماعات المسيحية في الأقطار التي ظلت قروناً في ظل الحكم الإسلامي لَدليل ثابت على ذلك التسامح الذي نعم به هؤلاء المسيحيون، كما يدل على أنَّ الأضطهادات التي كانوا يُدعون إلى معاناتها بأيدي الطغاة والمتعصبين إنما كانت ناتجة من بعض ظروف خاصة وإقليمية أكثر من أنْ تكون منبعثة عن مبدأ مقرر من التعصب"[2530].

كما كتب جورج قُرم: "اتسم النموذج الإسلامي للعلاقات الطوائفية بتسامح لا نعثر له على مثيل في الحاضرة المسيحية إلاَّ في العصر الوسيط الأعلى. ونستطيع إجمال الفارق بين الحاضرتين من هذا المنظور فنقول: إذا كانت العلاقات الطوائفية في الحاضرة المسيحية تتصف بوجه عام باضطرابات واضطهادات تتخللها فترات

[2529] Bernard Lewis, The Jews of Islam, Pp. 55- 56

وقارن تقييم لويس هذا بتقييم ول ديورانت في "قصة الحضارة" 13/ 131 حيث ادَّعى أنَّ الخلفاء الراشدين كانوا أشداء على الذميين خلافاً لتساهل الأمويين معهم، وقارن أيضاً بجرجي زيدان: الأقباط في الدول الإسلامية، الهلال، السنة 19، 29 شوال 1328هـ، العدد 2، ص95.

[2530] توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، 461- 462.

من هدوء نسبي، فإنها في الحاضرة الإسلامية تتميز على العكس بهدوء نسبي تتخلله فترات من الأضطرابات والأضطهادات"[2531].

ومن جهته يكتب أمين معلوف: "لا يمكن إنكار التسامح لدى أي من الديانات، لكن إذا ما أجرينا مقابلة بين هاتين الديانتين المتنافستين – المسيحية والإسلام- أمكننا الأستنتاج أنَّ الإسلام لا يترك إنطباعاً سيئاً في هذا المجال. فلو أنَّ أجدادي كانوا مسلمين في بلد اجتاحته الجيوش المسيحية بدل أن يكونوا مسيحيين في بلد اجتاحته الجيوش الإسلامية، لا أعتقد أنه كان بإمكانهم أن يبقوا مقيمين في مدنهم وقراهم، محافظين على إيمانهم لمدة أربعة عشر قرناً. ففي الواقع ماذا كان مصير مسلمي إسبانيا؟ ومسلمي صقلية؟ لقد اختفوا عن بكرة أبيهم بعد أن قُتلوا أو أجبروا على الرحيل أو تلقوا بالقوة سرّ العماد"[2532].

3 تفاوت النظرية و التطبيق

لفت نظر عددٍ كبير من المؤرخين والدارسين التفاوت بين النظرية والتطبيق اللذين قلَّ أن تطابقا، وكثر أن تفاوتا بحيث كان التطبيق في الغالب أوسع من ضِيْق النظرية. كتب المستشرق الفرنسي لوي غارديه Louis Gardet (1904-1986): طرأت تقلبات شتى عبر التاريخ على وضع أهل الكتاب التابعين للحاضرة الإسلامية ... فكان تارة يستفحل ويتردى نتيجة للتنكيل والإضطهاد الدموي، وطورا يتحسن ويسجل تقدماً مرموقاً، وندر أن تطابق وضعهم الفعلي مع وضعهم القانوني[2533].

والمثال المعهود هنا هو استحداث دور العبادة للذميين خلافاً لما تقضي به الأحكام الفقهية المدرسية، ومثال آخر يستمد دلالته من مدى تجاوزه للنص بشكل سافر، وهو أنَّ النصوص الشرعية بظواهرها تسمح بعقد الذمة لأهل الكتاب فقط، وقد جرى إلحاق المجوس بهم إستناداً إلى جملة نصوص أخرى، لكن ما جرى بعد ذلك هو التعاطي مع الصائبة ووثنيي القارة الهندية على اختلافهم وتعدد مللهم ونحلهم على أنَّهم محل لقد الذمة، وبكلمةٍ ساد الإتجاهُ العام الذي لم يشأ أنْ يستثني أي ملة من الصلاحية للدخول في الذمة، وقد كتب أبو عبيد مستدلاً على أنَّ العجم تؤخذ منهم الجزية على كل حال، قال: ومما يُبيِّن ذلك إجماعُ الأمة على قبولها من الصابئين بعده(الرسول) وليس يشهد لهم القرآن بكتاب، وإنما نري الناس فعلوا ذلك واستجازوه إستناناً بالنبي

[2531] قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص319- 320.
[2532] أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص54.
[2533] جورج قرم، تعدد الأديان، ص238.

صلى الله عليه وسلم في أمر المجوس وتشبيها بهم .. وكذلك يُروى عن الأوزاعي أنه كان يقول: كلُ دين بعد الإسلام سوى اليهودية والنصرانية فهم مجوس؛ يقول: أحكامهم كأحكامهم، وهو قول مالك أيضاً[2534].

وحول ذلك التفاوت بين النظرية والتطبيق كتب فيليب حتّى وزميلاه: "حتى في المدن أيضاً فإنَّ النصارى واليهود كثيراً ما تقلّدوا مناصب هامة في دوائر المال والكتابة والمهن الحرة حسدهم عليها بعض المسلمين من العامة بحيث ظهرت نتائج ذلك التنافس في استنان شرائع جديدة لإيقاف أهل الذمة عند حدودهم. غير أنَّ أكثر هذا التشريع الجديد ظلَّ حبراً على ورق ولم ينفذ دائماً"[2535]. كما كتب ألبرت حوراني: "هذه القيودُ لم تكن تطبق دائماً أو بانتظام، التشدد كان في تطبيق القوانين عن الزواج والإرث"[2536]. أما لماذا اقتصر التشدد على أحكام الزواج والميراث فالأرجح أن ذلك كان بسبب الطبيعة النّصّية والإجماعية لهذه الأحكام.

ثمة ملاحظة مهمة- تتعلق بهذه المسألة- سجّلها جورج قُرم تفيد أنَّ النص القرآني مثّل موقفاً أكثر تقدماً وتسامحاً إزاء غير المسلمين مقارنةً بالأحكام التي تبناها كبار المفسرين والفقهاء الذين استلهموا - في رأيه- التشريع البيزنطي أو الفارسي[2537]، كما لاحظ من جهة ثانية أنَّ جميع المعاهدات وأوامر المهمات التي أصدرها النبيّ والخلفاء الراشدون إلى قادة جيوشهم - والتي تميزت بروح تسامحية عظيمة- كان مآلها إلى تعتيم، إذ قدَّم الفقه الإسلامي الكلاسيكي عليها في الأهمية بنود الأمر الصادر عن عمر(الشروط العمرية). لكن بالمقابل - وكما يلاحظ لوي غارديه- سيعود الإسلام الإصلاحي الحديث إلى التذكير بذلك المصدر الحقوقي المهجور والتنويه به[2538].

وفي "فجر الأندلس" كتب حسين مؤنس منتقداً: ولقد أخطأ كثير من الباحثين الذين تعرَّضوا لدراسة أحوال الذميين في الأندلس وغيره من بلاد الإسلام، عندما التمسوا الحدود والقواعد التي وضعت لهم من كتب الفقه والنظم الإسلامية، وفاتهم أنَّ هذه الكتب كلها وضعت في زمن متأخر عن عصر صدر الإسلام، فهي لا تمثل الوضع في صدر الإسلام، بل هي لا تمثل الوضع في العصور التي كتبت فيها، فالكثير مما تحتويه من قواعد وأحكام إنما تمثل (أماني) مؤلفيها، وما كانوا يرون أن يكون عليه أهل الذمة بحسب ما انتهى إليه تصورهم وتفسيرهم للآيات والأحاديث وآراء كبار الأئمة. ونحن إذا قرأنا اليوم كتاب "الخراج" لأبي يوسف أو كتاب"الأموال" لأبي عبيد أو "الأحكام السلطانية" للماوردي إنما ندرك أنَّ ما في كتبهم إنما هو (المَثَل

[2534] الأموال لأبي عبيد بتحقيق محمد عمارة، 650- 651.
[2535] حتّى وزميلاه، تاريخ العرب، ص422.
[2536] ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، ص147.
[2537] قرم، تعدد الأديان، ص261.
[2538] نفسه، ص248.

الأعلى) للنظم الإسلامية كما ارتآه أولئك الفقهاء، وليس هناك مؤرخ محقق يقول بأنَّ هذا هو النظام الذي كان جارياً بالفعل، إذ الواقع أنَّ أحوال المسلمين كانت أسوأ بكثير، وأحوال الذميين أحسن بكثير مما في هذه الكتب، وكان هدف الفقهاء من هذه المبالغة هو طلب الرفق بالمسلمين، والتشديد على الذميين، حسباناً منهم أنَّ هذا يسرع بإسلامهم، ولم يتحقق شئ مما رجوه، لا المسلمون تحسنت أحوالهم ولا الذميون أسرع إسلامهم[2539].

وقد يمكن تعليلُ انفراج الزاوية بين النظر والتطبيق بالطبيعة الإجتهادية - لا التنصيصية- للأحكام الفقهية الخاصّة بأهل الذمة، الأمر الذي تمثّل في تعددها وتباينها من جهة، كما اقتضى من جهة أخرى عدم إلزاميتها واتساع الهامش للتخير من بينها، وهو ما مكَّن أصحاب السلطة من تخيُّر ما يخدم غرض تحقيق الأستقرار وكبح دواعي السخط والشغب، باستثناء الأحوال التي كانت تضطرهم إلى مخالفة هذه القاعدة السياسية لاعتبارات اقتصادية حيناً وأمنية وعسكرية حيناً آخر[2540].

وفي إشارة إلى تجاوز السلطة للآراء الفقهية، استجابة - في الأرجح- لدواعٍ سياسية علَّق توماس أرنولد على الآراء الفقهية الخاصة ببناء وتجديد معابد أهل الذمة بالقول: لكن هذه الفتاوى ككثير من بحوث الفقهاء المسلمين، كانت صلتها ضعيفة بالحقائق الواقعية، فربما اتفق أصحاب المذاهب على أنَّ الذميين لا يسمح لهم أن يبنوا دوراً للعبادة في المدن التي أسسها المسلمون، ولكن السلطة المدنية أباحت للقبط أن يبنوا كنائس في القاهرة، العاصمة الجديدة، كما سمح للمسيحيين أن يؤسسوا في بعض المدن الأخرى كنائس وأدياراً جديدة[2541].

[2539] حسين مؤنس، فجر الأندلس، بيروت 2002، ص472- 473. وقد كتب الفقيه الشافعي محمد بن يحي بن فضلان (ت 631هـ) - الأستاذ بالمستنصرية ووالي الجوالي (أي الجزية) - رسالة إلى الخليفة الناصر لدين الله يحثه فيها على تطبيق الشروط العمرية ويغريه أيضاً بتطبيق المذهب الشافعي – أي عوض الحنفي- على أهل الذمة، كونه هو شافعيا من جهة و كون المذهب الشافعي أكثر تشددا من الحنفي، وينكر فيها أن يكون للصابئة ذمة، والرسالة طافحة بالتزمت والرغبة في التضييق المبالغ فيه على الذميين، وبحسب ابن الفوطي فإنَّ الخليفة لما وقف على رقعة ابن فضلان لم يعد عنها جواباً، أنظر: إبن الفوطي، أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد، ت 723هـ، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة، بيروت 2002، ص65- 69.

[2540] قارن بقرم، ص229.

[2541] أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، 84.

وكتب الأستاذ ترتون: من الإنصاف أن نقول: إنَّ سلوك الحاكمين كان في الغالب أفضل من القانون الواجب تطبيقه، فقد كانت تبني دور العبادة في المدن العربية الخالصة، النصارى الذين يدانون بتهمة الإساءة إلى المسلمات (أو ارتكاب الفاحشة معهن!!) يعاقبون بدفع غرامة مالية بدل القتل ... الخ[2542].

4 التسامح حليف القوة والتعصب علامة الضعف

قبل أن نخوضَ غمارَ تفصيل الأسباب القائمة خلف ما ظلَّ يتعرض له الذميون بين الحين والآخر من تضييق واضطهاد، يحسنُ أن نقيّد ملاحظةً تَطابَقَ عليها عددٌ كبير من الدارسين، وهي أنَّ فترات القوة والأزدهار في التاريخ الإسلامي كانت تتظاهر بمزيد من التسامح والأنفتاح، بخلاف عهود الضعف والتراجع والتهديد من طرف الأعداء - داخليين وخارجيين- التي كانت تتظاهر بجنوح واضح إلى التعصب والإنغلاق، وهذا أمر يتفق - على ما يبدو- مع طبيعة الأمور فالتسامح والإنفتاح الواثق دليل قوة واستقرار وثقة بالذات، والتعصب والإنغلاق برهان ضعف وتزعزع وتراجع الثقة بالنفس.

كتب غوستاف فون غرونيباوم G. von Grunebaum (1909- 1972): "والواقع الذي لا شكَّ فيه أنه على الجملة كانت العلاقات بين الطوائف تزداد على الأيام فساداً. وكان اضمحلال قوة المسلمين يزيدهم حنقاً يوماً في إثر يوم ... وكانت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في بواكير صدر الإسلام مُرضية مقبولة، وكانت على التحقيق خيراً منها بين المسلمين واليهود"[2543].

وبخصوص الجمود والإنغلاق يقدم حوراني تفسيراً طريفاً: في القرون الأولى للحكم الإسلامي يبدوا أنه كان هناك الكثير من التعاطي الإجتماعي والثقافي بين أتباع الأديان الثلاثة ... إلاَّ أنه بمرور الزمن ازدادت الحواجز ارتفاعاً، اعتناق المسيحيين وربما اليهود بدرجة أقل للإسلام حوَّل أكثرية إلى أقلية متقلصة. وبتحول الإسلام من دين النخبة الحاكمة إلى دين الأكثرية المسيطرة في سكان المدن، طوَّر الإسلام مؤسساته الإجتماعية الخاصة التي يمكن للمسلمين فيها العيش دون التفاعل مع غير المسلمين[2544].

[2542] Tritton, P. 231.

[2543] غرونيباوم، حضارة الإسلام، ص233. وقارن ب : جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي 2/ 4/ 414 و 416، و محمد عبده، الإسلام والنصرانية، القاهرة 1323هـ، ص76، و غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة 2008، ص54، و برنارد لويس، الساميون والمعادون للسامية، ص178، و المستشرق الإيطالي فرانشيسكو غابرييلي في تراث الإسلام لشاخت و بوزورث، 132/1.

[2544] ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص148- 149، وقارن بترجمة نبيل صلاح الدين، القاهرة 1997م، ج1/ 164- 165.

5 بين اليهود والنصارى: تضاد التاريخ والقرآن

يُلاحظ أنَّ تعرض اليهود أحياناً في الحاضرة الإسلامية للإضطهاد كان في مجمله أقلَّ من تعرض النصارى له[2545]، وهو أمر لافت لجهة تباينه مع الإتجاه العام للقرآن إزاء الفريقين، فمما لا شكَّ فيه أنَّ القرآن أبدى من التعاطف مع المسيحيين أكثر مما أبداه إزاء اليهود، كما أنَّ السيرة النبوية تحتوي على فصول مطولة من عداوة اليهود في المدينة للرسول وتألبهم عليه وغدرهم به و نقضهم للعهود التي أبرموها معه، مما جعل العلاقات بينه وبينهم تسوء يوماً فيوماً حتى انتهت إلى تصفية وجودهم - تقريباً- في المدينة وما حولها.

وقد سرد الجاحظُ عدداً من الأسباب التي جعلت النصارى أحبَّ إلى عوامّ المسلمين من المجوس واليهود وأقرب مودة[2546]، وبَيِّنٌ أنَّ الجاحظ استلهم النصوص ودار مع الإستدلالات النظرية ولم يُعوِّل على المعطيات الواقعية بخصوص طبيعة العلاقات القائمة بين المسلمين من جهة وبين اليهود والنصارى من الجهة المقابلة.

فكيف يمكن إذن - والحال هذه- تفسير التسامح الزائد مع اليهود مقارنةً بالمسيحيين؟ يُعزى ذلك إلى أسباب عملية محض، بعيداً عن مسائل الإعتقاد والتعصب الديني، إذ لو كانت القضية قضية تعصب ذي مأتىً دينيّ بحتٍ لوجب أن يكون حظّ اليهود في الحاضرة الإسلامية من التسامح أقل من نظرائهم النصارى ومن التشدد والتضييق أكبر، لكن الأمر لم يجر قطُّ على هذا النحو، فإذا استثنينا ما دار في القرن العشرين - الرابع عشر والخامس عشر الهجريين- من إحتلال اليهود لفلسطين وتهجيرهم لأهلها وما ارتكبوه من فظاعات، فإنَّ أعداء الإسلام الخارجيين ظلوا في معظمهم - مرةً أخرى إذا استثنينا المغول- من النصارى، في العهد النبوي وما تلاه مروراً بالحروب الصليبية وانتهاء بعهد الإستعمار الغربي للمشرق العربي فضلاً عن استعمار دول إسلامية أخرى كاستعمار هولندا لأندونيسيا وبريطانيا للهند وقضائها على مملكة المغول الإسلامية هناك، وحتى في الحالة الفلسطينية فالإحتلال الصهيوني إنما كان بتخطيط وتنفيذ وتمويل غربي (مسيحي) بحت، ولا يزال الغرب (المسيحي) يرعاها ويمدها بأسباب القوة والبقاء.

وفي كل مرة كانت بلاد المسلمين تتعرض لعدوان نصراني خارجي، أو حتى يُمنى المسلمون بفشل حملة من حملاتهم على بلد من بلاد النصارى، أو ينجح هؤلاء الأخيرون في استرداد بلد فتحه المسلمون من قبل – كما في حروب الأسترداد الإسبانية Reconquest - كان مرجل غضب المسلمين يغلي ثم يفور في أشكال من التشديد وربما الأضطهاد والعدوان لأهل الذمة النصارى، نعم كانت موجات العُنف الجماهيري تمتد أحياناً

[2545] ممن سجّل هذه الملاحظة : غوستاف فون غرونيباوم في كتابه (حضارة الاسلام)، ص 233، و برنارد لويس في عدد من أعماله منها :

Islam and the West, Oxford, New York 1993,P. 177.

[2546] الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تحقيق ودراسة محمد الشرقاوي، بيروت 1991، ص58- 63.

فتطال الذميين اليهود بالتبع لا بالأصالة، حتى إذا مرَّ وقتٌ كافٍ على الحدث وخفَّت آثاره على نفوس المسلمين بدأت الأمور تعود إلى سابق عهدها، إلى أن يلد الزمان وقائع مشابهة فتكون ردة الفعل مشابهة أيضاً و هكذا[2547].

6 تيبولوجيا الإضطهاد

من المناسب أنْ نحاول هنا تقديم تيبولوجيا typology– أي نمذجة ـ لحالات الأضطهاد[2548] التي لم تفتأ تنفجر بين الحين والآخر على مدار التاريخ الإسلامي، تُمَكِننا من فهم الأسباب التي كانت تبعث على ذلك الأضطهاد بحيث ندركها في شكل أنماط Patterns تجمع بين طرفي المعادلة: سبب ونتيجة / كلما ... فإنَّ.

6.1 هوى الحاكم ومزاجه الشخصي

سواءً أكان هذا الحاكم الخليفة نفسه أم السلطان أم كان حاكماً محلياً، أي أحد الولاة أو المتصرفين، و هذا العامل يفسر لنا حالات الإضطهاد الخاصة التي تعرَّض لها أفراد بأعيانهم من الذميين، وإن كان هناك حالات يسيرة دفع فيها الذميون كلهم ثمن تقلب مزاج الحاكم ـ أو حتى جنونه- كما في حالة الحاكم بأمر الله الفاطمي، مع ملاحظة أنَّ المسلمين أيضاً دفعوا ثمن جنون الرجل، فهذا اضطهاد لا جذر له في تربة الدين بل في أغوار نفس معتلة وتلافيف دماغ مظلم.

ومن الأمثلة ـ وهي وفيرة جداً على عواقب تقلب مزاج الحكام ـ ما سبق ذكره من ارتفاع بختيشوع بن جبرائيل عند المتوكل حتى ضاهاه في اللباس والمركب وكثرة المال وحسن الحال، ثم عاد الخليفة فانقلب عليه فصادر أملاكه في سنة 244هـ ويُقال: إنه جلده مئة وخمسين جلدة وألقاه في السجن، ويُقال: نفاه إلى البحرين.

[2547] Bernard Lewis, The Jews of Islam, Pp. 60- 61.

[2548] بسبب وجود طيف واسع من التعريفات للإضطهاد فقد يكون من المناسب اعتماد تعريف محكمة الجنايات الدولية International Criminal Court الوارد في نظامها الأساسي Rome Statute و ذلك في المادة السابعة الفقرة الأولى h و التفسير في الفقرة الثانية g حيث جاء فيها: يعني (الإضطهاد) حرمان جماعة من السكان أو مجموع السكان حرمانا متعمدا و شديدا من الحقوق الأساسية بما يخالف القانون الدولي، و ذلك بسبب هوية الجماعة أو المجموع. و عليه فمثل هذا الحرمان في حال وقوعه إن لم يكن بسبب هوية الجماعة بل كان بسبب آخر لو تعاطاه من ينتمي إلى هوية المضطهِد فإنه سيلقى الحرمان ذاته لا يعد إضطهادا في هذه الحالة، و على سبيل المثال فالظلم الذي كان يلحق بالذميين أو ببعضهم احيانا ممثلا في الإستيلاء على بعض أموالهم بغير وجه حق رغبة في تحصيل المال لغرض أو لآخر لا يمكن عده اضطهادا بالتعريف أعلاه، و إن كان ظلما و تعسفا، و لذا لم يكن وقفا على الذميين وحدهم، بل كان يطال المسلمين أنفسهم في حالات عديدة، كذلك الموقف من خيانة الوطن بالتخابر و التعامل مع أعدائه ـ الذي قد يصل أحيانا إلى حد التواطؤ التام ـ فهو موقف لا يستند إلى أساس هوية الخائن بل إلى فعله المجرد المستوجب للعقوبة. فلا يمكن اعتبار كل تقييد أو تضييق بمجرده اضطهادا وان كان يمكن وصفه بمصطلحات أخرى أكثر دقة و تحديدا. و عليه فكلما ورد هذا المصطلح في أنحاء البحث وجب معايرته بهذ التعريف، فإن انطبق و الا فهو من باب المجاز والتساهل الاستعمالي.

ومن قبلُ نفى المأمون بختيشوع وصادر أمواله لأنَّ هذا الأخير كان يميلُ إلى أخيه الأمين، ثم لم يلبث المأمون أن عاد فرضى عنه وأعاد إليه ماله ووصله بأزيد منه، أما جبرائيل بن بختيشوع فبعد أن سمت مكانته وارتفع عند هارون الرشيد نجمه عاد مغضوباً عليه عنده حتى أمر بقتله[2549]، كما سبقت الإشارة إلى أمر الهادي أخي الرشيد بضرب أعناق جماعة أطبائه لما عجزوا عن شفائه من مرضه[2550].

أما الحاكم بأمر الله فحدث ولا حرج، فالرجل لم يتفق له أن أدنى أحداً منه وقرَّبه إلاَّ عاد فتغير عليه فسطا به، وأشهر ضحاياه - فيما نعلم- مربيه ووصيه ومدبر دولته برجوان الذي كان مصيره القتل، وأتبعه بقتل الحسن بن عمار أمين الدولة السابق بعد أن حماه من برجوان وأطلق له رسومه وجرايته، ثم قتل مؤدبه أبا التميم سعيد بن سعيد الفارقي، ثم قتل متولي الحسبة ابن أبي نجدة: قطع يده ولسانه ثم أمر بضرب عنقه، ثم كان القتل - الغادر- مصير أبي على الحسن بن عسلوج، من أكابر المباشرين لشؤون المال، ثم دارت الدائرة على وزير الحاكم فهد بن إبراهيم النصراني، فقُتل، وأحضر أخوه أبو غالب خمسمئة ألف دينار من أموال أخيه المغدور فردها الحاكم قائلاً: أنا لم أقتله من أجل المال، لكنه عاد فأمر بقتل أبي غالب وأُحرقه بالنار.

وأقام الحاكم في مكان فهد رجلاً يُدعى أبا الحسن علي بن عمر العداس وخلع عليه وعلى ابنه محمد، ثم لم تمض سوى أشهر قلائل حتى سخط عليه فقتله وأحرقه، كما قتل متولي أعمال الشام أبا طاهر محمود بن النحوي وقتلَ وقتلَ وقتلَ ... والقائمة طويلة جداً[2551]. هذا ما نزل برجال دولة الحاكم بسبب مزاجه المجنون المتقلب، أما ما نزل بأمم من النصارى واليهود، كما من المسلمين فقد اقتصصنا طرفاً منه في موضعه سابقاً من هذا البحث. وقد ذهب كلود كاهن إلى أنَّ اضطهاد الحاكم للذميين يمثل حادثة الأضطهاد الوحيدة لهم في تاريخ المسلمين[2552]، وهو رأي غريب، قد يكون مبنياً على تعريف خاص للأضطهاد يشترط مثلاً الإكراه العنيف على تغيير الدين تحت طائلة القتل لمن أبى، وهذا بالفعل ما اجترمه الحاكم.

وقد رأينا من قبلُ كيف أبى عبد الله بن طاهر هدم الكنائس المستحدثة في السنوات العشر الأخيرة، في حين أمر أخوه محمد بن طاهر بهدم الكنائس القائمة في (بيت نهرين)[2553]، كما رأينا والي حرَّان إبراهيم القرشي في سنة 198هـ يأمر ببيع مستحدثه أن تسوى بالأرض، فسُويت بها، حتى إذا أصبح ثاب إلى رشده فأمر

[2549] إبن أبي أصيبعة، ص188- 189.

[2550] نفسه، ص186.

[2551] انظر: محمدعبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، القاهرة 1983، 103- 122.

[2552] انظر: مارك، كوهين، بين الهلال والصليب: وضع اليهود في القرون الوسطى، كولونيا، بغداد 2007، ص368.

[2553] Tritton, P.49.

بإعادة تشييد ما أمر بهدمه[2554]. ومن هنا كتب ترتون: "... من ناحية أخرى نرى أنَّ الكنائس من وقت مبكر كانت عرضةً للهدم حسب مزاج الحاكم. وبالطبع فقد كان خطر هدمها يتعاظم في أوقات الأضطرابات السياسية. لكن في الغالب - وإن لم يكن في كل الأوقات- كان الأمر يتوقف على طبيعة الحاكم، خليفة كان أم والياً"[2555].

وبعد أن عرض جان موريس فييه لنماذج من هدم كنائس ثم إعادة بنائها ثم هدمها كتب معلقاً: "ولا يصدر هذا كله عن سياسة للسلطة محددة، إنما نجد أنفسنا أمام تقلبات أمزجة العمال المحليين - وهذا يدل على ضعف السلطة المركزية- أو فورات العامة يهيّجها خطيبٌ أحدُّ كلاماً من المألوف استثارته قلة تبصر النصارى حيناً وعجرفة كُتَّابهم أحياناً[2556].

6.2 حاجة الدولة إلى المال

و قد تمثلت أسهل طريقة لتلبية هذه الحاجة في فرض مزيد من الضرائب أو في رفع مقدار الجزية أو مخالفة الأحكام الشرعية بصددها، وذلك بفرضها وتحصيلها ممن لا تجب في حقه كالرهبان، وأيضاً بالضغط على أغنياء أهل الكتاب ليدفعوا مبالغ - تكون في العادة مرهقة- على الرغم منهم.

ذكر المقريزي أنَّ قبطياً من أرض الصعيد يُقال له بطرس، ذُكر لعمرو بن العاص أنَّ عنده كنزاً، فأرسل إليه، فسأله فأنكر وجحد، فحبسه في السجن، وعمرو يسأل عنه: هل تسمعونه يسأل عن أحد؟ فقالوا: لا إنما سمعناه يسأل عن راهب في الطور، فأرسل عمرو إلى بطرس فنزع خاتمه ثم كتب إلى ذلك الراهب أن ابعث إليّ بما عندك وختمه بخاتمه، فجاء الرسول بقُلة شامية مختومة بالرصاص، ففتحها عمرو فوجد فيها صحيفة مكتوب فيها (مالُكُم تحت الفسقية الكبيرة) فأرسل عمرو إلى الفسقية فحبس عنها الماء، ثم قلع البلاط الذي تحتها فوجد فيها اثنين وخمسين إردباً ذهباً مصرياً مضروبة. فضرب عمرو رأسه عند باب المسجد، فأخرج القبط كنوزهم شفقاً أن يبغي على أحد منهم، فيُقتل كما قُتل بطرس[2557].

وعند الحديث عن أوضاع الذميين في الدولة الطولونية ذكرنا قصة أحمد بن طولون وإلزامه البطرك بدفع غرامة مالية باهظة، وقد كان ابن طولون محتاجاً إلى المال بسبب استعداده للقتال في الشام. وكان الإخشيد يصادر أحياناً أموال النصارى كما كان يصادر أيضاً أموال المسلمين.

[2554] Tritton, P.48.
[2555] Tritton, Pp.50- 51.

[2556] جان موريس فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ص196.
[2557] خطط المقريزي، 1/ 222- 223.

ومن الأمثلة التي تستدعي أنَّ مروان بن محمد ـ آخر خلفاء الأمويين بالمشرق- لما فرّ إلى مصر أمام جنود العباسيين، وكان محتاجاً إلى المال، فعمد إلى تكليف بطرك الأقباط الأنبا ميخائيل بتدبير المال اللازم.

وفي سنة 983هـ = 1487م أحضر السلطان الأشرف قايتباي بطرك النصارى ورئيس اليهود وألزمهما بمبالغ من المال اللازم لتجهيز الجيش لقتال العثمانيين[2558].

وقد أوحى مقاتل بن حكيم العكي والي الجزيرة إلى الخليفة أبي جعفر المنصور أن اسحق الحراني ـ أحد رهبان دير قرطمين- يُحسن علم الصنعة (أي الخيمياء و هي تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب) وكان المنصور يعتقد بالصنعة، ويحتاج إلى الذهب لعساكره، فأمر بتنصيب اسحق بطريركاً، وهكذا كان، لكن المنصور لم يلبث أن اكتشف مخرقة الرجل قبل نهاية العام فأمر به فخُنق وأُلقيت جثته في الفرات[2559].

ومعروفٌ إلزام الأمويين من أسلم من أهل الذمة بدفع الجزية إلى جانب فريضة الزكاة، وكذلك إلزام الرهبان في أزمان مختلفة بدفع الجزية، وكذلك الزيادة غير المبررة أحياناً في مقادير الجزية.

6.3 تهديد الأعداء

في أوقات تهدد الدولة المسلمة من طرف عدو خارجي، أو تعرضها لعدوان خارجي فعلي كان الذميون يتعرضون لتضييق حكومي حيناً ولغضب شعبي في كل الأحيان، ولما كان العدو الخارجي في معظم الأحيان نصرانياً فقد باء الذميون النصارى بسخط داخلي كبير.

في العهد النبوي ثمة مثال بارز يتعلق بنقض يهود قريظة عهدهم مع النبي وتواطئهم مع الأحزاب، الجريمة التي كانت عقباها كارثية عليهم.

ومن رأي جرجي زيدان أنَّ عمر بن الخطاب شدَّد على نصارى الشام ما لم يشدد بمثله على نصارى مصر أو أتباع الملل الأخرى صيانةً لبلاد الشام من رجوع الروم إليها بمساعي أهلها النصارى إذ يكونون عيوناً للروم على المسلمين لما بينهم وبين الروم من الرابطة الدينية، وذكر زيدان أنَّ بعض نصارى الشام كانوا لا يدخرون وسعاً في التجسس على المسلمين ونقل أخبارهم إلى الروم وإيواء جواسيس الروم في منازلهم وإعانتهم لهم في استطلاع الأخبار[2560].

[2558] انظر: سيدة إسماعيل كاشف، مصر الإسلامية وأهل الذمة، 112- 113.
[2559] فييه، أحوال النصارى، ص50.
[2560] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 2/ 4/ 386- 387.

من المرجَّح أن - يجنح مسلم تقليدي إلى تفسير سلوك عمر بن عبد العزيز نحو أهل الذمة- في جانبه المتشدد – بتقوى زائدة تحرص على إلتزام حرفية الأحكام الشرعية، لكن هناك مَن يأخذ في الإعتبار الظروف العامة التي فرضت نفسها وألقت بظلالها على الخليفة الورع، فإنَّ الحملة العسكرية التي وجهها الخليفة إلى القسطنطينية باءت بفشل ذريع، وقد فرضت الحرب على خزانة الدولة أعباء اقتصادية جديدة باهظة، وتدمير الجيش تحت أسوار القسطنطينية حرم الدولة من أهم وسائلها التي تفرض بها إرادتها[2561].

وهكذا يمكن أن يستعمل مثال عمر الثاني استعمالاً مزدوجاً، مرة كمثال على تقوى و تزمت حاكم يبعثانه على التشديد على رعاياه من الذميين، وأخرى كمثال على ما للعدو الخارجي من أثر على سلوك الحاكم - والشعب أيضاً- إزاء الذميين الذي يشاركون ذلك العدو الدين نفسه.

بايزيد الثاني ابن محمد الفاتح وخَلَفُه في الحكم يناظر عمر بن عبد العزيز من حيثية الأزدواجية عينها، فالرجل اشتهر بالتقوى والورع، كما بتأثره البالغ بالعلماء، و كان محباً للعلوم الأدبية مشتغلاً بها، ولذلك لقَّبه بعض المؤرخين الأتراك بايزيد الصوفي في العصر العثماني. و قد رأينا تسامح محمد الفاتح، لكننا لا نلبث أن نواجه بتزمتِ بايزيد الثاني الذي مثَّلت سياسته إزاء الذميين ردة فعل على سياسة والده فأتت على الضد عليها تقريباً، وإن كان هناك مَن يعتذر عنه بأنَّ الحامل له على بعض ما أتى محض أسباب ديموغرافية متمثلة في غلبة السكان المسلمين على أماكن شكّلت الكنائس والمعابد اليهودية فيها أكثر من حاجة أصحابها، كما اعتُذِرَ عنه بوقوعه تحت تأثير عدد من التهديدات الجدية، منافسه أخيه جم Jem[2562] له، وتهديد الحروب الصليبية من الغرب، والتخريب الشيعي من الشرق.

ويُعرف لبايزيد الثاني استقباله المشكور في عام 1492م وما تلاها لأعداد غفيرة من اليهود المطرودين والفارين من إسبانيا والبرتغال، حيث استقروا في مملكته وأعادوا بناء حياتهم من جديد، ومن هنا رأى برنارد لويس أنَّ هذه المفارقة ليست واقعية، فالتطبيق الصارم للشريعة وإن فرض قيوداً معينة على غير المسلمين، وقلَّل من إسهامهم في الوظائف الحكومية، لكنه لم يتطلب – و بالأحرى لم يسمح- باضطهادهم، بمعنى أن يمنعهم من ممارسة أديانهم أو العيش وفق تقاليدهم، أو كسب عيشهم[2563].

[2561] Bernard Lewis, The Jews of Islam, P. 47.

[2562] ويُعرف عند الأوروبيين بالبرنس زيزيم Zizim وقد ظلَّ في أحضانهم ثلاث عشرة سنة حتى قضى بالسم في نابولي بإيطاليا، أنظر: راجع: محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، بيروت 1981، ص179- 187، و Lewis, P. 50.

[2563] Bernard Lewis, The Jews of Islam, Pp. 50- 51.

في عهد هارون الرشيد أسلفنا الإشارة إلى انعكاس حروبه ضد البيزنطيين في مرآة معاملته للذميين خاصة في المناطق الحدودية وإلاَّ فمحاسنة الرشيد للذميين معلومة. ومن قبل حدث أن كان المهدي أنفذ جيوشاً إلى الروم فأخرج إليه لاون (ليون) بطريقين من الوجوه وكسروا عسكره وسبوهم فأغاظه ذلك فهدم البيع وسابو النواحي وأمر أن لا يقتني النصارى عبيداً، وأنفذ ابنه هارون ففتح بعد سنة حصناً عظيماً من حصون الروم وسبا سبياً كثيراً وعاد في السنة السادسة من خلافة المهدي، فزال ما النصارى فيه (أي ارتفعت الإجراءات التعسفية بحقهم)[2564].

وقد كتب المطران يوسف الدبس[2565] في تاريخه الكبير، فصلاً عن حالة الموازنة (المردة) في القرن السابع الميلادي جاء فيه: "... درس نلقيه إلى أبناء ملتنا وجميع مواطنينا نحذرهم به من التهور في مهواه المناوأة للسلطة السائدة فيهم بوسوسة أصحاب الأغراض البعيدين عنهم. فمن المعلوم أنَّ الخلفاء الراشدين صرفوا اهتمامهم عند أخذ سورية وطردهم ملوك الروم منها إلى فتح مدنها، ولم يكترثوا لسكان جبالها، لقلة أهميتها وعدم المنفعة منها، ولتعذر مسالكها، وأن ملوك الروم ما انقطعت مطامعهم في استردادها، وظلوا يوسوسون لسكانها ليلبكوا أمرها ولا تستقيم حالها، ليتيسر لهم العود إليها كما حاولوا مرات فلم يظفروا. فمن ذلك أنهم وسوسوا للموارنة وكانت مساكنهم حينئذ في الجبال - من جبال الجليل إلى جبال أنطاكية- فلبكوا حكومتهم وتوافرت غزواتهم في السهول حتى اضطر بعض الخلفاء أن يعقد صلحاً مع ملوك الروم على شرائط سيأتي ذكرها، ومنها أن يبكتوا الموارنة الذين تلقبوا عندئذ مردة، ويصدوهم عن غزواتهم. وكانت النتيجة حينئذ أن هؤلاء الملوك البيزنطيين أنفسهم الذين وسوسوا للموارنة وهيجوهم على مخالفة رضى حكومتهم انقلبوا على المردة وأذاقوهم الأمَرّين ومكروا بهم، فسبوا اثنى عشر ألفاً، نخبة شبانهم وأبعدوهم عن أوطانهم وجيشوا عليهم وأخربوا أكثر بلادهم وحرقوا أديارهم وعمدوا إلى القبض على بطريركم، واتصلوا إلى طرابلس على مقربة منه. ولو لم يتدارك الله أمرهم بالنصر على الجيش البيزنطي لأبادوهم عن آخرهم". ثم شرع الدبس في تفصيل ما أجمله في تلك الفقرة[2566].

ومن العجيب أنَّ جرجي زيدان التمس للحاكم بأمر الله - فيما جناه على أهل ذمته- شيئاً من عذر يتصل بالموقف من العدو فقال: وقد سوَّغ للحاكم المبالغة في اضطهاد النصارى حرب كانت بين الروم والمسلمين

[2564] أخبار فطاركة كرسي المشرق، ماري بن سليمان، ص74. وقارن بتوماس أرنولد، ص95، وجرجي زيدان 412/4/2.

[2565] رئيس أساقفة بيروت من سنة 1872- 1907 وهي سنة وفاته.

[2566] انظر: المطران يوسف الدبس، تاريخ سورية الدنيوي والديني، بيروت 1994، 5/ 103- 104، وانظر عن المردة – ويسميهم المسلمون أيضاً الجُراجمة ـ فتوح البلدان للبلاذري، بتحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، ص217- 223.

يومئذ، فخرّبَ الروم بعض جوامع المسلمين ومنها جامع كان في القسطنطينية، فانتقم الحاكم منهم بالتضييق على أهل مذهبهم في بلاده، وكان في جملة ما هدمه من الكنائس كنيسة القيامة بالقدس. فلما تولى الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله بعد الحاكم، عقدت الهدنة بينه وبين ملك الروم سنة 418هـ واتفقا على بناء جامع القسطنطينية وأن يعاد بناء كنيسة القيامة، وأن يُؤذَن لمن أظهر الإسلام في أيام الحاكم أن يعود إلى النصرانية إذا شاء، فرجع إليها كثيرون[2567].

وقد اتصل النصارى المعاهدون بالأندلس في سنة 519هـ بعدو المسلمين القونس (ابن ردمير) ملك أراغون لمدة سنة يعاونونه على المسلمين ويطلعونه على أسرارهم، فنهض القاضي أبو الوليد ابن رشد (الجد) إلى مراكش فتلقاه الأمير علي بن يوسف بن تاشفين بالإكرام، وبيَن له القاضي ما فعل المعاهدون في الأندلس وكيف استدعوا ابن ردمير وما في ذلك من نقض العهد والخروج عن الذمة، فوقع نظر الأمير على تغريبهم وإجلائهم عن أوطانهم وهو أخف ما يؤخذ به من عقابهم، ونفذ عهده إلى جميع بلاد الأندلس بذلك[2568].

و تظل الصليبيات (1095- 1291م) الفصل الأشد قتامة ومرارة في تاريخ الصراع الإسلامي المسيحي. و قد ألقت بظلالها على ما بين المسلمين و النصارى من علاقات في البلدان الإسلامية التي احتلها الصليبيون، أي بلاد الشام و الجزيرة بصفة خاصة.

يذكر فكتور سحاب أنَّ الكثرة الغالبة من سكان سورية الطبيعية (سورية ولبنان والأردن وفلسطين، وفقاً للتقسيم الحديث) ظلت تنتمي إلى المسيحية طوال خمسة قرون من حكم الدولة العربية الإسلامية، وأنهم كانوا يشكلون نحو 80% من السكان قبل الحروب الصليبية، ما يعني أن المسلمين لم يتخذوا أي خطوات فعالة في سبيل تحويلهم عن دينهم – على أنّ المهم في هذا الشأن هو أنَّ الغزو المسيحي الأوروبي أوقع المسيحيين العرب في حرج شديد، ألطف ما يقال فيه إنه خيرهم بين الوقوف مع بني دينهم والوقوف مع بني قومهم. ويبدو أنَّ المسيحيين العرب في معظمهم اختاروا الحل الثاني، فكان المسعى الصليبي وبالاً على المسيحية العربية من حيث ظن أو صور أنه دفاع عنهم[2569].

لكن فهمي هويدي ينقل عن سعيد عبد الفتاح عاشور أنَّ التيار الغالب بين المسيحيين الشرقيين كان متعاطفاً مع الصليبيين. بينما وقف الأرمن على مشارف الشام ليفتحوا البلاد للصليبيين، ووقف السريان والأرمن

[2567] زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي،2/ 4/ 413.

[2568] البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذارى المراكشي، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1983، 4/ 72- 73.

[2569] فيكتور سحاب، مَن يحمي المسيحيين العرب، بيروت 1981، ص16-17.

معاونين للغزاة في الإستيلاء على حلب وحارم، وكان لهم نفس الموقف عند هجوم الصليبيين على أنطاكية. ومن نصارى لبنان مَن تطوعوا في خدمة الصليبيين وحاربوا في صفوفهم وكانوا أدلاء وعيوناً على جيرانهم[2570]، و مع أن الصليبيين لم يعاملوا نصارى المناطق التي احتلوها معاملة حسنة، فقد اعتبروهم منشقين على الدين المسيحي، فلم يقيموا أي علاقة ودية معهم باستثناء الموارنة في لبنان[2571]، بل إنَّ الصليبيين لما احتلوا بيت المقدس منعوا النصارى المصريين من الحج إليه بدعوى أنهم ملحدون[2572].

لكن الصليبيين وإن لم يحاسنوا مسيحي الشرق إلاَّ أنهم لم يفتكوا بهم كما فتكوا بالمسلمين فقد أرسل وجهاء الصليبيين خطاباً إلى البابا أوربانوس يدعونه فيه إلى زيارة القدس ورد فيه: ... لقد هزمنا الأتراك والوثنيين، ولكنا لا نستطيع أن نستعمل العنف مع الملحدين من الروم والأرمن والسريان واليعاقبة ... تعال وحطم بنفوذك الذي لا مثيل له الإلحاد كله[2573].

و الإنصاف يقتضينا أن نعترف بحقيقة أنه وجد في المقابل من ناصر المسلمين من نصارى البلاد، وقد اعترف الصليبيون أنفسهم في إحدى هزائمهم وحملاتهم أنه كان من نصارى الشام مَن وقف إلى جانب الدولة الإسلامية وخاشنوا الصليبيين. وفي مصر كان بعض الأقباط قد تعاونوا مع صلاح الدين الأيوبي في إحباط مؤامرة عموري الأول - ملك بيت المقدس الصليبي- مع آخرين للإنقلاب على الملك الناصر في عام 1174م، وكانوا هم الذين راقبوا مبعوث الملك الصليبي عندما وصل إلى القاهرة لوضع الترتيبات النهائية للمؤامرة. كما أن هناك من يشير إلى اتصالات بين صلاح الدين والمسيحيين الأرثوذكس العرب أثناء حصاره لبيت المقدس تعهدوا فيها بفتح أبواب المدينة له[2574].

من المفهوم أن تثير تلك المواقف المتواطئة مع الغزاة الخارجيين مرارة ونقمة شديدتين في نفوس المسلمين، فها هو نورُ الدين محمود - كما سبقت الإشارة- يكتب إلى الخليفة العباس يسأذنه في قتل مَن لا يُسلم من النصارى فينهاه الخليفة عن ذلك ويتهمه بسوء الفهم للدين. وقد حمل موقف نصارى الشام - ممن والوا الصليبيين وآزروهم- المسلمين على طردهم من سائر المدن التي ظلت تحت إمرة المسلمين. ورغم مناشدة صلاح الدين - بعد استرداده مدن الشام وبيت المقدس - للمسلمين عدمَ المساس بالمسيحيين الشرقيين أبناء

[2570] فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، ص34، وجاك تاجر، أقباط ومسلمون، ص160.

[2571] قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، القاهرة 1993، ص199. و عن ترحيب الموارنة بالصليبيين و معاونتهم لهم أنظر: أسد رستم، كنيسة مدينة الله العظمى، 2/295-296.

[2572] سيدة اسماعيل كاشف، مصر الإسلامية وأهل الذمة، ص118، وأقباط ومسلمون، ص162.

[2573] جاك تاجر، أقباط ومسلمون، ص161.

[2574] فهمي هويدي، ص34.

البلاد، إلتزاماً بأحكام الدين، لكن الأمر لم يخل من عمليات انتقام ضد الأرمن والسريان بوجه خاص، قام بها بعض المسلمين عند استعادة الرّها وعكا وأنطاكية[2575].

و يحسن ملاحظة أنَّ اليهود ظلوا بمنجاة من الأذى المباشر والأنتقام، ذلك أنهم لم يميلوا إلى الصليبيين بل على العكس، ولكنهم ذهبوا أحياناً ضحية انفلات ردّ الفعل الإسلامي، وضحية المشاعر السنية إزاء غير المسلمين الذين نظر إليهم - وعن وجاهة- على أنهم ليسوا أهلاً للثقة في أوقات الحروب بسبب موقفهم من إخوانهم في الدين[2576]. وقد امتدت موجة الكراهية والغضب التي تسببَ فيها موقفُ نصارى البلاد من الغزاة الصليبيين من العصر الأيوبي إلى العصر المملوكي الذي سيشهد موجات متقطعة من اضطهاد أهل الذمة.

وفي الجملة خلَّفت الصليبيات في النفوس مرارة لم تُفلح الأيام في اقتلاعها، فازداد التعصب، وساءت أحوال الذميين، وأصبح الحكام وأرباب المناصب العلمية وغيرها يجاهرون باحتقار غير المسلمين ويعاملونهم معاملة الأعداد، وصارت العدواة متبادلة حتى إذا جاء التتر يغزون بغداد عام 656هـ كان هوى أهل الذمة معهم[2577].

ومما يؤكد أنَّ موقف السلطة الإسلامية في مثل هذه الأحوال لم يكن صادرا عن بواعث دينية تعصبية، بل عن محض بواعث سياسية أمنية، وقائع كثيرة، منها أنَّ السلطة في مصر كانت لا تستريب في الأقباط اليعاقبة بخلاف موقفها من النصارى الملكانيين، فكانوا مرقوبين، كما كانت الأوامر تصدر إليهم بعدم الميل إلى الغرباء من الموافقين لهم في المذهب أو كتم أخبارهم أو الأتصال بهم كتابياً أو بوسيلة مباشرة[2578].

عند حديثه عن المنصور العباسي قال جان موريس فييه: ولابد أيضاً من التمييز في تعامله مع النصارى بين طريقته في التعامل مع نصارى الثغور الملكيين والمغاربة من السريان (اليعاقبة) وخصوصاً إبّان الحملات على العدو البيزنطي حليفهم الطبيعي، وبين طريقته في التعامل مع أولئك المقيمين في قلب دار الإسلام ببغداد خاصة أي مع المشارقة من السريان (النساطرة)[2579].

[2575] هويدي، ص35.

[2576] Lewis. P. 54.

[2577] زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي 2/ 4/ 416.

[2578] انظر: القلقشندي، أبو العباس أحمد، صبح الأعشى، القاهرة 1917م 11/ 393- 395.

[2579] فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ص48.

الحاكم بأمر الله كان ـ كما بيّن عبد المنعم ماجد ـ أشد وطأة على القبط الملكانية دون سائر اهل الذمة، و قد ازداد نفوذهم كثيرا في أيام العزيز بسبب زواجه من ملكانية،مكّن لأخويها فعيّن أحدهما بطريركا على القاهرة و مصر، و الآخر بطريركا على بيت المقدس، فاستبدت الملكانية حتى بطائفة الارثوذوكس النصارى[2580].

وأثبتت الوقائع صحة موقف السلطة المحاذر من اتصال ذميي الدولة بالأطراف الخارجية، فحين كانت تثور فتن بين المسلمين والذميين في مصر، كانت الدول (النصرانية) الخارجية ترسل إلى مصر تشفع في أهل الذمة، وخاصة إذا اتخذت الدولة المصرية بعض الإجراءات التعسفية ضدهم، وكان يبدو في سفارات بيزنطة الأهتمام البالغ بالطائفة الملكانية خاصة، وبأهل الذمة عامة. كذلك ظهر في سفارات الدول الأوروبية المختلفة الأهتمام بأهل الذمة في مصر، مثل سفارات حاكم أرغونة Aragon سنة 702هـ = 1303م، ومثل سفارة ملك فرنسا والبابا حنا الثاني والعشرين في سنة 727هـ = 1327م، كما ظهر اهتمام ملوك الحبشة بنصارى مصر في سفاراتهم كما حدث في سنة 726هـ = 1325م وفي سنة 847هـ = 1443م[2581].

بعد الصليبيين كان المغول، ومن المثير أنَّ التاريخ يثبت وجود صلة تواطؤ وتعاون بين الصليبيين والمغول ضد الأيوبيين في الشام والعباسيين في بغداد، ومن الجدير بالذكر أنَّ هولاكو رغم كونه بوذياً فإن أمه كانت مسيحية نسطورية وكذلك كانت زوجته (دوقوز خاتون) نسطورية. وقد اشترك عدد كبير من النساطرة والأرمن في جيش هولاكو الزاحف على بغداد ولما استولى عليها قتل الخليفة العباسي بطريقة بشعة في الوقت الذي أنعم فيه على البطريرك النسطوري وخصص أحد قصور المدينة المكروثة مقرأ له، وقامت (دوقوز خاتون) بدور الراعي للمسيحيين في بغداد. وفي طريق الجيش المغولي إلى الشام اشتركت فرقة من الأرمن معهم في غزو ميافارقين (ديار بكر)، ولأن هولاكو قدّم نفسه باعتباره حامياً للمسيحيين فقد أصدر أوامره بذبح المسلمين في ديار بكر، وعدم التعرض للمسيحيين .. وكان هولاكو مطمئناً في زحفه على الشام إلى أنه مدعوم ببعض زعماء المسيحيين الشرقيين مثل هيثوم الأول ملك أرمينية الصغرى، وبوهيموند السادس أمير أنطاكية وطرابلس، وعندما اقتربت جيوشه من حلب خرج إليه مطران اليعاقبة ليقدم إليه فروض الطاعة والشكر، وعندما تم فتح المدينة دام القتل والنهب من نهار الأحد إلى نهار الجمعة بين المسلمين، وتم إحراق جامع حلب في حين لم تُمس كنيسة اليعاقبة بسوء.

وحدث الشئ نفسه في دمشق، حيث استخف الحماسُ العامةَ من المسيحيين الشرقيين، فنظموا المواكب الكبيرة يرتلون فيها التراتيل، واستطالوا على المسلمين بدق النواقيس وإدخال الخمر في الجامع الأموي وشربوه في

[2580] عبد المنعم ماجد، ظهور الخلافة الفاطمية و سقوطها في مصر، القاهرة 1994، ص 294-295.
[2581] سيدة اسماعيل كاشف، مصر الإسلامية وأهل الذمة، ص119- 120.

رمضان وأراقوه على ملابس المسلمين، وكانوا يخرجون محتفلين بالصليب و يرغمون أصحاب الحوانيت على القيام لهم، ومن أبى أساؤوا معاملته، وكانوا يحتفلون ويصيحون (لقد انتصر اليوم دين المسيح) فإذا تذمر المسلمون ضربوهم.

ولم ينس المسلمون لهم ذلك، إذ إنهم لما سمعوا بهزيمة المغول في غزة أمام جيش السلطان المملوكي قطز، واقتراب الجيش المملوكي من جنوب الشام، ثاروا على المسيحيين فاقتحموا دورهم ونهبوها، كما خرّبوا كنيسة مريم وكنيسة أخرى. وذبحوا الكثير من النصارى واسترقوا بعضهم، وامتدَّ الأنتقام إلى كنس اليهود التي انثالت عليها الجموع الغاضبة نهباً فصيروها أكواماً من القمامة. كما هاجم الجيش المملوكي بقيادة الظاهر بيبرس قرية قارا - وتقع بين حمص ودمشق- ومعظم سكانها من السريان، فقتل كبارهم وسبى النساء والأولاد عقاباً لهم على وقوفهم مع المغول[2582].

كذلك تعرض أقباط مصر في بعض المناطق لمذابح وفورات غضب من المسلمين عشية الحملة الصليبية بقيادة لويس التاسع[2583].

ولما احتل نابليون مصر اعتمد اعتماداً كبيراً على النصارى الروم والشوام والقبط وعيَّن برطلمين الرومي - بارتلمي- الذي تسميه العامة (فرط الرمان) في وظيفة كتخذا مستحفظان، وهي أقرب إلى وظيفة عمدة المدينة. وبرز في تلك الآونة قبطي يُدعى يعقوب حنا - عُرف بعد ذلك بالمعلم يعقوب- فانحاز إلى الفرنسيس بالكلية وجعلوه قائداً لميلشيا من الأقباط تآزر الغزاة، وأنشأ الفرنسيون محكمة القضايا وفيها ستة نصارى وستة مسلمون لكن قاضيها الكبير كان ملطي القبطي. أما الأوقاف فاستولى على نظارتها النصارى القبط والشوام واغتنموها لهم. وكان الفرنسيون قبل رحيلهم فرضوا على المصريين ضرائب كلَّفوا نصرانياً يسمى (شكر الله) بتحصيلها، فكان يدخل إلى دار أي شخص لتحصيل المال، بصحبته العسكر الفرنسيس، والعمال وبأيديهم القزم، فيأمرهم بهدم الدار إن لم يدفع صاحبها له المقرر في وقته دون تأخير.

وكان الحساب يوم رحل الغزاة، فصار الناس يقتلون من يصادفونه من نصارى القبط والشوام وغيرهم، حتى قتلوا في دور النصارى مَن وجدوه فيها من رجال ونساء وصبيان! ونهبوا ما فيها، وهرب مع الفرنسيين جماعة كثيرة من القبط وتجار الإفرنج وبعض المسلمين ممن تداخل معهم، وكان المعلم يعقوب وبرطلمين

[2582] هويدي، ص35- 37، و Tritton, Pp. 57-58.

[2583] انظر: جاك تاجر، أقباط ومسلمون، ص169- 171.

الرومي في مقدمة الهاربين. وقد أسلفنا في مكانه أنَّ علماء المسلمين ناشدوا العامة الكفّ عن أذية النصارى واليهود وعدم التعرض لهم[2584].

في فترة الأحتلال البريطاني لمصر والذي عمل على اللعب بالورقة الطائفية وزرع شتائل الفتنة والتفرقة بين مسلمي مصر وأقباطها، وُجد للأسف من الأقباط مَن تعاون معه واستجاب له، كصحيفتي "مصر" و "الوطن" القبطتيتين، ومثل المدعو أخنوخ فانوس داعية الأنشقاق الطائفي في مصر، مؤسس (الحزب المصري)، ولما وقعت حادثة دنشواي في عام 1906م – والتي فتك فيها الفلاحون المصريون ببعض الجنود الأنجليز- رأس بطرس باشا غالي محكمة دنشواي التي أصدرت أحكام الشنق والجلد على الفلاحين، وكان غالي هذا يعمل على تمديد امتياز قناة السويس أربعين عاماً بعد انتهائه، وقد لقى مصرعه أخيراً في عام 1910 على يد أحد الوطنيين المصريين وهو (إبراهيم الورداني)، وفي عام 1911م عقد الأقباط مؤتمراً لبحث (مطالب القبط) ردّ عليه المسلمون بمؤتمر آخر في العام نفسه.

ولما ثار المصريون على الأحتلال الأنجليزي في سنة 1919م واضُطر الأنجليز إلى الإعتراف باستقلال مصر، حرصوا على أن يعلقوا في هذا الإعتراف تحفظات أربعة شهيرة أعلنت في عام 1932، كان من بينها حماية المصالح الأجنبية في مصر وحماية الأقليات[2585].

وقد استعمل الأنجليزُ كلدانيي العراق (= الآشوريين، السريان) في سنة 1920 لقمع حركة التمرد العامة التي عصفت بالبلاد يومئذ، وبديه أنَّ ذلك كان له عواقبه الصعبة على الكلدانيين، فعلى إثر اكتشاف حقول النفط في منطقة الموصل داعب الأنجليز الحلم بإنشاء دولة آشورية في ذلك القسم من البلاد تكون بمثابة حاجز واق في مواجهة مطالب الأتراك والعراقيين، ومن دون اعتبار النساطرة بدروس الماضي، فقد تجنّدوا من جديد لتشكيل فرق صدامية خاصة تتولى قمع الأنتفاضة القومية العربية والكردية، وهذا ما استتبع حين عزف الأنجليز عن تلك السياسة عمليات عنيفة أدت إلى نزوح جزئي جديد من طرف الآشوريين إلى سوريا[2586].

أما ما لحق اليهود في الدول العربية عشية إعلان قيام الدولة العبرية في فلسطين في عام 1948م فلا يحتاج إلى التذكير به، وهو يشبه من بعض النواحي ما لحق نصرانيي السلطنة العثمانية من بعض المضايقات بسبب

[2584] انظر: هويدي، ص43- 47، وعن المعلم يعقوب أنظر: المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة، أحمد حسين الصاوي، القاهرة 2009، والجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس، شفيق غربال، القاهرة 2009.

[2585] هويدي، ص47- 54، وطارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، القاهرة 2004، ص153-154، و يستحسن قراءة الفصل كله 130-157.

[2586] جورج قُرم، تعدد الأديان، ص304.

ما ألمَّ بمسلمي الأندلس من ويلات ونكبات قاصمة على أيدي قرديناند وإيزابيللا، أو بسبب ما لقيه مسلمو الحبشة عام 822هـ على يد الأمبراطور الحبشي المسيحي[2587].

وفي تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكي أنه في سنة 348هـ سار لاون الدومستيقس - البيزنطي- Domesticus[2588] إلى ناحية الشام وقتل من أهله عدداً وفيراً وخرَّب حصوناً كثيرة وأسر محمد بن ناصر الدولة، فلما وردت الأخبار بذلك إلى مصر في سنة 349هـ هاجت عامة المسلمين وخرّبوا الكنائس ونهبوها[2589]، وفيه أيضا أنَّ نقفور دومستيقس غزا في عام 349هـ جزيرة إقريطش وخرّب مساجدها وسبى من أهلها خلقاً كثيراً، فلما ورد الخبر بذلك إلى مصر، تجمع في الحال خلق من رعاع أهلها وعوامها فنهبوا كنائس وخربوها خراباً عظيماً[2590].

6.4 عجرفة الذميين وعسفهم بالمسلمين

كل أولئك كان مثارَ استياء المسلمين وانتفاضهم في أحيان كثيرة بهدف الأنتقام من الذميين وإلزامهم حدّهم. والتاريخ يحدثنا عن بعض الذميين الذين احتازوا ثروات هائلة تفوق الخيال في الوقت الذي كان المسلمون يعانون آلام الحرمان ومرارة الفقر والحاجة، الأمر الذي حرَّك فيهم عقارب الحسد فهبوا معترضين ساخطين، فكان الحاكم يجد نفسه مضطرا إلى العمل لتهدئة غضبهم وتطييب خواطرهم فيرسم بمصادرة أموال هذا الذمي والزج بذاك في السجن، وقد أشار ترتون إلى قصة الأمير المغربي الذي آذاه جداً مشهد القبطي وإذلاله للمسلمين – وهي في خطط المقريزي وقد ذكرناها سابقاً- ثم قال: في الواقع إنَّ الكثير - إن لم يكن الأغلب- من مشاعر الإستياء الشعبية يرجع في انتشاره إلى عدم تحفظ النصارى واليهود في تصرفاتهم حين كانت تجري الأموال في أيديهم وحين يظفرون بالسلطة أيضاً[2591].

و يعترف قرم: كذلك جاء فرض تلك السمات المميزة في كثير من الأحيان نتيجة مباشرة للإسراف في البطر و طغيان النعمة، أو في الصفاقة التي كان بعض الرسميين الذميين يعاملون بها الطبقات المسلمة الفقيرة، فكان أن حظر على الذميين الظهور في الأماكن العامة و هم في زينة فاحشة، كما حرم عليهم ركوب الخيل، لكن

[2587] قاسم عبده قاسم، عصر سلاطين المماليك، ص105.

[2588] عضو في وحدة النخبة في الحرس الامبراطوري الروماني Domesticiفي الفترة المتأخرة للإمبراطورية البيزنطية.

[2589] تاريخ الأنطاكي المعروف بصلة تاريخ أوتيخا، يحيى بن سعيد الأنطاكي، بيروت 1990م، ص92- 93.

[2590] نفسه ص95.

[2591] Tritton, P. 122.

المعطيات التاريخية النتوفرة تحملنا على الاعتقاد بأن هذا الأمر ما كان يوضع موضع التنفيذ إلا لفترات وجيزة[2592].

ومن رأي آدم متز أنَّ الحركات التي يُقصد بها مقاومة النصارى موجهة أولاً إلى محاربة تسلط أهل الذمة على المسلمين، وسيطرة أهل الذمة شئ لا يحتمله المسلم الحق[2593]، كما يرى أنَّ (أكثر الفتن التي وقعت بين النصارى والمسلمين بمصر نشأت عن تجبر المتصرفين الأقباط)[2594].

وقد كتب فييه: إنَّ بعض النصارى استغلوا قربهم من السلطة للإثراء وأبدوا من مظاهر الخيلاء ما استعظم المسلمون احتماله. من ذلك كانت الشكاوى إلى الخليفة (أي المنصور)، وبعض ردود الفعل العنيفة أحياناً[2595].

وكتب أرنولد يقول: "ويظهر أنَّ أمثال سورات الإضطهاد هذه قد أثارها في بعض الحالات هؤلاء المسيحيون الذين شغلوا مناصب عالية في خدمة الحكومة من جرَّاء استعمال سلطتهم، فأثاروا على أنفسهم بظلمهم المسلمين شعوراً من الإستياء قوياً. وقد قيل إنهم استغلوا مناصبهم العالية في سلب أموال المؤمنين ومضايقتهم ومعاملتهم بشئ من كثير من الغلظة وتجريدهم من أراضيهم وأموالهم. وقد تقدم المسلمون بالشكوى إلى الخليفة المنصور والمهدي والمأمون والمتوكل والمقتدر وإلى كثير من خلفائهم"[2596].

وكمثال على ما قاله أرنولد ما ذُكر ـ من قريب ـ بخصوص عسف (شكر الله) بالمصريين أيام الأحتلال الفرنسي لمصر، وفي طريق الفرنسيس سار الأنجليز الذين استخدموا (الأقلية القبطية في أغلب الأحيان ليحكموا الشعب ويستنزفوه بالضرائب)[2597]. ومن الأمثلة الأخرى الراهب أبو نجاح بن مينا في عهد الخليفة الفاطمي الآمر الذي تولى مسؤولياته بفضل إقناعه الخليفة أنَّ المستخدمين القبط نهبوا أموال الدولة واستولوا عليها، فأذن له الخليفة بمصادرة أموالهم وأطلق يده في الدواوين والحسابات، وارتفع شأنه حتى صار يركب الدواب بالسروج المحلاة بالذهب والفضة، وبعد أن أرهق إخوانه القبط بمصادرة أموالهم وإثقالهم بالضرائب، تحول إلى المسلمين فأذاقهم المرائر، وصادر عامة من بمصر من كاتب وحاكم وجندي وعامل وتاجر، لم يستثن أحداً، ولما كُلِّم في ذلك قال: نحن ملاّك هذه الأرض حرثاً وخراجاً، ملكها المسلمون منا وغصبوها، فمهما فعلنا بهم فهو قبالة ما فعلوا بنا. فلما كثرت الشكوى منه، وبلغت مقالته الخليفة غضب عليه جداً، وأمر

2592 قرم، تعدد الأديان، ص 253.
2593 آدم متز، الحضارة الإسلامية فـ القرن الرابع الهجري، 1/ 106.
2594 نفسه، 1/ 112.
2595 فييه، أحوال النصارى، ص48.
2596 توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص97- 98.
2597 قرم، تعدد الأديان، ص230.

بتسليمه إلى الشرطة وضربه بالنعال حتى الموت، وعلى إثر ذلك ضيَّق الخليفة على كل الذميين وقرر عدم استخدامهم، و أمربتطبيق أحكام الشرع عليهم بصرامة[2598].

ويحدثنا التاريخ عن سرياني يُدعى (باسيليوس) - في زمن المأمون العباسي- كان يشتغل بالقضاء وجباية المكوس (الضرائب)، مصاباً بالكبرياء والتيه والخفّة، دخل في نزاع مع أهل الموصل ورهبان دير مارمتى فأغرى الأمير بحبس جماعة منهم وتغريم آخرين، ثم امتدَّ ظلمه إلى مسلمي تكريت، ولم يكتف بتدبير الكنائس بل تدخل في الإدارة العامة، فصار يخالط الأمراء ويجبي الضرائب حتى إنه تسلق إلى فرض الجزية على المسلمين، فقاموا عليه وأساؤوا إلى النصارى بسببه، فانحدر باسيليوس إلى بغداد ليشكو المسلمين فما كان منهم إلاَّ أن سبقوه واشتكوا هم عليه وعلى آخر يُسمى (عبدون)، فادعوا عليهما أنهما يشتمان الرسول، فصدر أمر بالقبض عليهما، ففر باسيليوس وأخذ عبدون و تمّ إعدامه بعد سبعة أشهر، أما باسيليوس الذي كان يتوعد المسلمين بالطرد من بيوتهم فلم يتمكن قط من العودة إلى تكريت، وهلك سنة 829 مختبئاً في دير عين قنا[2599].

وذكر ابن القيم أنه كان للمهدي على بعض ضياعه كاتب نصراني بالبصرة، فظلم الناس في معاملته، فتظلموا إلى القاضي سوار بن عبد الله، فاستدعاه، فمضى ومعه كتاب المهدي بالتثبت في أمره، وفي صحبته جماعة من حمقى النصارى، فجاؤا إلى المسجد والقاضي جالس للحكم بين المسلمين، فدخل المسجد وتجاوز الموضع الذي يجب الوقوف عنده، فمنعه الخدم فلم يعبأ بهم وسبَّهم، ودنا حتى جلس عن يمين سوار القاضي، ودفع له الكتاب، فوضعه بين يديه ولم يقرأه وقال: ألستَ نصرانياً؟ فقال: بلى، أصلح الله القاضي، فرفع رأسه وقال: جُرّوا برجله، فسُحب إلى باب المسجد وأُدِّب تأديباً بالغاً، وحلف القاضي ألاَّ يبرح واقفاً إلى أن يوفى المسلمين حقوقهم، فقال له كاتبه: قد فعلتَ أيها القاضي اليوم أمراً يُخاف أن تكون له عاقبة. فقال القاضي: أَعِزَّ أمرَ الله يعزَّك الله[2600].

وقد وقفنا قبلاً على نماذج من شكوى المسلمين وضجيجهم في زمن العزيز الفاطمي من استبداد أهل الذمة وعلوهم في الأرض، كابن كلس اليهودي وغلامه أبي الفضل، وجماعة آخرين من اليهود.

[2598] انظر: ابن النقاش، أبو أمامة محمد بن علي (ت763هـ)، المذمة في استعمال أهل الذمة، بيروت 2002، ص300- 301، واتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الحنفا، للمقريزي، القاهرة 1996، 3/ 125-127.

[2599] جان موريس فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ص111- 112.

[2600] ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1/ 216- 217.

كتب جورج قُرم: "أظهرت أبحاث جب وبولك وبولياك أثر هيمنة أبناء الأقليات في المجال الأقتصادي في إثارة قلائل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنة1860 وبين الموارنة والدروز في جبل لبنان في 18 و 1860"[2601].

وبعد أن عرض جان موريس فييه لطرف من تآمر النصارى ببعضهم أفاد أنهم لم يكتفوا بالتناهب فيما بينهم، لكنهم تجرؤوا على ظلم المسلمين وعرقلة أشغالهم والتطلع إلى أموالهم والمسِّ بكرامتهم، فأوصل نديم المنصور، شبيب بنُ شيبة إلى الخليفة شكوى المسلمين فأمر المنصور بعزل الذميين من مناصبهم والإستعاضة عنهم بغيرهم من المسلمين[2602].

وقد كتب دي لاسي أوليري: "لكن الحقيقة هي أن كون محصلي الضرائب - وعملياً كل المسؤولين الماليين- كانوا من النصارى واليهود، قد تسبب في تصاعد مشاعر الكراهية ضد اليهود والنصارى، وبلا شك أنَّ النظم الإدراية المالية الشرقية قد وفرت الفرصة للكثير من القمع والخيانة، ولم يستطع اليهود والقبط أن يتجنبوا هذه الإغراءات، بحيث كان كثير من التحيز ضدهم مبرراً"[2603].

وبخصوص تبجُّح الذميين وغطرستهم تطرَّق برنارد لويس إلى مفهوم العدالة في الفكر السياسي الإسلامي، فبيَّن أنَّ العدالة في البداية كانت تعني تطبيق الشريعة وصيانتها، لكن في وقتٍ لاحق، - وبسبب تفريط الحكام وانحرافاتهم عن الأحكام الشرعية- اكتسبت العدالة معنى التوازن، أي الحفاظ على النظام الإجتماعي والسياسي، بالتزام كل عنصر وكل مجموعة مكانهما الصحيح، وهكذا صار خروج الذميين على الحدود المرسومة لهم يؤذن باختلال التوازن الإجتماعي الأمر الذي يشكل خطراً على النظام الإجتماعي والسياسي. وقد كانت السلطة تتولى تعريف وتحديد الأنحراف عن الخط السليم في مجال الإعتقاد، وقد كانت تتسامح مع البدع ما لم تهدد بشكل جوهري النظام الإجتماعي أو السياسي، وفي هذا الضوء تمت معاملة غير المسلمين أيضاً، ومن هنا نجمت المشاكل حين كان ينظر إلى اليهود أو النصارى على أنهم احتازوا ثروات أو سلطات بشكل زائد عن الحد اللائق بهم ولا سيما إذا أظهروا تمتعهم بها دون استخفاءٍ، والمثال الواضح على هذا مذبحة اليهود في غرناطة عام 1066 والتي تُعزى في العادة إلى ردة فعل الجماهير المسلمة على تبجح وتباهي الوزير اليهودي يوسف بن النغريلة[2604].

[2601] قرم، تعدد الأديان، ص230- 231.

[2602] فييه، أحوال النصارى، ص49.

[2603] O’leary, de lacy, A Short History of the Fatimid Khlifate, London, New York, 1923, P.114.

[2604] Bernard Lewis, The Jews of Islam, Pp. 53- 54.

وأخيراً يُلاحظ أنَّ تبجح الذميين حين كان يبلغ حدَّه الحرج كان يستدعي ردَّ فعل يراه الطرف الإسلامي عقاباً، بينما يراه الذميون اضطهاداً، ورد الفعل هذا إما أن يكون جماهيرياً أو رسمياً سلطوياً، وفي حال كونه سلطوياً فإنه يكون في الأغلب استجابةً ومسايرةً للمشاعر الشعبية بهدف تهدئة الخواطر وتسكين فورة الغضب نشدانا للأستقرار وتأميناً للسلطة[2605].

6.5 تزمت السلطة الديني

الذي يبعثها على التضييق على الذميين بصور قد يتخذ بعضها شكل اضطهاد ديني كامل، وفي العادة يُضرب الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز مثلاً بهذا الخصوص، ولكنا رأينا من قبلُ مدى نصيب هذه الدعوى من الصدق والحق، كما يضرب المثل بالمتوكل العباسي، الذي اتسم بضيق الصدر إزاء المسلمين المعتزلة، والشيعة، بلغت حدَّ الأضطهاد فطرد الموظفين المعتزلة، ودمَّر مقام الحسين في كربلاء، خلافاً لأسلافه: المأمون والمعتصم والواثق، لكن المصادر تشير إلى أسباب أخرى غير ضيق الخليفة بالنزعة العقلانية للمعتزلة، منها ما يتعلق باستياء الأغلبية المسلمة من تكاثر الذميين في الدواوين بشكل حرم المسلمين من شغل هذه المناصب، وبتعبير ابن القيم: فكانت الأعمال الكبار كلها أو عامتها إليهم في جميع النواحي، وكانوا قد أوقعوا في نفس المتوكل من مباشري المسلمين شيئاً، وأنهم بين مفرط وخائن. ثم ذكر ابن القيم ما محصله أنَّ من مستشاري المتوكل مَن أقنعه أنَّ أولئك الذميين المقربين منه مَن صاروا ينافسونه ويظهرون تفوقهم عليه في النعمة والدنيا، فتغير عليهم وقرر التضييق عليهم[2606].

ومن هنا كتب م. شمس الدين ميا M. Shamsuddin Miah في كتابه "عصر المتوكل" The Reign of al- Mutawakkil يقول: كان العباسيون مستعدين لأن يستعينوا بأية جهة ليزيدوا شعبيتهم وكان المتوكل يحتاج إلى مساندة الشعب وعلماء أهل السنة. ولذلك كان عليه أن يعيد الأعتبار إلى بعض التدابير التمييزية ضد الذميين مما عفا عليه الزمن، وهي تدابير سنّها إسلافه من الخلفاء، حسبما كان يمليه نوع من الأنتهازية لا أصل له في القرآن الكريم ولا في مبادئ الإسلام الأخلاقية[2607].

جرجي زيدان من جهته جنح إلى تفسير قريب، فكتب يقول: على أنه (المتوكل) لم يرتكب هذا الشطط بغير سبب دعا إليه، فقد حمله عليه انتصار النصارى لأعداء الدولة، وذلك أنَّ أهل حمص المسلمين وثبوا بعاملهم

[2605] قارن بتاريخ العرب لحتّى وزميليه، ص422.
[2606] إبن القيم، أحكام أهل الذمة 1/ 219- 222.
[2607] بطريق فييه، أحوال النصارى، ص140- 141.

سنة 241هـ فأعانهم النصارى عليه، فكتب العامل إلى المتوكل فأمره بإخراج النصارى وهدم كنائسهم، وكان هذا من أسباب نقمته عليهم[2608].

ومع ذلك يلاحظ برنارد لويس أنه: لا يوجد لدينا دليل على وقوع اضطهاد عنيف بحق الذميين في زمن المتوكل، كما أنه ليس واضحاً إلى أي مدى وضمن أي نطاقٍ و إلى متى تم تطبيق تلك القيود، والأرجح أنه كان هناك ثمة تراخ في تطبيقها وأن تطبيقها لم يتصل بل كان متقطعاً[2609].

كما يُضرب المثل بالسلطان العثماني بايزيد الثاني، وقد سبق توضيح الظروف التي أحاطت به وأملت عليه أفعاله. أما إكراه الحاكم بأمر الله الذميين على الإسلام تحت طائلة القتل والتهجير فهو في باب الجنون أدخل منه في باب التعصب الديني. يبقى المثل الذي يصعب إنكاره أو تبريره و هو ذاك المتعلق بالموحدين الذين بدؤوا بداية متزمتة للغاية كما سبق أن ذكرنا، فخيَّروا اليهود والنصارى بين الإسلام والنزوح والقتل، وجدير بالذكر أنَّ تزمتهم هذا لم يكن قاصراً على الموقف من الذميين، بل كان طابعاً عاماً لهم بلغ بهم (حد قتل بعض خلفائهم على شرب الخمر، وقتل آخر رئي وقت الصلاة غير مصلٍ)[2610].

وبلغ من تزمتهم أنهم لم يقنعوا ممن أسلم من اليهود بظاهر أمرهم (ففي آخر أيام أبي يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن) أمر أن يُميز اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصون به دون غيرهم، وذلك ثياب كُحلية وأكمام مفرطة السعة تصل إلى قريب من أقدامهم، وبدلاً من العمائم كلوتاتٌ على أشنع صورة كأنها البراديع تبلغ إلى تحت آذانهم، فشاع هذا الزي في جميع يهود المغرب، ولم يزالوا كذلك بقية أيامه وصدرا من أيام ابنه أبي عبد الله، إلى أن غيَّره أبو عبد الله المذكور، بعد أن توسلوا إليه بكل وسيلة واستشفعوا بكل من يظنون أن شفاعته تنفعهم، فأمرهم أبو عبد الله بلُبسان ثياب صفر وعمائم صفر، فهم على هذا الزي إلى وقتنا هذا - وهو سنة 621هـ - وإنما حمل أبا يوسف على ما صنعه من إفرادهم بهذا الزي وتمييزه إياهم به شكُّه في إسلامهم، وكان يقول: لو صحَّ عندي إسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين في أنكحتهم وسائر أمورهم، ولو صحَّ عندي كفرهم - أي بقاؤهم على يهوديتهم- لقتلتُ رجالهم وسبيت ذراريّهم وجعلت أموالهم فيئاً للمسلمين ولكني متردد في أمرهم. ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني - منذ قام أمرُ المصامدة- ولا في جميع بلاد المسلمين

[2608] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 2/ 4/ 412 وهو ينقل عن كامل إبن الأثير.

[2609] Bernard Lewis, The Jews of Islam, P. 49.

[2610] انظر: المنوني، محمد، حضارة الموحدين، الدار البيضاء 1989، ص13.

بالمغرب بيعة ولا كنيسة، إنما اليهود عندنا يُظهرون الإسلام ويصلون في المساجد ويُقرئون أولادهم القرآن، جارين على ملتنا وسنتنا، والله أعلم بما تكن صدورهم وتحويه بيوتهم[2611].

وتزمُّت الموحدين مفهوم كسلوك جماعة مهدوية خلاصية ذات رؤية شمولية في إصلاح الحياة في شتى مجالاتها، ومثل هذه الجماعة لا تُبدي أدنى تساهل مع أدنى ما تراه انحرافاً عن خطها المستقيم، ومن هنا حديث التاريخ عن أعداد مهولة من الضحايا، لا من الذميين هذه المرة، بل من المسلمين الذين أبوا الإذعان، وخاصة من المرابطين الذين رأى محمد بن تومرت ـ الملقب بالمهدي ـ أنَّ عقيدتهم عقيدة كفرية، فاستحلّ بهذا دماءهم ودمَّر مدنهم وقراهم[2612]. ولم يستغرق الموحدون إلاَّ زهاء ثلاثة أرباع القرن فقط حتى صاروا سادة معظم الشمال الأفريقي والأندلس، ويرى برنار لويس أن اجتثاث المسيحية بشكل نهائي من شمال افريقيا ربما وقع في تلك الفترة، ويضرب لويس مثلاً آخر للتعصب الديني وأثره في اضطهاد الذميين بالصفويين، تلك العائلة الشيعية المتشددة ذات الدعوى الخلاصية messianism التي أدّى وصولها إلى العرش إلى تطور سيئ في أوضاع غير المسلمين من يهود ونصارى وزرادشتين، وقد صار هؤلاء ـ تحت حكم شاهات الصفويين ـ موضوعاً لمضايقات متكررة وصنوف من الأضطهاد، وأحياناً محلاً للإكراه على الدخول في الإسلام[2613].

6.6 *تحاسد الذميين وسعي بعضهم ببعض عند السلطة*

وقد كان الحاملُ لهم على ذلك التحاسد الخلاف المذهبي مع التعصب الحامل على البغي والظلم، وأيضاً التنافس غير الشريف ورغبة كل طرف أن يكون الأحظى عند الحاكم والأقرب إلى قلبه ليفوز بشغل المناصب الرسمية التي تكسبه مزايا مغرية، أدبية و مادية .

وقد اعترف بهذا سبباً في ما كان يلحق بالنصارى من تضييق و عسف غير واحد من المؤرخين ، منهم أسد رستم الذي كتب يقول: ولو دققنا في ما كان يلحق بالنصارى من الأذى لرأينا سببه في بعض الأحيان وشايات بعضهم على بعض[2614]. أما جرجي زيدان فكتب: على أنك لو تدبرت ما كان يلحق النصارى من الأذى إبّان التمدن الإسلامي لرأيت سببه في كثير من الأحوال وشاية بعض طوائف النصرانية بالبعض الآخر،

[2611] المراكشي، عبد الواحد (ت647هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة 1963، ص383.

[2612] انظر مثلاً: أخبار المهدي بن تومرت لأبي بكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق، الرباط 1971، والمهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والإجتماعية وأثره بالمغرب، عبد المجيد النجار، بيروت 1983، ص394-397.

[2613] Bernard Lews, The Jews of Islam, P.52.

[2614] أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، 2/ 117.

كالنساطرة واليعاقبة في العرق. وكثيراً ما كان أهل النفوذ من النصارى أشد وطأة على أهل دينهم من حكامهم المسلمين[2615].

أما جان موريس فييه فكتب: "... إنَّ وشايات بعض الحسَّاد من النصارى أو حتى المطارنة كانت تؤدي في العديد من الأحوال ـ كما سنبينه من بعدُ- إلى عواقب وخيمة على مصائر إخوانهم في المِلّة أو حتى على بطاركتهم"[2616].

وقائمة الأمثلة طويلة وغنية. فمن ذلك أنَّ طبيباً نصرانياً اسمه سرجيس كان في خدمة نصر صاحب الجيش ـ في خلافة المنصور- توصل بوساطة سيده إلى استدراج البلاط إلى التدخل في النزاع بين الجاثليق يعقوب الثاني ومنافسه المخلوع سورين. كان ذلك الطبيب من أنصار سورين، وقد استصدر أمراً من الخليفة بخلع يعقوب فأبعد هذا عن منصبه[2617]. ولما توفى طبيب المنصور جورجيوس بن جبرائيل خلفه في مكانه طبيب نصراني اسمه (عيسى بن شهلا)، فبسط يده على المطارنة والأساقفة، يأخذ أموالهم لنفسه، حتى أنه كتب إلى مطران نصيبين كتاباً يلتمس منه فيه من آلات البيعة أشياء جليلة المقدار ويتهدده متى أخّرَها عنه. وقال في كتابه: ألست تعلم أن أمر الملك (الخليفة) بيدي إن شئتُ أمرضته وإن شئتُ عافيته. فأوصل المطران الكتاب إلى الخليفة الذي أمر بنفي عيسى بن شهلا بعد أن أخذ منه جميع ما ملكه[2618].

ولما أراد راهب يُدعى زُعاره ـ من دير متى القريب من الموصل ـ أن يستولي على نفائس ديره، اتهم إخوانه بالتستر زاعماً أنَّ ذهب بني هشام وبني مروان كان بالدير. فما كان من السلطة إلاَّ أن أصدرت أمراً عامّاً بالقبض على رؤساء الأديرة والكنائس وبإحصاء أموال الأديرة والكنائس والمعابد[2619].

في سنة 758 انتُخب (جرجس البعلتاني) بطريركاً للسريان اليعاقبة، فوشى به داود أسقف دارا لدى الخليفة المنصور بأنه تقاعس عن طلب عهد الخليفة بتثبيته وذلك لكي يتجنب إدخال إسم النبي في صرته، فقُبض عليه وعُذِّب، لكنه أفلح في ردِّ التهمة الموجهة إليه بيسر: ألم يكن يحمل في صرته إسم النبي المكتوب على دنانير

[2615] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 2/ 4/ 417.
[2616] فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ص48.
[2617] فييه، أحوال النصارى، ص49.
[2618] إبن أبي صبيعة، عيون الأنباء، ص185.
[2619] فييه، ص49.

الخليفة؟ لكن الخليفة سأله عما إذا كان يحسن علم الصنعة؟ فأجاب بالنفي، فأمر به فسجن وبقى في السجن حتى وفاة الخليفة، وذلك تسع سنوات[2620].

وفي هذه الأثناء أوعز المنصور إلى المعتزلة بتعيين الواشي المفتري داود أسقف دارا بطريركا على أنطاكية. ولدى رسامته المفروضة أحاط عسكر الخليفة بالمذبح شاهرين سيوفهم، وأكرهوا رعيته على قبول القربان من يده، فاستتر عدد من المطارنة، متنكرين بثياب بيض كالتي يلبسها العلمانيون، لأن الخليفة أعطى الغاصب خطاً بسجن كل من لم يطعه وضربه وإهلاكه، قال فييه معلقا: ولا يلام المسلمون على تعديات إرتكبوها ضد بعض النصارى نزولا عند طلب نصارى آخرين من أبناء ملتهم[2621].

أسلم يوسف مطران مرو بعد خلاف ونزاع وقع بينه وبين البطريرك طيموثاوس و أتباعه , وأحب أن ينتقم منهم، فادعى أمام الخليفة المهدي العباسي أنّ النصارى يدعون الله ليل نهار لينصر الروم على المسلمين، وأراد الخليفة أن يتأكد من صحة الكلام فسأل بطريقا – على مذهب الروم – أسيراً عنده فقال: يكاد النساطرة ألا يكونوا نصارى، وهم إلى العرب أقرب منهم إلينا. ولكن يوسف لم ييأس فزوّر على لسان طيموثاوس رسالة إلى قيصر الروم ورد فيها: إنّ العرب ضعاف فاغزُهم تنتصر، ولكن ذلك لم ينطل على الخليفة. وفي النهاية هرب يوسف إلى الروم وارتدّ إلى النصرانية فيما يروى[2622].

وفي ماري بن سليمان أنّ نصرانيا إسمه حمدون - من رجال بلاط الرشيد – أخبر الرشيد بأنّ النصارى يعبدون عظام الموتى و يسجدون لها، وهي في بيعهم، فأمر الرشيد بهدم البيع، فهدم بيع البصرة والأبلة وغيرها. واجتمع النصارى الذين في خدمة الرشيد وعرّفوه أنّ النصارى لا يعبدون ولا يسجدون لعظام الموتى وإنما يكرمون أجساد الأشهاد والصالحين والحواريين كما يُفعل بقبور الأنبياء وأجسادهم، فتحقق ما قالوه وأمر بإعادة بناء البيع[2623].

وشبيه بهذا ما ذكره ماري بن سليمان من أنّ طبيبا نصرانيا إسمه سرجيس ترك النسطورية لخصومة جرت بينه وبين بعض المتطببين، واعتقد مذهب أريوس، فاتهم الجاثليق بأنه يكاتب ملك الروم ويدعو له ويرفع له

[2620] نفسه، ص50- 51.
[2621] نفسه، ص 51.
[2622] نفسه، ص 74-75.
[2623] سليمان، ماري، أخبار فطاركة كرسي المشرق، ص 75.

أخبار المملكة، فاستحلف المتوكل الجاثلين فأبى أن يحلف لئلا يخالف كتاب الشريعة، فسجنه ثلاث سنين ونصفا[2624].

وفي سنة 808م كاد قرياقوس بطريرك أنطاكية لليعاقبة أن يذهب ضحيةَ مكيدة دبرها له أساقفته أنفسهم، إذ أخبروا هارون الرشيد أنه يحادّ الخليفة والمسلمين جميعا ويبني البيع في بلاد الروم ويكاتبهم ولا يرضى بالمكوث في مكانٍ الخليفةُ فيه، فصدقهم الرشيد لعظم أقدارهم، وسارع أحد عماله وهو(أبن مطر) إلى التنكيل بالنصارى في أنطاكيا والقدس، وهدم بعض الكنائس، وغنم من ذلك مالا كثيرا، وأمر الرشيد جنده بالقبض على قرياقوس بالرقة، لكن هذا أتى بنفسه وارتمى على قدميه وصلّى من أجله، فوقع ذلك في نفس الرشيد فوكّل أمر محاكمته إلى إسماعيل بن صالح الكاتب، وكان هذا يعرف البطريرك، فلم يصعب عليه تبرئته، وسمح له الخليفة بالعودة إلى ديره بالرقة[2625]. وتستمر مؤامرات النصارى ببعضهم ولا تنقطع في زمان الخليفة المقتدر[2626].

ومن أشهر قصص التحاسد والكيد بين النصارى ما جرى بين بختيشوع بن جبرائيل طبيب المتوكل وحنين بن إسحاق المترجم، فقد حسد بختيشوع، المترجمَ الكبيرَ على منزلته لدى الخليفة، فدبّر له مكيدة بأن صنع أيقونة (صورة) للعذراء والمسيحُ في حجرها، وبين يدي الخليفة قبّلها مرارا، فسأله المتوكل: لم تقبلها؟ فقال: يا مولانا إذا لم أقبل صورة سيدة العالمين فمن أقبل؟ فسأله: وكلُّ النصارى يفعلون كذلك؟ فقال: نعم: لكني أعرف واحدا منهم يتهاون بها ويبصق عليها وهو زنديق ملحد لا يُقرُّ بالوحدانية ولا يعرف آخرة، يتستر بالنصرانية وهو معطل مكذب بالرسل. فقال له: من هذا الذي هذه صفته؟ فقال له: حنين المترجم. وخرج بختيشوع إلى حنين فأخبره أنّ الخليفة أُهديت إليه ايقونة كذا، وإن نحن مدحناها بين يديه إحتقرنا وقال لنا: هذا ربكم وأمه مصوران، وقد سألني عن رأيي فيها فقلت له: مثلها يكون في الحمامات والكنائس وغيرها مما لا نبالي به. فطلب إليّ أن أبصق عليها فبصقتُ، فإذا دعا بك فافعل مثل فعلي. فصدّقه حنين ولما دعاه المتوكل فعل كما أوعز له بختيشوع، فأمر به فجلد بالسياط والحبال وأمر بنقص منازله وحبسه، ولم ينج من ذلك حتى اعتلّ المتوكل فاحتاج إلى مشورته فأفرج عنه[2627]. وفي عهد المتوكل أيضا تمّ عزل البطريرك النسطوري

[2624] ماري بن سليمان، ص 79-80.
[2625] فييه، ص 90.
[2626] انظر: فييه، ص 194.
[2627] ابن أبي إصبيعة، عيون الأنباء، 264-270، وقد أوردها ابن أبي إصبيعة على لسان حنين نفسه من رسالة وضعها فيما أصابه من المحن والشدائد من حساده من أطباء زمانه المشهورين، كما أورد ابن أبي إصبيعة حكاية أخرى عن مكر الطبيب النصراني الطيفوري بحنين بن إسحاق نقلا عن ابن جلجل لكنه رجّح عليها حكاية مكر بختيشوع، 263-264.

ثيودسيوس من منصبه بعد إهانته و قد حدث ذلك نتيجة لوشاية نصراني إسمه إبراهيم بن نوح كان يحقد على هذا الجاثليق فكاد له عند الخليفة[2628].

في الدولة الطولونية رأينا كيف كاد أسقف سخا للبطرك أنبا خايال، فأوقع به عند ابن طولون، إذ أخبره أنه يمتلك أموالا كثيرة وكان ابن طولون يستعد للقتال في الشام .. الحكاية.وفي زمان الخليفةالفاطمي الحافظ سعى حلوش وهوأحد رهبان دير لبوكا برهبان وادي هبيب عند الحافظ، الذي أرسل حلوش بجند إلى الوادي فألحقوا الأذى بالرهبان ونهبوا الأديرة وأحرقوا الكثير منها، وأخذوا منهم قوما من شيوخهم ودخلوا بهم القاهرة حيث سألهم الحافظ عن حقيقة أمرهم، فلما تبينت له براءتهم أحسن إليهم وأكرمهم وسمح لهم بالعودة إلى دياراتهم آمنين[2629].

وفي الربع الأخير من القرن الثامن عشر وما تلاه من القرن التاسع عشر – تحت الحكم العثماني – كان من بين الأسباب القائمة خلف سياسة القمع الرسمية دسائس الإكليروس لدى الولاة والحكام، بتأثير الصراعات بين الكنائس المختلفة[2630]. حتى كتب المؤرخ الفرنسي الشهير انغلهار عن تلك الحقبة: نَعِمَتْ الديانة المسيحية بحرية شبه تامة، ولئن بقي الروم والكاثوليك بحاجة إلى الحماية في ممارسة شعائر عباداتهم، فقد كانت حاجتهم أمسَّ إلى حمايتهم من بعضهم وتنافسهم فيما بينهم[2631].

وبمناسبة ذكر العثمانيين وسياستهم في تلك الحقبة، يذكر برنارد لويس أنّ الطروحات النمطية ضد السامية التي طوّرها النصارى الأوروبيون كانت تستعمل في الإمبراطورية العثمانية من قبل بعض المواطنين العثمانيين النصارى ضد الجاليات اليهودية في الإمبراطورية العثمانية[2632].

6.7 نقض الذمة

سبب نادر لم يتواتر عبر التاريخ الإسلامي، يتمثل في ما يمكن عدّه وفق بعض المذاهب الفقهية من نواقض الذمة التي تعيد الذميين إلى الحالة الحربية فيجوز بالتالي قتلهم كما يجوز أسرهم، وذلك كأن يتعرض الذمي لمقدسات المسلمين الكبرى كالله تعالى والرسول والقرآن والإسلام كدينٍ بالسبّ والطعن واللعن وإظهار الإزدراء والتحقير، والمثال الأبرز على هذا إستشهاديو قرطبة –الذين تقدم الحديث عنهم – والذين كان

[2628] عزيز سوربال عطية، تاريخ المسيحية الشرقية، القاهرة 2005، ص 331.
[2629] عامر، فاطمة، تاريخ أهل الذمة في مصر الإسلامية، 216/1.
[2630] فرسخ، عوني، الأقليات في التاريخ العربي، ص 195.
[2631] جورج قرم، تعدد الأديان، ص 280.
[2632] انظر: B. Lewis, P. 55.

عددهم منزوراً جدا[2633]. وقد تبرأ منهم قومهم وزعماؤهم الدينيون، وفيما عدا ذلك لا نكاد نجد بين الحين والحين إلا حالات معدودة جدا تم فيها قتل ذمي عقابا له على تطاوله السافر على مقدسات المسلمين. وفي كل هذه الحالات فإنّ الإنصاف يقتضينا القول إنّ ما حدث كان رغبة من المتطاولين في أن يُضطهدوا ليصيروا ضحايا وشهداء لا أنّه كان إضطهادا حقيقيا غير مبرر قد لحق بهم من طرف السلطة المسلمة الحاكمة. و ها هو المستشرق الفرنسي الكونت هنري دي كاستري(1850-1927) Cte H. de Castries بعد ان يعرض لهذا الفصل المثير يعقب بالقول: و انتهى هذا الدور الذي سماه ايلوخو (زمن الاضطهاد في قرطبة) و تبعه في ذلك غيره من المؤرخين, و من تخلى عن الأغراض لا يرى في ذلك الا أن قوما خاطروا بانفسهم فذهبت ضحية الأوهام، و لكنه لم يحصل من المسلمين اضطهاد مطلقا، و دليلنا على ذلك كتاب ايلوخو نفسه و كتب من جاء من بعده، فإنها كلها تنطق بأن المسلمين لم يبدؤوا بالشر، بل ثورة المسيحيين و تعديهم هما اللذان كانا السبب فيما اصابهم[2634]

7 ماض إفتراضي مُختَزَل

في تحليلهم للواقع ينزع البعض إلى تزييفه وتشويهه حين لا يأخذون بعين الإعتبار المعطيات الموضوعيةَ و الوقائع الصلبة، معتمدين عوض ذلك فروضا وانطباعات لا تمت إلى ذلك الواقع إلا بأوهى الأسباب أو بلا أسباب أصلا، وهكذا يشتغلون على واقع إفتراضي بدل الواقع الحي المعيش. مثل هذا الخطأ المنهجي يتعرض له بعض دارسي التاريخ بشكل أكثر تكثيفا وترددا، وهو أمر مفهوم في ظلّ الفاصلة الزمنية بيننا وبين الماضي، الأمر الذي يحول دون توافر معظم المعطيات التي تسمح برسم صورة متكاملة لما حدث.

ومما يلاحظ أنّ كثيرا من العلماء والفقهاء – الذين هم بطبيعة الحال ليسوا مؤرخين محترفين – اعتمدوا على ماض إفتراضي بانتزاعهم الأحداث من سياقاتها التي تسمح بمقاربتها بشكل أكثر دقة وعلمية، وبالتالي إطلاق أحكام وتعميمات بعيدة عن الصواب. فابن قيم الجوزية مثلا – ومثله في هذا ابن النقاش وغيره – عند حديثهم عن الأوامر والإجراءات التي اتخذها بعض الخلفاء – عبر العصور – بحق أهل الذمة، والقاضية بالتشديد عليهم وحرمانهم من الوظائف وإهانتهم، يسوقونها مفصولة عن أسبابها وبواعثها – التي وقفنا على

[2633] انظر: توماس آرنولد، ص 164.
[2634] هنري دي كاستري، الإسلام خواطر و سوانح، ترجمة أحمد فتحي زغلول/ القاهرة 1911، ص 45-46، و قارن بمحاضرة ادمون رباط: ثورة المستعربين في قرطبة قومية لا دينية، في كتاب: من يحمي المسيحيين العرب ل فكتور سحاب، ص 147-149.

أطراف منها في الفقرة السابقة – موهمين بهذا أنها تصرفات شرعية ينبغي أن تكون مرعية في جميع الأحوال[2635].

8 محاولة في تفسير تراجع التسامح

في محاولة منه لتفسير تراجع التسامح في الحاضرة الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة عزا شلومو دوف غويتين (1900-1985) Shelomo Dov Goitein[2636] ذلك إلى غياب المجتمع البورجوازي في العصور الوسطى الكلاسيكية والإستعاضة عنه بنوع من النظام الإقطاعي العسكري. وفي المجتمع البورجوازي كانت التجارة الدولية تلعب دورا هاما وكان التاجر شخصية معتبرة، ولم تكن التباينات الدينية بتلك الأهمية، ما كان مهما هو حرية التنقل والتعاون اللازمة لإتمام الصفقات التجارية. وتفضل اللامركزية السياسية كما المبادرات الإقتصادية كلاهما العلاقات الأكثر تسامحا. لكن بانحسار هذا المجتمع البورجوازي التجاري، ونشوء نظم سلطوية إستبدادية سياسيا وموجهة إقتصاديا dirigiste صار دور التجارة فيها في اكتساب المال أقلّ مقارنةً باكتسابه عن طريق فرض الضرائب، وموارد الجهاز الحكومي الأخرى، بهذا تراجع الإغراء بالتسامح واتسع نطاق التعصب بل أكثر من ذلك صار يشجع و يكافأ.

ثمة سبب آخر يتمتع بأهمية خاصة، ويتمثل في النضال ثلاثي الوجوه threefold الذي خاضه الإسلام السني في تلك القرون ضد العالم المسيحي من جهة، والشيعة من جهة ثانية، وضد المغول من جهة ثالثة. فلأكثر من قرنين تواصل النضال المرير بين العالمين: المسيحي والإسلامي في إسبانيا وصقلية وسوريا وفلسطين إلى جانب النماذج المروعة من التعصب التي أبداها الحكام المسيحيون إزاء الشعوب المسلمة في البلاد التي غزوها أو استردوها كإسبانيا وسوريا وفلسطين، كل أولئك قاد إلى اتخاذ مواقف شديدة القسوة وإلى تدهور العلاقات بين المسلمين والمسيحيين.

وبينما كان الإسلام منخرطا في الدفاع عن نفسه إزاء حروب الإسترداد Reconqest وضد الصليبيات، بوغت من قبل أعداء فتاكين قادمين من الشرق، إنهم المغول الغزاة الوثنيون القادمون من شرق آسيا والذين اجتاحوا بعض معاقل الإسلام.

[2635] انظر: مثلا أحكام أهل الذمة لابن القيم، 1/212-236 ومما يلفت أنه ختم هذا الفصل من كلامه بصنيع الآمر بأمر الله مع أهل الذمة ، مع كون الآمر من خلفاء الفاطميين ـ وموقف ابن القيم وشيخه وابن تيمية و عامة علماء أهل السنة من الفاطميين معروف ـ فهل يسوغ أن يعتمد فعله ولومن وراء وراء؟. وابن النقاش، المذمة في استعمال أهل الذمة، ص 274-316.

[2636] وهو مؤرخ ألماني يهودي اختص بالتاريخ العربي وعرف بأبحاثه ودراساته عن اليهود في المجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى.

في الوقت الذي كان الإسلام يواجه العالم المسيحي في الغرب، والوثنية في الشرق، كان يعاني تمزقا داخليا بسبب الإنشقاق الديني الكبير بين السنة والشيعة.وبين القرنين العاشر والثالث عشر الميلاديين اضطرت الدولة السنية إلى خوض نضال صعب وطويل للحفاظ على خطها العقدي وشرعيتها ضد العقائد الشيعية الراديكالية، وضد التحديات السياعسكرية politico-military للخلافة الفاطمية، كما ضد الخطر الإرهابي للحشاشين الإسماعليين.

مع ذاك النضال المثلث الوجوه: ضد المسيحية والثنية والبدعة، صار المسلمون معنيين بالمطابقة أكثر منهم بالتسامح مع التنوع والإختلاف. ورغم أنّ هذا لم يكن موجها بشكل أساسي ضد الأقليات الدينية إلا أنه ألقى بظلاله عليهم بشكل سلبي[2637].

9 لا مواطنة كاملة

توخيا للوضوح والمباشرة، فإنّ علينا الإعتراف بأنّ ما ناله الذميون من حقوق وما تمتعوا به من تسامح الدولة والمجتمع الإسلاميين ـ و الذي كان بمقاييس العصور الوسطى وشطر كبير من العصر الحديثتقدما مقدورا ومستغربا في آن ـ لم يصل ـ على كل حال ـإلى مصاف المواطنة المتساوية والكاملة كما نعرفها في أيامنا هذه. ولا جرم فالمواطنة كما نعرفها في أيامنا هذه لم تكن في العصور الوسطى ضمن إطار المفكَّر فيهأصلا، و إن أمكن القول إنّ الأساس الذي أقام عليه الرسول بناء المجتمع في المدينة يقترب إلى حد بعيد مما تعارفه عصرنا أو يرهص به[2638]، وقد عيّن قول الله تعالى في أواخر الأنفال: (إنّ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا)[2639] أساسين للمواطنة:

1- الإيمان وهو وصف للمسلمين،ويلحق به التزام أحكام الإسلام، و هو وصفللذميين.
2- ثانيا: سُكنى دار الإسلام.

وعليه فالمسلم المقيم بين ظهراني الكفار ولم ينتقل إلى دار الإسلام لا يتمتع بحقوق المواطنة في حين أنّ الذمي من أهل دار الإسلام له هذه الحقوق بغض النظر عما إذا كان ولد في دار الإسلام أو قدم إليها من

[2637] B. Lewis, the Jews of Islam, Pp. 57-58.

[2638] افتتح آدم متز الفصل الرابع الخاص باليهود والنصارى من كتابه بالقول: إن أكبر فرق بين الامبراطوربة الإسلامية وبين أوروبا التي كانت كلها على المسيحية في العصور الوسطى وجود عدد هائل من أهل الدياناتالأخرى بين المسلمين. وأولئك هم أهل الذمة الذين كانوا وجودهم من أول الأمر حائلا بين شعوب الإسلام وبين تكوين وحدة سياسية. متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، بيروت 1967، 1\75.

[2639] الأنفال آية 71.

خارجها وحصل على ذمتها[2640]. وبعيدا عن الإنشائية والإغماض نتساءل: هل يتمتع الذمي بالفعل بكل الحقوق التي يتمتع بها المسلم على قدم سواء و دونما استثناء؟ معبرا عن رأي الفقهاء من شتى المذاهب المعروفة يجيب راشد الغنوشي بوضوح: ولكن مواطنته (أي الذمي) تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخوله الإسلام، أي يظل متمتعا بحرية لا يتمتع بها المسلم تتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه، محروما من حقوق يتمتع بها المسلم كتولي مواقع رئيسية بالدولة ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامة)، ولكنه من جهة أخربيعفى من واجبات مطلوبة من المسلم، كالإمتناع عن محرمات معينة، وهي استثناءات محدودة لا تخل بمبدأ المساواة[2641].

و من المهم التأكيد على حقيقة أن فكرة الوطن كانت في تلك الأعصارفكرة دينية بحتة، تتعلق بجماعة المؤمنين أكثر مما تتعلق بالأرض بحدودها الجغرافية[2642]، أي أنّ الوطن الذي يجمع الناس في الحياة الدنيا ـ التي هي مقام زائل – ليس هو الأرض بتعبير جغرافي بقدر ما هو الدين والعقيدة التي تربط بين أبناء الأمة وتعيين الأقليات الدينية في حماية جماعة المؤمنين، ويتمتعون بكافة حقوقهم بشرط ألا تعلوا مكانتهم فوق مكانة جماعة المؤمنين[2643]. فالدولة الإسلامية التقليدية لم تعرف التصور الغربي الثلاثي : إقليم و سلطة و شعب، و لكنها اعتمدت على عنصرين: الشعب و السلطة، و من هنا كانت السلطة(الخليفة أو السلطان) تنبسط على كل الرعايا في أنحاء الخلافة على ترامیها، و لعل مما ساعد على شيوع هذه النظرة للدولة حقيقة أن الإسلام في اعصاره الأولى كان يتابع انتشاره و امتداده في العالم، أي أنه لم يكن يستلهم مفهوم حدود جامدة مغلقة بل مفهوم الإمتداد المستمر[2644]، و لذا أعاد الفقه الإسلامي حساباته بعد أن جمدت حركة الفتوحات الاسلامية قبل ان تتمكن الدعوة الاسلامية من إتمام دورتها حول الشمس ـ كما لاحظ طلعت غنيمي ـ فاضطر الفقه هذه المرة الى استلهام الواقع، حيث ظلت رقاع من المعمورة خارج حوزة المسلمين، فبرزت فكرة تقسيم العالم الى دارين: دار الاسلام و دار الحرب، و مع هذه الفكرة النظرية بدأ عنصر الإقليم يشغل مكانا في تعريف الدولة الاسلامية، لكن ذلك كان مجرد إرهاص بفكرة الاقليم و ليس أخذا بها في مفهومها الدقيق لأن المساحة التي حددت بها دولة الاسلام تجعل وجودها المكاني (نطاقا) لا (اقليما) بالمعنى

[2640] قارن بالمودودي، تدوين الدستور الإسلامي، بيروت 1981، ص56-58، وعبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، بيروت 1993، 1\332 عند حديثه عن نظرية المساواة.

[2641] الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت 1993، ص291.

[2642] بدليل أنّ الحدود الجغرافية في أوروبا مثلا كان سيالة تتوقف على الزيجات وكذلك على التحالفات التي تبرم وتنقض فبموجب تحالف بين ملكين يجد الناس في جزء من البلاد أنفسهم بين عشية وضحاها وقد أصبحوا رعايا ملك جديد. انظر: جورجقرم، أوروبا والمشرق العربي، بيروت 1990، ص 21.

[2643] قاسم عبده قاسم، عصر سلاطين المماليك، القاهرة 1994، ص 106.

[2644] قارن ب: محمد طلعت الغنيمي، قانون السلام في الإسلام، الإسكندرية 1989، ص322، و محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الاسلامي، بيروت 1992، ص 91-97.

الاصطلاحي، فالنطاق مساحة لم تحدد بدقة، اما الاقليم فله خاصيتان: الثبات و التحديد، و قد قفل باب الاجتهاد لمناقشة الوضع الجديد الذي آلت إليه دار الاسلام، و هكذا ظلت فكرة دار الاسلام و دار الحرب هي النظرة التقليدية للمفهوم الاسلامي[2645]، و بالفعل فإن ذاك النطاق المتحرك كان لا يتحدد لاجغرافيا و لا حتى بالعنصر البشري بقدر ما كان يتحدد بطبيعة السلطة الحاكمة، الأمر الذي عكسه الفقه الاسلامي من خلال مفهوم (دار الاسلام) التي معيارها كون الأمان فيها بالإسلام، كما يمكن لمس ترجمة المعنى نفسه في حقيقة ما كان يجري عليه الفاتحون المسلمون من تخيير الطرف الآخر بين الاسلام و الجزية و السيف، و هو أمر قد نجد صعوبة في تفهمه بمنطق عصرنا، ذلك ان الاتفاق في الدين ـ الحاصل بقبول العدو الدخول في الاسلام ـ لا يبرر وضع اليد على الشعب و البلد ـ و بمصطلح عصرنا (استعمار البلاد) ـ لكنه كان أمرا مفهوما تماما بمنطق تلك العصور، فالسيادةو الولاء كلاهما مبنيان على اساس ديني، اما الارض فعنصر أقل وزنا و أضعف أثرا فضلا عن طبيعته السيالة المتحركة الملحقة بعنصر السيادة، و هذا بخلاف منطق عصرنا الذي يحصر السيادة ضمن حدود الاقليم.

و الخلاصة أن التصنيف الدولي لم يكن يأخذ في اعتباره الارض بل السيادة المبنية على اساس من الدين و عليه فقد كانت دار الاسلام هي التي يغلب عليها سلطان الاسلام، قلّ فيها عدد المسلمين او كثر، أما فكرة الارض فمأخوذة ضمنا لكن بما هي عامل متحرك سيّال لا يحدد مجال السيادة بشكل نهائي مغلق.

هذه الفكرة يمكن أن تساعدنا في فهم لم كان ينظر إلى المخالف في الدين على أنه دون الموافق في الدين، تماما كما نتفهم اليوم ـ في ظل شيوع ومقبولية فكرة الوطن الحديثة ـ تساوي الشركاء في الوطن بصرف النظر عن أديانهم ولغاتهم وأعراقهم.

10 مصير عقد الذمة ولواحقه اليوم

10.1دولة مختلفة

يتجه العالم كله اليوم إلى التخلص من بقايا مفهوم الدولة القروسطية التي كانت تستمد هويتها الأساسية من الدين وكان خط الفصل فيها بين أعضائها دينيا، نعم وجدت منها أشكال سمحت بالتعايش بين الأديان المختلفة، لكن في المقابل وجدت أشكال أخرى لم تسمح بمثل هذا التعايش، فكان المخالفون في الدين أو المذهب الديني يلقون عنتا شديدا بين تمييز وتهجير وتذبيح – كما كانت الحال في أوروبا الوسيطة مع الهراطقة، وفي مطلع العصرالحديث بعد حركة الإصلاح الديني ـ أما اليوم فالمطالبات تتجه إلى إنجاز دولة

[2645] الغنيمي، ص 323.

حديثة في الأماكن التي لم تنجز فيها، دولة هي في أشد تعريفاتها بساطة - دولة مواطنيها، تعلو فيها المواطنة، أو التابعية – على العرق واللغة والدين، فهي بهذا المعنى دولة وراء عرقية ووراء لغوية ووراء دينية.

وطبعي أن يثور تساؤل كبير في ظل تطلع الناس إلى مثل هذه الدولة في عالم الإسلام – عن مصير عقد الذمة وما يقتضيه من أمور سبقت الإشارة إليها في مكانها – وتكاد آراء العلماء والمفكرين المسلمين تستقطب في طرفين متقابلين، في اليمين يقف طرف لا يعتبر بشيئ مما جرى على بُنى الدولة وأشكالها من تطور وتغيير بل تناسخ، فهو لا يزال يعيش بفهم وعين فقهاء أزمان غبرت عايشوا الدولة القروسطية وشرّعوا لها، ومن وجهة نظر هؤلاء ما من داع لإعادة النظر في أي مفردة من مفردات الخطاب الفقهي الكلاسيكي بخصوص الموضوع، كيف وهو موضوع يستند إلى نصوص مقدسة من القرآن وسنة النبي وسيرته الشريفة.

10.2ورأي جرئ: لا جزية اليوم

وفي اليسار يقف فريق آخر أدخل في اعتباره مجمل التغيرات التي مسّت أركان الموضوع برمته، فانتهى إلى أنّ الذمة ليست وضعا قارّا ثابتا مشتقا من مبادئ الطبيعة كوضعية الذكورة والأنوثة مثلا، أو كأوضاع الكواكب إزاء أوضاع النجوم، لكنها عقد ينتظم طرفين في ظل ظروف وشروط محددة، ويتغيا غايات محددة، وغياب شيئ من ذلك ينعكس مباشرة على العقد ، فقد يغيب ركن من أركان العقد فيصير هذا الأخير في حكم المعدوم، وقد تتبدل ظروفه وشروطه ما يقتضي تعليقه أو تعديله. من أعلام هذا الفريق محمد سليم العوا الذي سجّل ما يلي: إنّ فكرة عقد الذمة ليست إبتداعا إسلاميا خالصا، فقد وجد النبي هذا العقد شائعا بين العرب فحاطه بتحسينات حديثة بأن حوّل الذمّة من ذمة العاقد أو المجير إلى ذمة الله ورسوله، أي ذمة الدولة الإسلامية، بأنْ جعله عقدا مؤبدا لا يقبل الفسخ حمايةً للداخلين فيه من غير المسلمين.

1- لم تكن الجزية ملازمة لهذا العقد في كل الحالات، وهي في أصح التعليلات بدل حماية، وعليه فإنّ الذمي الذي يؤدي واجب الجندية ويسهم في حماية الوطن تسقط عنه الجزية.
2- الدولة الإسلامية القائمة اليوم تختلف كيفيا عن الدولة التقليدية، فالسيادة فيها مبنية على وجود أغلبية مسلمة، لا على فتح هذه الدول عسكريا من طرف المسلمين، وقد شارك هذه الأغلبيةَ في إنشاء هذه الدولة أقلياتٌ غير مسلمة ساهمت مع المسلمين جنبا إلى جنب في عهود الإستعمار الغربي للأوطان في النضال لتحريرها، أحيانالفترات طويلة جدا، حتى ظفروا بما أرادوا، فماذا يصنع أبناء الوطن المحرر؟ هل يقتتلون حتى يخلص هذا الوطن لبعضهم وتفرض أو تتاح الذمة للآخرين؟ أم يكونون جميعا شركاء متعاونين.

والعوا يرى أنّ النص القرآني المقرّر للجزية شأنه شأن النص المقرّر لمصارف الزكاة، التي من بينها مصرف المؤلفة قلوبهم، وقد ذهب عمر باجتهاده وأجمع معه الصحابة على ذلك – إلى منعهم سهمهم لأنّ الله أعزّ الإسلام وأغنى عنهم، وكذا القول في الجزية المعللة في أصح الأقوال ـ كما رأينا ـ بعدم مشاركة الذمي في الدفاع، فإن شارك فيه سقطت عنه[2646].

ومن هذا الفريق أيضا فهمي هويدي الذي تساءل عما إذا كان هناك مبرر لاستمرار إستخدام تعبير أهل الذمة أو الذميين؟ وأجاب: إنّ عقد الذمة لم يعد قضية مطروحة، ليس فقط في زماننا هذا بل منذ زمن بعيد. فمنذ أن صار للإسلام دولة إختفت صيغة التعامل مع رعايا هذه الدولة من غير المسلمين على أساس عقود الأمان والحماية – ربما إستنادا على أنّ ثمة عهودا سابقة حددت حقوق والتزامات غير المسلمين – ولم تَعُدْ قضية الأمان والحماية قائمةً إلا في إطار البلاد التي يدخلها المسلمون بالفتح. وهويدي يرى أنه لا ضرورة لاستبقاء مصطلح أهل الذمة، ذلك أنّ إستخدامه كان من قبيل الوصف لا التعريف ... وإذا كنا نعترف بتأثير متغيرات الزمان والمكان على الأحكام الشرعية فليس أقل من أن نعترف بتأثير تلك المتغيرات على الأفكار والصياغات السائدة في مجتمعات المسلمين، خاصة وأنّ تعبير أهل الذمة قد أسقط من البناء القانوني في العالم العربي منذ صدور أول دستور عثماني في عام 1876م مقررا مبدأ المساواة في جميع الحقوق والواجبات بين جميع مواطني الدولة على اختلاف أديانهم ... وإنّ غير المسلمين صاروا شركاء أصليين في أوطان المسلمين ولم تعد علاقاتهم بالمسلمين قائمة على إجارة قبيلة لقبيلة أخرى، أو خضوع من قبيلة لقبيلة أخرى ...[2647].

وبخصوص الجزية كتب يقول بعد كلام طويل: ... موضوع الجزية بحد ذاته لم يعد واردا في المجتمع الإسلامي الحديث، على اعتبار أنّ العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي لم يعد لها وجود، باشتراك الجميع في الدفاع والمنعة، سواء إنطلاقا من الدفاع عن العقيدة جهادا في سبيل الله أو الدفاع عن الوطن الذي بات ينتمي إليه الجميع[2648].

وبمناسبة ذكر إسقاط تعبير أهل الذمة في أول دستور عثماني حدد في عام 1876م فقد رأينا من قبل كيف ألغى العثمانيون أيضا الجزية وأوجبوا على كل المواطنين الخدمة العسكرية،كما رأينا أنّ مصر سبقت إسطنبول إلى إلغاء الجزية وإلزام كل المواطنين بالخدمة العسكرية، وأيضا فإنّ حكومة الباكستان لما ألفت لجنة التعليمات الإسلامية في مجلس وضع الدستور في سنة 1949م إختارت

[2646] العوا، محمد سليم، في النظام السياسي في الدولة الإسلامية، القاهرة 1989، 255-260 بتصرف واختصار وكتابه: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، بيروت 1998، ص 73-76.

[2647] هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، ص 125-126.

[2648] نفسه، ص 144.

أعضاءها من سنة وشيعة من كبار العلماء وأتقيائهم، وقد اختارت تلك اللجنة بالإجماع إسقاط الجزية عن كل مواطني الدولة[2649].

ولمصطفى السباعي رأي في الموضوع يسير في الإتجاه ذاته، لم يحظ بتسليط ضوء كاف عليه رغم جراءته وأصالته، كتب يقول: وكانت الجزية قبل الإسلام تفرض على من لم يكن من الفاتحين عرقا أو بلدا أو دينا، سواء حارب أم لم يحارب، أما في الإسلام فلا تفرض إلا على المحاربين من أعداء الأمة، أما المواطنون من غير المسلمين ممن لم يحاربوا الدولة فلا تفرض عليهم الجزية، كما فعل عمر مع نصارى تغلب. ولو رجعنا إلى آية الجزية في القرآن لوجدناها تقول: (قاتلوا الذين ...) الآية 29 من سورة التوبة، فهي كما ترون تجعل الجزية غاية لقتال أهل الكتاب حين نتغلب عليهم، وليس كل أهل الكتاب يجب علينا أن نقاتلهم بل إنما نقاتل من يقاتلنا ويشهر علينا السلاح ويُعرّض كيان الدولة للخطر، وهذا هو صريح الآية الكريمة: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين)[2650]، فالأمر بالقتال في آية الجزية ليس إلا لمن قاتلنا، فقتال من لم يقاتلنا عدوان لا يحبه الله تعالى، ويؤيد هذا قوله تعالى: (لا ينهاكم الله ...)[2651]، فلا شكّ في أنّ الذين يعيشون في الدولة مع المسلمين من أهل الكتاب ويشاركونهم في الإخلاص والولاء لها، ليسوا ممن يجوز قتالهم، فلا تفرض عليهم الجزية التي هي ثمرة القتال بعد النصر[2652]. ومضى السباعي يقرر – إتساقا مع ما مهّده - : وإذا كان المسلمون حين فتحوا الشام ومصر وفارس قد أخذوا الجزية من أهل الكتاب فيها، فذلك لأنهم رعايا دول أعلنت على دولة الإسلام الحرب وناصبتها العداء وساهموا مع دولهم في حرب الإسلام، أما إستمرار أخذ الجزية بعد عصور من الفتح الإسلامي وبعد أن أصبح أهل الكتاب رعايا مخلصين للدولة كالمسلمين، فذلك لا يُسأل عنه الإسلام وإنما يُسأل عنه الحاكمون والأمراء من المسلمين ونحن إنما نتكلم عن نظام الجزية في الإسلام لا عن تاريخ الجزية في الدولة الإسلامية. ثم انتهى إلى أنّ مبدأ الجزية ليس نظاما أساسيا من أنظمة الدولة في الإسلام بل يتطور بتطور العلاقات والظروف التي تجعل الدولة في حلّ من إسقاطها حين تكون مصلحة الدولة في ذلك[2653].

و لأبي الأعلى المودودي رأي قريب ـ من وجه ـ من رأي السباعي، قال: أما الجزية فما أمر الاسلام بفرضها على غير المسلمين الا في ما إذا فتحت بلادهم عنوة او في ما إذا كانوا صاروا رعايا

[2649] انظر: محمد حميد الله، مقدمة في علم السير أو حقوق الدولة في الإسلام، في الجزء الأول من أحكام أهل الذمة لابن القيم بتحقيق صبحي الصالح، ص 92.

[2650] البقرة 190.

[2651] الممتحنة 18.

[2652] السباعي، مصطفى، هذا هو الإسلام، بيروت 2010، 1/43-45.

[2653] نفسه ص 45-46.

للدولة الاسلامية بشرط أداء الجزية اليها عن طريق اتفاقية واضحة بينها و بينهم، و لما لم تحدث في باكستان اي من هاتين الصورتين فعندي ان ليس فرض الجزية على غير المسلمين فيها بواجب شرعا[2654].

وقد وقفنا سابقا على آراء جملة من العلماء الذين أيّدوا إسقاط الجزية عمن شارك في القتال إلى جانب المسلمين – و بتعبيرنا اليوم عمن أدى الخدمة العسكرية - وفي رأسهم محمد رشيد رضا الذي دافع عن العثمانيين الذين سموا الجزية بدل عسكرية وفرض دستورهم تجنيد جميع العثمانيين، وقال: وههنا مسألتان يظن الجاهل بحقيقة الشريعة الإسلامية وأصولها أن الدستور مخالف لها فيهما، إحداهما: أنه لا يجوز تكليف أهل الذمة الدفاع عن أنفسهم ولا عن البلاد التي يقيمون فيها مادام للمسلمين ولاية عليها. والثانية: إن الجزية فرض لازم لا يجوز وضعه (أي إسقاطه) بحال. ثم أجاب عن المسألتين كلتيهما[2655].

وينبغي الإلتفات إلى أنّ عصور الحروب الدينية قد انتهت وولّت، فالحروب اليوم لا تنشب والمعارك لا تخاض دفاعا عن دين ولا حربا على دين، لكنها حروب على الأوطان والحدود والسيادة، ولا ريب بأنها تُعصب بجبين القادرين عليها من المواطنين بغضّ النظر عن عقائدهم وأديانهم. وفي هذا الإطار ينبغي إعادة طرح المسألة الفقهية التقليدية حول جواز الإستعانة بالكفار والمشركين في القتال، لا في إطارها القديم حيث كانت الحروب في جوهرها دينية أو في أضعف الإيمان يجب التمييز بين حرب دينية بالمعنى المذكور أعلاه وحرب غير دينية.

10.3 علماء معاصرون يتبنون هذا الرأي

وإلى هذا الفريق ينتمي عبد الكريم زيدان الذي قال: في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر ذميون وهؤلاء لا تؤخذ منهم جزية في معظم الدول الإسلامية كما في العراق والجمهورية العربية المتحدة، ويمكن توجيه عدم أدائهم الجزية توجيها شرعيا بأن يقال إنّ الذميين في هذه الدول يشتركون مع المسلمين في واجب الدفاع عن دار الإسلام والمساهمة في هذا الواجب تُسقط الجزية بعد وجوبها أو تمنع وجوبها أصلا كما رأينا في بعض السوابق التاريخية التي ذكرناها[2656].

[2654] المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، الكويت 1980، ص 269.

[2655] انظر: مجلة المنار المجلد 12 الجزء 6 ص 433، وانظر الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنولد، ص 80-81 لتقف على نماذج من إسقاط الجزية عمن عمل في الجيش أو الأسطول العثماني من أهل الذمة. وتوخيا للدقة نذكر بأنّ تنظيمات سنة 1856 في اسطنبول هي التي تحولت بها الجزية إلى بدل عسكرية.

[2656] زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت 1988، ص 131.

ومنهم وهبة الزحيلي الذي ذهب إلى أنّ الذميين القاطنين اليوم في بلاد الإسلام والذين يلتزمون بالخدمة العسكرية ويشتركون في الحرب ضد الأعداء أو يكونون عرضة لذلك لا تجب عليهم الجزية[2657].

ومنهم عبد المنعم أحمد بركة الذي رأى أنّ ثمة حقيقتين في عصرنا تسقط الجزية بهما أو بإحداهما. الأولى: أنّ الدول الإسلامية تعرضت منذ القرن الثامن عشر الميلادي إلى إحتلال ديارها من دول غير إسلامية وعجز المسلمون عن حماية أنفسهم فضلا عن حماية غير المسلمين في دار الإسلام ـ وهو الأمر المسقط للجزية ـ وهذا يصدق أيضا في الحروب الصليبية التسعة على الدول الإسلامية والتي استمرت من القرن الحادي عشر الميلادي إلى الرابع عشر، وكذلك الشأن في حروب التتار والمغول في القرن الثالث الميلادي حتى الخامس عشر الميلادي، إذ كانت الدول الإسلامية التي تعرضت لهذه الحروب عاجزة عن حماية رعاياها غير المسلمين مما يسقط عنهم الجزية. والحقيقة الثانية: واقع الحال في الدول الإسلامية في العصر الحاضر أنّ المواطنين غير المسلمين فيها يساهمون في واجب الدفاع عن إقليم الدولة والمساهمة في هذا الواجب تسقط الجزية بعد وجوبها أو تمنع وجوبها أصلا ثم قال: ويلاحظ أنّ إسهام غير المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام في صدر الإسلام كان يسقط عنهم الجزية، وذلك في حين أنّ الحرب حينذاك كانت جهادا عن العقيدة الدينية ومن الواضح أنّ غير المسلم حين مساهمته في الدفاع لم يقصد الدفاع عن دين الإسلام ومع ذلك فإنّ هذه المساهمة أسقطت عنه الجزية فيكون ذلك من باب أولى في العصر الحديث، ذلك أننا نجد في غير المسائل المتعلقة بالعقيدة والعبادات أنّ لإختلاف الظروف أثرا في اختلاف الأحكام الشرعية مع ملاحظة أنّ الحرب تعدّ اليوم ـ في جوهرها ـ دفاعا عن أرض الوطن وعن أبناء الوطن في غير مراعاة لما قد يكون بينهم من إختلاف الدين، لذلك كان طبيعيا أن نجد عبء الحرب في صدر الإسلام كان ملقى على المسلمين وحدهم، بينما نجده اليوم على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد[2658].

ومنهم محمد شوقي الفنجري الذي كتب: أما قضية الجزية التي كانت تفرض على الذمي في الدولة الإسلامية فهي تعتبر موقوفة في عصرنا الحاضر لأنّ الجزية ضريبة بدلا من الإعفاء من التجنيد، وقد أصبحت الجيوش الإسلامية اليوم تضم جميع المواطنين من المسلمين وغير المسلمين[2659].

ومنهم محمد جلال كشك (1929-1993) الذي كان مُحدّدا وواضحا حين كتب: نقطة البدء في حديث أهل الذمة هو أننا نرفض الإعتراف بوجود أهل الذمة في الأوطان الإسلامية القائمة. فليس المسلمون في مصر

[2657] الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دمشق 1997، ص 699.

[2658] بركة، عبد المنعم أحمد، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث، الإسكندرية 1990، ص 312- 315، وأيضا 256-274.

[2659] الفنجري، محمد شوقي، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، القاهرة 1990، ص 89.

مثلا أهل الفتح، ولا السلطة الإسلامية سلطة فاتحة لمصر، حتى يصبح أقباطها أهل ذمة. وليس للمسلمين أيّ حقّ في ميراث عمرو بن العاص أكثر من حق المصريين الأقباط فيه. فالفتح وما ترتب عليه من علاقات سياسية وقانونية هو حادث تاريخي إنقضى وقته، ونحن اليوم أمام شعب واحد متكامل الحقوق والواجبات أغلبيته العظمى مسلمة وأقليته مسيحية، فليس هناك أهل ذمة ولا ما يترتب على ذلك من علاقات وأوضاع[2660]. وكتب: والمطلوب الآن هو الإجتهاد حول وضع الأقليات في البلدان الإسلامية القائمة لا فاتح ولا ذمي، بل وحدة وطنية عمرها ألف سنة، خلقت مواطنة كاملة، ومن ثم لا يجوز الإكتفاء بالنقل من كتب الفقه لأنّ الأصناف الثلاثة للرعايا التي أوردتها هذه الكتب .. لا تنطبق على أوضاعنا في العالم العربي ولا على معظم الدول الإسلامية[2661]. المرء لا يستطيع أن يجمع الصيف والشتاء فوق سطح واحد، يستحيل أن نجمع بين مفهوم الوطنية المعاصرة ومفهوم دار اسلام ودار الحرب، بين ضريبة الدفاع الوطني وبين الجزية، لا يمكن أن ننقل من كتاب فقه عمره ألف سنة وُضِع في ظل الدولة الإسلامية المجاهدة المنتصرة، ثم نُهذب هذا الذي نقلناه ليصلح للنشر في صحيفة التايمس أو نتقدم به لمحاورة لجنة حقوق الإنسان التي وضعت ميثاقها في غيبة المسلمين المهزومين[2662].

وعن الجزية كتب: لا مجال للحديث عن الجزية فهي قد شرّعت من نص الآية على المحاربين الذين ينهزمون ويرفضون الدخول في الإسلام، ونحن لا نحارب مواطنينا المسيحيين ولا نعرض عليهم لا الإسلام ولا السيف[2663]. وعن الخدمة العسكرية كتب: أما الجيش فلا بد أن يضم جميع المواطنين على قدم المساواة، يقاتل فيه المسلم جهادا في سبيل الله ويقاتل فيه المسيحي وطنية (أو عن أحسابهم). ولا يجوز أن تتهم فئة من المواطنين بأنها غير مؤتمنة أو غير راغبة في الدفاع عن الوطن، إنّ هذا الإتهام لو صحّ يُسقط المواطنية ويصل إلى الإتهام بالخيانة العظمى، ويصح فيه فتوى البدائع وفتح القدير: إنّ الذي يسقط الذمة خروج الذمي إلىدار الحرب أو خروجه على الدولة الإسلامية علنا وبث الفتنة في البلاد وهي أعمال – كما ترى – تُسقط الذمةَ والحمايةعن شيخ الإسلام لو إرتكبها.. ورفض الدفاع عن الوطن إذا ما تعرض لهجوم أو إحتلال هو خروج على الدولة، والإلتحاق بدار الحرب ولو من ناحية الموقف العملي[2664].

[2660] كشك، محمد جلال، خواطر مسلم عن الجهاد والأقليات والأناجيل، القاهرة 1995، ص 64.
[2661] نفسه، ص 70.
[2662] نفسه، ص 75.
[2663] نفسه، ص 80.
[2664] محمد جلال كشك، ص 85.

ومنهم راشد الغنوشي الذي كتب: إنّ مصطلح أهل الذمة مصطلح فقهي لم تبق حاجة إليه بعد أن إستقرت وتأسست العلاقة بين المسلمين وغيرهم على أساس المواطنة داخل المجتمع الإسلامي وخارجه على أساس التعاهد[2665].

وممن كان له رأي مفصّل في مسألتنا هذه الفقيه الدستوري الكبير الدكتور عبد الحميد متولي الذي انطلق في بداية بحثه من الإقرار أنّ المساواة لم تكن تامة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، ذلك أنها كانت دولة ناهضة على أساس عقيدة دينية جديدة وهذا شأن كل دولة مثلها، لكنه عطف بالقول إنّ الأحكام الشرعية في غير ميدان العقيدة والعبادات والمسائل القانونية - كالقانون المدني والتجاري والدستوري والإداري وغيره – تختلف باختلاف الظروف وذلك فيما يتعلق بالجزئيات والأساليب، لا في المبادئ العامة، فالدولة في صدر الإسلام قامت على أساس وحدة العقيدة الدينية بينما تقوم في هذا العصر – ومنها الدولة الإسلامية – على أساس القومية، في غير إعتبار أو إشتراط لوحدة العقيدة الدينية، ثم إننا بينما كنا نجد أنّ الحرب ضد العدو الأجنبي، في صدر الإسلام – كانت دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين، إذ بنا نجد الحروب تعد اليوم – في جوهرها – دفاعا عن أرض الوطن وعن أبناء الوطن في غير مراعاة لما قد يكون بينهم من إختلاف الدين، لذلك كان طبيعيا أن نجد عبء الحرب قديما كان ملقى على المسلمين وحدهم، بينما نجده اليوم ملقى على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن[2666]. وبعد أن عرض لجملة من المبادئ العامة التي تحمل الفقيه على تغيير إجتهاده في غير مسائل الإعتقاد والعبادة انتهى إلى القول: وإننا لنعتقد أننا إذا نظرنا إلى هذه الإعتبارات السياسية (أي التي اكتنفت آراء الفقهاء في مسائل أهل الذمة وطبعتها بطابع التشدد) فضلا عن تلك المبادئ الشرعية التي ذكرناها والتي تعود إلى تجنب إثارة الفتنة في الأمة بين رعاياها، فإنه يصبح أمرا طبيعيا بل وحتميا أن ننتهي إلى الرأي بأنّ علينا ألا نحرم إخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا، ولا أن نثير لهم - لا سيما في هذه الآونة – نفسا[2667]. وختم بحثه بالقول: خلاصة ما تقدم اننا إذا نظرنا اليوم إلى وضع غير المسلمين (أهل الذمة) من الناحية الشرعية فإننا نستطيع أن نقرر أنّ المبدأ المقرّر بالنسبة لهم هو ما جاءت به السنة المتواترة (؟!): لهم ما لنا وعليهم ما علينا[2668].

ومن أعلام هذا الفريق عبد المتعال الصعيدي (1894-1966) الذي كتب: وبعد فإنّ الإسلام نظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الأساس: لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وفي هذا الأساس

[2665] الغنوشي، راشد، حقوق المواطنة، تونس 1993، ص 29.
[2666] متولي، عبد الحميد، بحوث إسلامية، الإسكندرية 1979، ص 31-34 باختصار.
[2667] عبد الحميد متولي، ص 46.
[2668] نفسه، ص 48.

تجتمع الحكومة الإسلامية والحكومة القومية (يريد الوطنية)، ويمكن أن يدخل فيه ما هو قائم الآن في حكمنا القومي المصري، من عدم التفريق فيه بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات وهو ما يظن الرجعيون أنه مخالف للإسلام[2669].

ومنهم طارق البشري ومن بين ما كتب في المسألة: ونحن نريد أن يتداخل بعضنا في بعض لا أن ينفصل بعضنا عن بعض، ومما يهيئ لهذا التداخل أن تتداخل المفاهيم الطيبة بعضها في بعض، مثل: الدين والمواطنة لا أن تتصارع ويقف بعضها دون بعض. ومن جهة أخرى فإنّ فكرة المساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب في بلادنا كانت متحققة في غالب الفقه الإسلامي بالنسبة للحقوق الخاصة والفردية، بموجب أنّ لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، إنما كانت تقوم المشكلة في الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالولايات العامة، أي الحق في تولي مناصب الدولة في الوظائف القيادية ذات القرار ، سواء في القضاء أو الإدارة أو غيرهما، وهذه هي ما كانت تحتاج إلى اجتهاد فقهي يوطئ من أكنافها في إطار المواطنة، وما انبعث في مجتمعاتنا الحديثة من تكوينات سياسية أنشأتها حركات الإستقلال الوطني والمقاومة الوطنية التي يشارك فيها المسلمون والمسيحيون من أهالي بلادنا، فحقّ للجميع أن يقيموا جماعاتهم السياسية طبقا لهذا المفهوم، وأن يجتهدوا في البحث عن إمكانيات الفقه الإسلامي في هذا الشأن، مستقىً من مرجعيته الشرعية ومطبقا على الواقع المعين. ثم بيّن البشري أنّ مناصب الولاية العامة التي تشترط في الفقه التقليدي فيمن يتولاها أن يكون مسلما، لم تعد تدار بأشخاص وإنما بهيئات جماعية ...[2670]. وفي موضع آخر وضّح أنّ ما كان يدعوه الفقهاء وزارة التفويض ـ والتي شرطوا الإسلام فيمن يتولاها ـ قد صار اليوم موكولا لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة، ولم يعد لفرد سلطة طليقة في تدبير أو تنفيذ... فالسلطة الفردية سواء في السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدأين: توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات، وحلول القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الأمور...[2671].

الدكتور محمد فتحي عثمان (1928- 2010) جعل هذه المسألة وما يدور في فلكها من بين مسائل أخرى مهمة تستدعي نقاشا جادّا أو صريحا وذلك في سياق التمهيد لتقنين أحكام الشريعة، كتب يقول: ثم تأتي مشكلة أخرى ينبغي أن تعالج بصراحة وفي نقاش مثمر: هي مشكلة وضع المواطن غير المسلم إزاء ما اصطُلح على تسميته بالذمي في الدولة التي تطبق شريعة الإسلام. هل يكون الأصل هو المساواة التامة بين جميع

[2669] الصعيدي، عبد المتعال، من أين نبدأ؟، القاهرة بدون تاريخ، ص 77 والكتاب ردّ على كتاب خالد محمد خالد من هنا نبدأ وعلى كتاب محمد الغزالي من هنا نعلم.

[2670] البشري، طارق، الدولة والكنيسة، القاهرة 2011، ص 66.

[2671] البشري، طارق، في المسألة الإسلامية المعاصرة: بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي، القاهرة 1998، ص 45 ويحسن قراءة الفصل كله المعنون: مبدأ المواطنة ص 25-48.

المواطنين في جميع الحقوق والواجبات؟ هل يجوز أن يكون المواطن غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسؤولا في الجيش؟ هل شهادته مقبولة في حق المسلم، ودمه سواء هو ودم المسلم، ولو قتله مسلم عمدا قتل به المسلم؟ هل الجزية حكم لازم مؤبد؟ وما هو تكييفها القانوني المقبول؟ وقد اختلفت فيه الفقهاء قديما وحديثا، هل يستمر القول بأنها عوض عن حق الدم أو يُؤخذ بأنها أجر لسكنى الدار أو يقبل التكييف الذي قدمه فقهاء معاصرون إستنادا لوقائع تاريخيةرواها مؤرخون ثقات كالطبري والبلاذري أنها بدل عن الخدمة العسكرية الواجبة؟ وهل يجوز لقانون التجنيد أن يفرض على كل مواطن غير مسلم أداءَ الخدمة العسكرية كقاعدة عامة أصيلة؟ وما هي القواعد التي تحكم وضع غير المسلم في الجيش؟ ثم ماذا عن الصَّغار المفروض؟ هل يكون المقصود ما ذكره بعض الفقهاء – ومنهم ابن القيم – من أنه جريان أحكام الإسلام على غير المسلم؟ ماهي حقوق غير المسلمين في إنشاء معابد مستحدثة وهل هناك أية قيود مفروضة على أشخاصهم في الزيّ أو الركوب والسكن أو غير ذلك أو على ممارستهم لشعائرهم؟ ... من حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يُؤمَّنُوا على مركزهم القانوني وحقوقهم ومستقبلهم وأن تُبسَط لهم وجهة النظر الإسلامية في معاملتهم، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة القطعية المؤبدة وبين الشروح والآراء الفقهية الإجتهادية التي يؤخذ منها ويترك والتي تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة[2672]. وقد دعا عثمان إلى ضرورة التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي تشير إلى مصطلح الذمة (عضو في أقلية محمية أو متعاقدة) وقبول غير المسلمين كمواطنين، لهم جميع الحقوق. وبيّن أنّ المسلمين سيصعب عليهم جدا الدفاع عن الأقليات المسلمة في العالم ضدّ التعصّب إذا ما مارسوه هم أنفسهم[2673].

ومنهم محمد الزحيلي (1941- ...) الذي كتب يقول:أما في عصرنا الحاضر فلم يبق عهد الذمة موجودا بصورته القديمة واختلفت الأسس والأنظمة التي تنظم علاقات الدول مع بعضها وعلاقات الدولة مع المواطنين القاطنين في أرضها بمختلف فئاتهم. وإذا أردنا أن نطبق عقد الذمة في عصرنا الحاضر فلا بد من التفريق في أحكامه بين حالتين: الحالة الأولى: في تطبيق القانون الدولي وإنهاء القتال مع الدول الأخرى أثناء الحرب وبعد إنتهائها، ففي هذه الحالة لم يبق مجال لتطبيق عقد الذمة ودفع الجزية، لعدم تعارف الدول عليه في الوقت الحاضر وزوال إستعماله في التعامل الدولي، والإلتزام بمبدأ المعاملة بالمثل، وفي هذه الحالة يتطور عقد الذمة بما يتناسب مع الأنظمة العالمية بدون دفع الجزية، وهذا جائز شرعا، فيجوز لولي الأمر أن يعقد إتفاقات ومعاهدات وعقود تحقق المصالح العامة للمسلمين ومركزهم في المجتمع الدولي بما لا يتناقض

[2672] عثمان، محمد فتحي، قبل تقنين أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها، مجلة المسلم المعاصر، رجب شعبان رمضان 1497 هـ العدد 11، ص 85-86، ولعثمان محاولة إجتهادية مهمة بخصوص هذه المسائل في بحث له نشرته مجلة الأمان البيروتية، يونيو 1979 بعنوان: مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلملين.

[2673] المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية، عمل جماعي، بيروت 2004، ص 61.

مع أحكام الإسلام. الحالة الثانية: في تطبيق عقد الذمة ودفع الجزية في الأنظمة والقوانين الداخلية على المواطنين القاطنين في أرض الدولة، وهنا لا نجد غضاضة من تطبيقه مع الإختلاف في الألفاظ والمصطلحات، لأن عقد الذمة تنظيم داخلي لفئة من المواطنين، ويتضمن دفع ضريبة معينة على فئة من الناس ويقابلها إلتزامات أخرى على بقية الفئات كما أنّ السلطات العليا تنظم أحكام الجنسية والتجنس وتشرّع الأنظمة التي تناسبها وتحقق مصالحها وتفرض القيود التي تراها، وهذا ما يطبق على غير المسلمين المقيمين في دار الإسلام ويتمتعون بجنسية الدولة الإسلامية وبما أنّ غير المسلمين القاطنين الآن في البلاد الإسلامية يشاركون في الخدمة العسكرية فإنهم يعفون من دفع الجزية، ويمكن أن يكلف المسلم بدفع الزكاة ويكلف غير المسلم بضريبة مناسبة، للمساهمة في نفقات الدولة[2674].

ومنهم عبد العزيز كامل الذي رأى في الجزية أنها بدل المنعة، فإذا شارك الذمي في المنعة سقطت عنه الجزية، قال: في أغلب جيوش العالم الإسلامي المعاصر يشترك المواطنون من مسلمبن وغيرهم في التدريب والإستعداد للدفاع عن الوطن وشرف حمايته على أساس من القدرة وهي مقاييس القبول أو الإستبعاد من القوات المسلحة. أقول: هذا الشرف هو الذي يجمع المواطنين ولا يحرم منه من هو قادر على أدائه[2675].

وقد ذكرت سابقا أسماء جملة من العلماء المعاصرين الذين ذهبوا إلى أنّ الجزية تسقط بأداء الذمي الخدمة العسكرية ومشاركته في الدفاع عن الوطن ومنهم ظافر القاسمي، ويوسف القرضاوي، فأما القرضاوي فقد جوّز في فقه الزكاة أخذ ضريبة من أهل الذمة بمقدار الزكاة ليتساووا بالمسلمين في الإلتزامات المالية، وإن لم تُسمَّ زكاة نظرا لحساسية هذا العنوان بالنظر إلى الفريقين، ولا يلزم أيضا أن تسمى الجزية ما داموا يأنفون من ذلك[2676].

وقد كان الشيخ محمد أبو زهرة – من قبل – قدم إلى مجلس النواب المصري سنة 1367هـ = 1947م ورقة في سياق مشروع قانون الزكاة قال فيها: إنّ الزكاة في أصل وجوبها لا تجب إلا على المسلم ولا تجب على غير المسلم إلا عند بعض الشيعة، ولكن الدول الإسلامية يجب عليها سد حاجة المعوزين من غير المسلمين فالتكافل الإجتماعي الإسلامي يعمّ ولا يخص طائفة دون الأخرى، لأنه رحمة والرحمة تعم ... وكان عمر رضي الله عنه ينفق على غير المسلمين من أموال الجزية، والآن لا تفرض الجزية فلم يبق إلا أن تفرض

[2674] الزحيلي، محمد، الإسلام والذمة ضمن كتاب: معاملة غير المسلمين في الإسلام، الصادر عن المجمع الملكي للبحوث والحضارات الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمّان 1989، ج1/ص 126-127.

[2675] كامل، عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام ضمن الكتاب السابق، 1/94-95.

[2676] انظر: فقه الزكاة للقرضاوي، 2/944-945.

عليهم الزكاة مراعاة لقانون المساواة وأن ما يؤخذ منهم يعود عليهم. وفوق هذا فالزكاة شريعة عامة في كل الأديان السماوية، وجيراننا من غير المسلمين أهل دين سماوي[2677].

وقد لمس غير واحد من الباحثين تحرّج سيد قطب في تفسيره من الخوض في موضوع الجزية لأسباب لا تخفى على دارس، فلدى تفسيره للآية 29 من سورة التوبة، ذكر أهداف الجزية وهي عنده ثلاثة فقال: أولها أن يعلن بإعطائها إستسلامه وعدم مقاومته بالقوة المادية للدعوة إلى دين الحق. وثانيها: أن يساهم في نفقات الدفاع عن نفسه وماله وعرضه وحرماته التي يكفلها الإسلام لأهل الذمة .. وثالثها: المساهمة في بيت مال المسلمين الذي يضمن الكفالة والإغاثة لكل عاجز عن العمل بما في ذلك أهل الذمة بلا تفرقة بينهم وبين المسلمين دافعي الزكاة. ثم قال: ولا نحب أن نستطرد هنا إلى الخلافات الفقهية حول من تؤخذ منهم الجزية ومن لا تؤخذ منهم ولا عن مقادير هذه الجزية، ولا عن طرق ربطها ومواضع هذا الربط.. ذلك أنّ هذه القضية برمتها ليست معروضة علينا اليوم كما كانت معروضة على عهود الفقهاء الذين افتوا فيها واجتهدوا رأيهم في وقتها. إنها قضية تعتبر اليوم تاريخية وليست واقعية[2678].

ومنهم عبد الرحمن حللي[2679] وسور حمن هدايات[2680]، و فريد عبد الخالق[2681]، و عبد الوهاب الأفندي[2682].

ومنهم محسن كديور[2683]، فقد تكلم عن قانون الجزية بين التاريخية والدوام حيث ذهب إلى أنّ حكم الجزية من الأحكام المتغيرة الخاضعة للظروف الزمكانية لافتا إلى أنّ القرآن الكريم لم يقتصر على تشريع الأحكام الثابتة فحسب وإنما كرّس جزءا من تشريعاته للأحكام التي تعلقت بفترة نزول الآيات فقط لا بسائر الفترات، وحكم أهل الذمة المذكور هو من هذا القبيل. قال: والجدير ذكره أنّ دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية

[2677] هيكل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، 1466/3.
[2678] قطب، السيد، في ظلال القرآن، القاهرة 2003، 1633/3-1634.
[2679] في كتابه: حرية الإعتقاد في القرآن الكريم، ص 176-177.
[2680] في رسالته: التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم، القاهرة 2001، ص 368.
[2681] انظر: فصل: الحقوق السياسية لغير المسلمين في الإسلام ودولته ضمن كتابه: في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية، القاهرة 1998، ص 153-191.
[2682] انظر بحثه: إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن ، في كتاب: المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية، بيروت 2004، ص 55-73 والأفندي خلافا لكل الإسلاميين السابق ذكرهم يذهب بعيدا في الإنحياز إلمواطنة حرة متساوية لا تفترض مسبقا حتى الحد الأدنى من الموافقة على القيم المشتركة، فضلا عن الإعتقادات الدينية.
[2683] أستاذ جامعي وكاتب إيراني متخصص في الفلسفة والفكر السياسي.

الذي جعل من أولى أولوياته عدم تجاوز الشريعة والحرص على مطابقة القانون معها، غابت عنه أحكام الإرتداد وأحكام أهل الذمة[2684].

ومنهم علي بن عبد الرحمن الطيار الذي ذهب إلى أنّ دولة العصر أصبحت دولة إقليمية، الإقليم عنصرها الأساسي عليه يرتكز العنصران الآخران: الشعب والسيادة، ما يعني أنّ رابطة الشعب بالدولة لم تعد رابطة عقيدة، وإنما أصبحت رابطة ولاء سياسي يدين فيها الشعب لسيادة الدولة بالطاعة المطلقة والكل في هذا الولاء سواسية. وتصف الدراسات المعاصرة هذه الرابطة بمصطلح الجنسية، فكل المواطنين يحملون جنسية الدولة ويدينون لها بالولاء. قال: وفي ظل هذا المفهوم أصبح من الصعب قبول نظام عقد الذمة كوصف لعلاقة الدولة الإسلامية المعاصرة، بفريق من رعاياها، ذلك أنّ خضوع هؤلاء للسيادة الإقليمية للدولة الإسلامية يغني في تنظيم شؤونهم عن عقد الذمة. ومع قيام الدولة الإقليمية فقدت الجزية مبررها كمقابل لحماية الذمي، لأنّ أهل الذمة في داخل الدولة الإسلامية يخضعون لسيادتها كمواطنين ثم إنّ أمن الدولة في الداخل وحمايتها من العدوان الخارجي أصبح واجبا على المواطنين جميعا بلا تفريق. وينتهي إلى أنّ عقد الذمة في بلاد المسلمين في العصر الحالي قد اختفى، ويرجع ذلك للأسباب التالية: الأول: زوال دولة الخلافة الإسلامية ... الثاني: توقف الجهاد الإسلامي المسلح ... الثالث: إنتهاء طرفي عقد الذمة نتيجة إختفاء الأمرين السابقين[2685].

ومنهم جاسر عودة الذي كتب: لا يصح أن يأتي فرد أو حزب هنا فيحاول أن يطبق ما ورد في القرآن أو السنة تطبيقا حرفيا كمسائل الجزية أو الغنائم أو آليات الشورى أو إختصاصات القضاة مثلا. لأنّ شكل الدولة تغيّر والتاريخ والجغرافيا قد تغيرا[2686]. وكتب فصلا بعنوان: ماذا عن الجزية التي ينادي بها بعضهم؟ وهو يرى أنّ هناك إشكاليتين في طرح بعض الإسلاميين بخصوص الجزية، الأولى: إنّ هذا الطرح يفترض أنّ الدول العربية المعاصرة دول إسلامية بالمعنى التاريخي للكلمة الذي يقتضي إختلافا في الأحكام العامة بين المسلمين وغيرهم في ما يختص بالحقوق والواجبات تجاه الدولة .. في حين أنّ الدولة الإسلامية المعاصرة قامت حسب دستورها على المواطنة أو المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين ... والإشكالية الثانية: إنّ هذا الطرح مبني على تصور خطأ أنّ الجزية وتوابعها أجزاء لازمة من الشريعة الإسلامية لا مناص من تطبيقها في كل زمان ومكان، فآية الجزية تدلّ على حكم سياسي من الوسائل المتغيرة وليس على حكم ديني

[2684] كديور، محسن، حرية الدين والعقيدة في الإسلام ضمن كتاب: العنف والحريات الدينية إعداد: حيدر حب الله، بيروت 2011، 122/1-123.

[2685] الطيار، علي بن عبد الرحمن، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الرياض 2006، ص 159-163.

[2686] عودة، جاسر، بين الشريعة والسياسة، بيروت 2012، ص 72.

من المقاصد التي لا تقبل التغيير. ومثّل عودة بآية الغنائم[2687] وذكر أنه لا يختلف عالمان أنّ تطبيقها قد تغير في هذا العصر الذي تُبنَى فيه الجيوش على نظام آخر ...فهذه أحكام تاريخية خضعت للسياسة في وقتها وتخضع اليوم للسياسة كما للجغرافيا والتاريخ[2688].

ومنهم أحمد كمال أبو المجد (1930-...) الذي تحدث عن وضع أهل الذمة فقال: على أنّ ذلك ليس حكما إسلاميا ثابتا واجب المتابعة وإنما هو موقف تاريخي للمسلمين وحكامهم صنعته أو فسرته ظروف وملابسات تاريخية لم يعد أكثرها قائما، وليس جيلنا ملزما بمتابعتها. إنّ فكرة أهل الذمة تحتاج إلى إعادة تأمل ومراجعة من جانب الأطراف جميعا، فالذمة ليست مواطنة من الدرجة الثانية، ولا هي مدخل للتمييز بين المواطنين تهدر فيه الحقوق والحريات، وإنما هو وصف للأساس التاريخي الذي عومل بمقتضاه أهل الكتاب في مجتمعات المسلمين، وهو أساس مستمد من عهد الله ورسوله، فالذمة هي العهد وهي الملزمة لمن أعطى ذلك العهد.. وهي – بهذا – تمثل الحد الأدنى من ضمانات غير المسلم في مجتمع المسلمين، وهي – من ناحية أخرى – تُعبّرعن أساس تاريخي تغيرت أكثرُ الظروف المحيطة به وربما صلحت للقيام مقامه نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة كما تقرر حقوق المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين[2689].

من الواضح إذن أنّ هناك عددا لا يستهان به من العلماء والمفكرين المسلمين ـ وهو آخذ في الإزدياد لا التقلص ـ يتوزعون على مجموعتين، ترى إحداهما أنّ الجزية حكم يمكن الإستغناء عنه بأداء الخدمة العسكرية والمشاركة في الدفاع عن الوطن، لكن مع إستبقاء مقتضيات ولوازم عقد الذمة الأخرى ومنها حرمان الذمي من بعض الحقوق السياسية. وتذهب الأخرى إلى رأي أوسع وأكثر مرونة ينظر إلى عقد الذمة برمته – بما في ذلك الجزية – على أنه أصبح من الماضي، وراءنا لا أمامنا، وهم لا يتحرجون من الصدع بهذا الرأي الجرئ مستندين إلى عدد من المبررات:

1- أنّ هذا المفهوم بطبيعته لا ينتمي إلى المجال العقدي ولا إلى المجال العبادي، لكنه يندرج ضمن المجال المعاملاتي الذي يقبل بطبيعته التغير والتطور تبعا لما يحقق المقاصد الكبرى كالحرية والكرامة والعدل والإنصاف والمساواة.
2- زوال طرفي العقد، الأمر الذي يعني زوال العقد برمته رأساً، فالدولة الإسلامية الموجودة اليوم – وهي دولة قطرية – ليست إمتدادا طبيعيا لدولة الخلافة التي أبرمت عقود الذمة، فمعظم الدول

2687 الأنفال 41.
2688 جاسر عودة، ص 115-120.
2689 أبو المجد أحمد كمال، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، القاهرة 1991، ص 37-38.

الإسلامية اليوم دول قطرية، أنجزت إستقلالها وتحررها من الإستعمار الأوروبي في أوقات متقاربة من القرن العشرين المنصرم، وهذه الدول تمثل وضعا جديدا إلى حد بعيد من جهات شتى، فالسلطات الحاكمة فيها ليست هي التي أنجزت الفتوح وأخضعت شعوب البلاد من غير المسلمين، وغير المسلمين في هذه البلاد لم يكونوا أعداء محاربين تم إخضاعهم، بل كانوا شركاء في الوطن خضعوا كما خضع شركاؤهم المسلمين لسلطة الإستعمار وعانوا ويلاته، وساهموا سوية في مقاومته إلى أن تحقق الإستقلال. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أنّ الفقهاء التقليديين إتفقوا على أنّ الذمي إذا نقضت ذمته عاد حربيا كما كان قبل العقد فحلّ دمه وماله واسترقاقه، لكن الواقع اليوم يؤكد تأكيدا قاطعا على أنّ هؤلاء الشركاء في الوطن لم يكونوا يوما حربيين فقد ولدوا شركاء في الوطن ولا يزالون.

وبالتعبير القانوني فإنّ السيادة التي كانت تتمتع بها السلطة المسلمة (ولنذكّر بـأنّ السيادة في جوهرها تعبير عن سلطة عليا مستقلة) قديما كانت مستمدة من إخضاعها لأعدائها – الذين سيؤولون بعد ذلك إلى ذميين يعيشون في ظل حماية الدولة لهم – أما السيادة التي تتمتع بها السلطة اليوم فتنهض على أساس مختلف تماما – إنه لون من التوافق (العقد) الإجتماعي يضطلع بمقتضاه كل طرف – من السلطة والشعب (المواطنين) – بواجباته، في مقابل تمتعهبحقوقهالمقررة[2690].

وحتى الخلافة (السلطنة) العثمانية التي قد ينظر إليها البعض على أنها كانت – بمعنى ما – إمتداداً لدولة الخلافة الأولى – رغم ما في هذا من تجوز كبير – قامت - كما رأينا - بإلغاء عقد الذمة بشكل تدريجي[2691].

ويمكننا ضمن هذه المجموعة الثانية أن نميز بين فريقين فرعيين، فريق يذهب إلى نهاية الشوط فيمنح غير المسلمين مواطنة تامة كاملة تشتمل على كل الحقوق[2692]، سياسية ومدنية بلا إستثناء، كما رأينا في مثال طارق البشري مثلا، وفريق يبدأ فيمنحهم المواطنة كاملة ولكنه يعود فيستثني بعض الحقوق السياسية كتولي

[2690] قارن ب: محمد سليم العوا، نظام أهل الذمة: رؤية إسلامية معاصرة، في موقع إسلام أون لاين www.islamonline.net/arabic/contemporary/2005/07/article01a.shtml عن طريق حمزة عبد الكريم حماد- بحث: الجزية في الدول الإسلامية اليوم: رؤى معاصرة، ص 152، منشور بموقع جامعة ماليزيا في: Journal Al-Tamaddun Bil. 6 (2011) 143-154

أنظر:

http://e-journal.um.edu.my/public/article-view.php?id=2351 آخر زيارة 2014/06/02.

[2691] للوقوف على تفاصيل هذا الإلغاء انظر: حسن الزين، الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني: بيروت 1988، ص 26-32.

[2692] والتي يمكن أن يعبر عنها بالجنسية. Nationality

الإمامة العظمى ـ التي يعادل بها بعضهم رئاسة الدولة ـ وبعض الولايات العامة ومنها القضاء بين مسلمين أو بين مسلم وغير مسلم[2693].

هذا العدد الكثيف من المفكرين المسلمين المتعاطفين مع مفهوم المواطنة إزاء مفهوم الذمة دفع جورج قرم إلى القول: وهكذا بات حتى أشد المفكرين بين المسلمين تمسكا بأصول العقيدة لا يعترض اليوم على إلغاء نظام أهل الذمة الدافعين للجزية، وقد حدث هذا الإلغاء لأول مرة في القرن التاسع عشر، وهذا مع العلم بأنّ تنظيمات الباب العالي لعامي 1836 و1856 بصدد تساوي المسلمين وغير المسلمين في الإمبراطورية العثمانية كانت قد أثارت حينئذ موجة إستياء شديد لدى الجماهير المسلمة المحافظة[2694].

وسنختم هذا البحث بجملة من الشهادات حول موضوعتي الجزية والتسامح الإسلامي.

11 شهادات حول الجزية

11.1 غوستاف لوبون

قال لوبون ـ متحدثا عن الخلفاء المسلمين الفاتحين ـ: وأعلنوا في كل مكان أنهم يحترمون عقائد الشعوب وعرفها وعاداتها، مكتفين بأخذهم في مقابل حمايتها جزية زهيدة تقل عما كانت تدفعه إلى ساداتها السابقين من الضرائب[2695].

11.2 ألفرد بتلر Alfred J. Butler

وقال المؤرخ الإنجليزي ألفرد بتلر(1850-1936) محاولا تعليل قبول أهل الإسكندرية بالصلح الذي عقده المقوقس Cyrus مع المسلمين مع أن المقوقس كان مكروها عندهم و متهما بالخيانة من جهة، و من جهة أخرى كانوا قادرين على الصمود أمام الحصار لفترة سنتين أو ثلاث، و بعد أن عزا ذلك الى ما لقوه من عسف وسوء حكم الرومان في آخر أربعين سنة قال: فأمّلوا في أن يكون الحكم الإسلامي أكثر تسامحا و أخفّ وطأة فيما يتعلق بموضوع الضرائب فيتخلصوا من الضرائب المرهقة التي يأخذها الروم منهم و التي كانت

[2693] انظر مثلا: غرايبة، رحيّل محمد، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامة، الأردن 2000، ص 75-78 وفريد عبد الخالق، مبادئ الفقه السياسي الإسلامي، 160-197، وعبد المنعم أحمد بركة، المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ص 275-311 ثم 319-326، وأبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، الكويت 1980، ص 267-269.

[2694] قرم، جورج، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص 228. مع اللفت إلى أن قرم أنجز رسالته في ستينيات القرن العشرين حين لم تكن وجهة النظر هذه قد استحوذت على اهتمام عدد غفير من العلماء و المفكرين المسلمين و حظيت لديهم بالقبول كما حدث بعد ذلك.

[2695] لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 2000، ص 134 وقارن بصفحة 605 أيضا.

بلا شك متنوعة جدا و باهظة جدا، أما ضريبة الأرض (الخراج) و الجزية التي فرضها عمرو بن العاص فكانت ساحرة في بساطتها و مباشريتها و ثباتها و على ما يبدو كانت أخف من نظيرتها الرومانية ... و قد كان الوعد بتخفيض الضرائب من أكبر العوامل التي ساعدت على فوز المسلمين في كل فتوحاتهم [2696].

11.3 توماس آرنولد

قال السير توماس آرنولد: هذه الجزية كانت من البساطة بحيث لم تكن تثقل كاهلهم وذلك إذا لاحظنا أنها أعفتهم من الخدمة العسكرية الإجبارية التي كانت مفروضة على إخوانهم من الرعايا المسلمين، ولا شكّ أنّ التحوّل إلى الإسلام كان يقترن ببعض مزايا مالية معينة، ولكنه لم يكن من الممكن أن يكون للدين القديم إلا تأثير ضئيل على هؤلاء الذين تحولوا إلى الإسلام لا لشيئ إلا ليظفروا بإعفائهم من أداء الجزية، وعندئذ كان على هؤلاء الذين يتحولون إلى الإسلام أن يؤدوا بدلا من الجزية الصدقات الشرعية وهي الزكاة التي كانت تفرض سنويا على معظم أنواع الممتلكات المنقولة والعقارية[2697].

11.4 فان فلوتن Van Vloten

كتب المستشرق الهولندي فان فلوتن (1866-1903) يقول: إنّ أهل سوريا ومصر الذين أثقل الرومان كاهلهم بالضرائب الفادحة قبل الفتح العربي، لم يقاوموا الفاتحين من العرب مقاومة تذكر، وكذلك كان الحال في سواد العراق. وقد احتفظ المسلمون بالنظام القديم الذي سنّه عمر لجباية الضرائب وأقاموا على جبايتها موظفين من أهالي تلك البلاد، ولم تكن الضرائب التي فرضها عمر فادحة على ما ذهب إليه بعض المؤرخين. هذا إلى ما كانت تقوم به الحكومة العربية من بناء الطرق وحفر الترع وتوطيد الأمن وما إلى ذلك من ضروب الإصلاح[2698].

11.5 الباron مونتيسكيو Baron de Montesquieu

بعد أن تحدّث مونتيسكيو (1689-1755) عن الضرائب الرومانية الباهضة حتى عزا إلى انستاس Anastasius إفتراض ضريبة على استنشاق الهواء، بيّن أنّ ذلك كان سببا وراء ذلك اليسر اللافت الذي أصابه المسلمون في فتوحاتهم، فقد وجدت الشعوب نفسها بدل أن ترزح تحت نير سلسلة مظالم مستمرة يفرضها الأباطرة بحرصهم البالغ، مدعوةً لدفع ضريبة سهلة في أدائها كما في جمعها (جبايتها)، ورأت أنّ

[2696] Butler, Alfred J. The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion, Oxford 1902, Pp. 337-338.

[2697] آرنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام، 77-78.

[2698] فلوتن، فان، السيادة العربية والشيعة والإسرائليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكي إبراهيم، القاهرة 1934، ص 19-20.

خضوعها لأمة بربرية (غير متحضرة، يعني المسلمين) أسعد لها من خضوعها لحكومة فاسدة تعاني من جميع عيوب حرية لم تعد موجودة، ومن كل عيوب العبودية الحاضرة[2699].

11.6 آدم متز

كتب آدم متز يقول: وكان أهل الذمة بحكم ما كانوا يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم ومن حمايتهم لهم يدفعون الجزية، كل واحد منهم بحسب قدرته ... وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة الدفاع الوطني، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح ... على أنّ غالبية دافعي الجزية كانوا يدفعون الحد الأدنى، حتى أنّ بنيامين[2700] يقول: إنّ اليهود في كل بلاد الإسلام يدفعون دينارا واحدا. وكذلك يقول بتاحيا/ بتاخيا Petachia: إنّ اليهود في العراق لا يدفعون شيئا للخليفة، وإنما يدفع الواحد منهم في كل عام دينارا واحدا لرأس الجالوت ... وقد ظلت الجزية بوجه عام عند المقدار الذي فرضته الشريعة، وإنما كانت تتغير تغيرا يسيرا بحسب تغير العملة[2701].

11.7 فيليب حِتّي وزميلاه

كتب فيليب حِتّي وإدورد جرجي وجبرائيل جبّور: ولنذكر أنّ الجزية التي فرضها الفاتحون العرب على أبناء البلدان المنسلخة عن فارس وبيزنطة كانت أقل مما يفرض عليهم في ظل الحكومات السابقة، ولقد انفتح أمام الأمم المغلوبة باب الحرية فصاروا يمارسون عقائد أديانهم دون إزعاج[2702].

11.8 فيتشيا فاليري Laura Veccia Vaglieri

تكتب المستشرقة الإيطالية فاليري (1893-1989): وكما كان النبي يعقد المعاهدات مع خصومه المغلوبين على أمرهم، فكذلك فعل الحلفاء إذ كانوا كلما تمادوا في الظفر والإنتصار يرتبطون مع المقهورين بأوثق المعاهدات، ويتركون لهم الحرية في البقاء على دينهم وتقاليدهم القديمة في مقابل أداء فريضة هينة غاية في الإعتدال وهي الجزية التي كانت أقل بكثير مما كانوا يدفعون من الفرائض لحكوماتهم السابقة. وكان الخلفاء يشملون رعاياهم هؤلاء الذين كانوا يسمونهم أهل الذمة بحماية ورعاية لا تقلان عما كان يتمتع به المسلمون[2703].

[2699] انظر: Montesquieu, the Spirit of Laws, Vol. 1, P.224.
[2700] بنيامين التطيلي، الرحالة، اليهودياالإسباني، ت 569 هـ = 1179م.
[2701] متز، آدم، الحضارة الإسلامة في القرن الرابع الهجري، 1/96-97.
[2702] حتّي وزملاؤه، تاريخ العرب، ص 199.
[2703] فاغليري، فيتشيا فاليري، محاسن الإسلام، ترجمة طه فوزي، القاهرة 1933، ص 19.

11.9 هنري دي كاستري Cte H. de Castries

كما كتب المستشرق الفرنسي الكونت هنري دي كاستري (185-1927) : ولانتشار الإسلام ورضوخ الأمم لسلطانه سبب آخر في هاتين القارتين ـ آسيا وإفريقيا الشمالية ـ هو إستبداد القسطنطينية، فإنه كان قد بلغ منتهى العسف، ووصل جور الحكام إلى درجة أرهقت النفوس، فلما جاء الإسلام تراموا إليه هربا من الضرائب الفادحة واستلاب الأموال، لأنه كلما أسلمت عشيرة رفع عنها أثقال المغارم وردّ إليها مالها المسلوب، ومن لم يقبل شريعة القرآن عومل هذه المعاملة عينها بلا قيد غير أداء الجزية، وكانت شيئا يسيرا العشر أو جزء من إثني عشر، وبذلك أمِنُوا في ظل الدين الجديد ولم يتعرض إليهم أحد من دعاته في دينهم[2704].

11.10 رينهارت دوزي Reinhart Dozy

ويكتب المستشرق الهولندي دوزي (1820-1883) محاولا تفسير إنتشار الإسلام السريع: فإننا نرى أنّ الإسلام قد انتشر بسرعة مدهشة بين تلك الشعوب التي غزوها، وهذه ظاهرة لم يرى العالم لها مثيلا من قبل، وهي تبدو ـ لأول وهلة – لغزا مستترا لا سبيل إلى حله وتعليله، لا سيما إذا عرفنا أنّ هذا الدين الجديد لم يُكره أحدا على الدخول فيه. وقد كلن محمد يأمر بالتسامح والإغضاء، وقد وضع للمسلمين قاعدة للجزية وفرضها على كل من لم يَدِن به من أهل الكتب المنزلة من يهود ونصارى، فمنحهم حريتهم الدينية على أن يدفعوا ما فرضه عليهم من الجزية، وزاد في تسامحه فمنح هذه الميزة لمن يقطنون إقليم البحرين من المشركين (أي المجوس) ... أضف إلى ذلك أنّ الحكم الإسلامي كان يتوخى التيسير والخير العام والبر بالشعوب المحكومة لا سيما النصارى، فقد كان سواد المسيحيين في الشرق ينتمي إلى مذاهب لقيت من اضطهاد حكومة القسطنطينية وإعناتها ما أرهق أصحابها إرهاقا، فلما جاء الإسلام – ومن طبيعته التسامح والإخاء – ترك لهم الحرية التامة في البقاء على دينهم ما داموا يؤثرونه على غيره من الأديان وظللهم بحمايته، وسوّى بينهم في الحقوق، على اختلاف مذاهبهم وشتى نحلهم. ولا تنسَ أنهم كانوا مضطرين إلى دفع ضرائب فادحة للإمبراطور الروماني، فلما جاء الإسلام أعفاهم منها، ولم يفرض عليهم إلا جزية معتدلة لا ترهق أحدا، ومتى عرفت هذه الأسباب زالت دهشتك وعجبك من إيثارهم حكم المسلمين على حكم الرومان واندفاعهم إلى مساعدة العرب في فتوحاتهم بكل قلوبهم بدلا من مناوأتهم والتألب عليهم[2705].

[2704] الكونت هنري دي كاستري، الإسلام خواطر وسوانح، ترجمة أحمد فتحي زغلول، القاهرة 1911، ص 38.

[2705] دوزي، رينهارت، ملوك الطوائف ونظرات في التاريخ الإسلامي، ترجمة كامل كيلاني، القاهرة 1933، ص 399-400.

11.11 ول ديورانت

وقال ديورانت: ... ولم يفرض عليهم(الذميين) أكثر من إرتداء زي ذي لون خاص وأداء فريضة عن كل شخص تختلف باختلاف دخله وتتراوح بين دينار وأربعة دنانير[2706] ، ولم تكن هذه الضريبة تفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، ويعفى منها الرهبان والنساء والذكور الذين هم دون البلوغ والأرقاء والشيوخ والعجزة والعمي والشديدو الفقر. وكان الذميون يعفون في نظير هذه الضريبة من الخدمة العسكرية، أو إن شئت فقل لا يُقبلون فيها، ولا تفرض عليهم الزكاة البالغ قدرها إثنين ونصف في المئة من الدخل السنوي[2707].

11.12 كلود كاهن Claude Cahen

وكتب المستشرق الفرنسي كلود كاهن: أما في المناطق الأخرى التي تم الإستيلاء عليها، فلم تراود ذهنَ الفاتحين فكرةُ دفع الناس إلى إعتناق الإسلام، ولم يُطلب منهم إلا الخضوع والإستسلام مقابل توفير الحماية لهم. وهكذا إحتفظت الشعوب المهزومة بحرية العبادة التي لا حدّ لها سوى الإلتزام بعدم القيام بشكل سافر وعلني بما من شأنه أن يصدم مشاعر المسلمين في المناطق التي يعيش فيها مسلمون. فيما عدا ذلك يحتفظ غير المسلمين بقوانينهم وشعائره الخاصة. يتجسد خضوعهم بدفع الجزية التي تختلف قيمتها باختلاف أحوال الناس وأوضاعهم، ولكن دفع الجزية للمستفيد الجديد لا يغير شيئا في النظام الذي يسير عليه دافع الجزية، وعندما يدفع الناس هذه الجزية التي يعتبرها المسلم إعترافا بسيادة الأمة الإسلامية، فإنهم يحتفظون بممتلكاتهم التي على العرب أن يبقوا خارج حدودها، فلا يضعون يدهم على أي أملاك إلا في حال عدم وجود أصحاب لها أو على أملاك الدولة التي تنتقل آليا إلى الدولة الجديدة[2708].

11.13 إدوارد غيبون Edward Gibbon

وعن يسر الجزية مقابل ما يضمن لدافعها من حقوق ذات خطر كتب المؤرخ الإنجليزي إدوارد غيبون (1737-1794) : لقد ندب رسميا أتباع إبراهيم وموسى وعيسى إلى إعتناق وحي أكثر كمالا أتى به محمد، لكن في حال آثروا البقاء على أديانهم ودفع جزية معتدلة a moderate tribute فإنه من حقهم أن يتمتعوا بحرية الضمير والعبادة[2709].

[2706] من 4.75 إلى 19 دولارا أمريكيا.

[2707] ديورانت، ول، قصة الحضارة، 130/13-131.

[2708] كاهن، كلود، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، بيروت 2010، ص 47.

[2709] Gibbon, Edward, the Decline and Fall of the Roman Empire, New York, Vol. 9, P. 226.

11.14 أرنولد جوزيف توينبي A. J. Toynbee

وكتب المؤرخ وفيلسوف التاريخ أرنولد توينبي (1889-1975) محاولا تفسير إنتشار الإسلام: في وسعنا أن نُسقط من الحساب الفكرة التي ما برحت شائعة عند المسيحيين، والتي تغالي في تقدير أهمية القوة المادية لنشر الإسلام. ذلك لأنّ الأسس التي تطلبها خلفاء النبي للإيمان بالدين الجديد إقتصرت على تأدية عدد قليل من الفرائض، لم تكن تأديتها بالأمر الشاق كثيرا، بل لم تتعد المطالبة بها الجماعات الوثنية البدائية التي كانت تقطن المناطق العربية التي ظهر الإسلام في ربوعها والتي لم تخضع لسلطان أي من الإمبراطوريتين الرومانية والساسانية المغزوة، فلم يكن الإختيار بين الإسلام أو القتل، ولكن بين الإسلام أو الجزية، وتلك سياسة مستنيرة أجمعت الآراء على إمتداحها (وطبقت تلك السياسة المستنيرة بعد ذلك بفترة طويلة الملكة إليزابيث الأولى العديمة الإكتراث بالمسائل الدينية)[2710].

12 شهادات عن التسامح الإسلامي

12.1 ميخائيل الأكبر Michael the Elder

كتب بطريرك أنطاكية اليعقوبي المونوفيزي ميخائيل السوري (السرياني) ويعرف بميخائيل الأكبر (1166-1199): لما عاين إليه الإنتقام خبث الروم وما يقترفونه حيثما بسطوا سيادتهم من نهب عديم الرأفة لكنائسنا وأديرتنا ومن تنكيل بلا رحمة بنا، جاء بأبناء إسماعيل إلى منطقة الرب كي يجعل خلاصنا من الروم على أيديهم وما حسنةٌ هينةٌ بالنسبة إلينا أن نتخلص من قسوة الرومان وخبثهم وغضبهم وغيرتهم القاسية علينا، وأن نخلد إلى راحة وطمأنينة[2711].

12.2 إدوارد غيبون

وكتب المؤرخ الإنجليزي الشهير إدوارد غيبون مذكرا بأنّه شرح بالتفصيل أصل العقيدة المونونيزية (القائلة بالطبعة الواحدة) وتطورها، واضطهاد الأباطرة البيزنطيين لأتباعها في مصر (الكنيسة اليعقوبية)، ثم قال: لقد استقبل اليعاقبة في مصر العرب كمنقذين للكنيسة اليعقوبية، وفي أثناء حصار العرب لمنف Memphis تمّ عقد معاهدة سرية نافذة بين جيش منتصر (أي الجيش المسلم) وشعب كان من العبيد[2712].

[2710] توينبي، آرنولد، مختصر دراسة التاريخ، القاهرة، إعادة تصوير 2011، 355/2.

[2711] قرم، جورج، تعدد الأديان، 232-233 والدعوة إلى الإسلام لتوماس آرنولد، ص 72-73.

[2712] Gibbon, Edward; The Decline and Fall of the Roman Empire, New York, Vol. 9, P. 177.

12.3ويليام دريبر John William Draper

كما كتب جون ويليام دريبر(1811-1882) –المؤرخ الأمريكي والعالم والطبيب و الكيميائي -: قد عرضت بشكل وجيز لما تعرض له نسطور (386-451م) Nestor وأتباعه من ألوان الإضطهاد (من قبل البيزنطيين الملكانيين)، فقد تحملوا في سبيل الشهادة لله بالوحدانية الكثير من المعاناة وقدموا الكثير من الشهداء ... واعتبارا بعقائدهم فإنهم لم يجدوا صعوبة في الإنحياز إلى الفاتحين المسلمين الذين لم يكتفوا بمعاملتهم باحترام بالغ، لكنهم فوق ذلك استعملوهم في الوظائف المهمة في الدولة. وقد نهى محمد أتباعه أبلغ نهي عن إلحاق أدنى ظلم بالذميين، وقد عقد حبرهم الأعظم عيشويابه Ishoyahbh/ Jesuibbas المعاهدات مع النبي، ومع الخليفة عمر بن الخطاب! ولاحقا وضع الخليفة العباسي هارون الرشيد جميع المدارس العامة (الحكومية) تحت إشراف يوحنا بن ماسوية النسطوري John Masue[2713].

12.4آرثر ستانلي A. S. Tritton

وكتب المستشرق ترتون (1881-1973): كتب عيشويابه Ishoyahbh– الذي تولى البطريركية بين سنتي 647 و657 – يقول: "إنّ العرب الذي مكنهم الله من الهيمنة على العالم كله، يعاملوننا كما تعلمون، فإنهم لا يعادون النصرانية، بل يمتدحونها، ويوقرن القسس والقدسين، كما أنهم يقدمون المعونات لكنائسنا وأديرتنا". وعلى ما يبدو فإنّ الإتفاق الذي أبرم بين عيشويابه وبين العرب كان في مصلحة النصارى. فقد نصّ على ضرورة حمايتهم من أعدائهم، وألا يُكرهوا على القتال من أجل العرب، وعلى أن يسلكوا وفق أعرافهم وشرائعهم، وعلى ألا تزيد الضريبة المفروضة على فقرائهم عن أربعة دراهم، وعلى تجارهم وأغنيائهم عن إثني عشر درهما، وإذا كانت إمرأة مسيحية في خدمة مسلم فلا يحق له أن يكرهها على ترك دينها أو إهمال صلاتها وصيامها[2714].

12.5هنري دي كاستري

الكونت دي كاستري: هكذا كانت تعاليم النبي بعد إسلام العرب (أي مبنية على الحرية والتسامح)، وفد إقتفي أثره فيها الخلفاء من بعده، وذلك يحملنا على القول كما قال روبنسون: إنّ شيعة محمد هم وحدهم الذين جمعوا بين المحاسنة ومحبة إنتشار دينهم، هذه المحبة التي دفعت العرب في طريق الفتح، وهو سبب لا حرج فيه، فنشر القرآن جناحين خلف جيوشه المظفرة إذ أغاروا على الشام، وساروا سير الصواعق إلى إفريقيا الشمالية من البحر الأحمر إلى المحيط الأطلانطيقي، ولم يتركوا أثرا للعسف في طريقهم إلا ما كان لابد منه في كل

[2713] John W. Draper, History of the Conflict between Religion ans Science, Cambridge, New York 2009, P. 105.

[2714] Tritton, The Caliphs and their Non- muslim Subjects, p. 139.

حرب وقتال، فلم يقتلوا أمة أبت الإسلام ... فكلما التقى المسلمون بأمة خيّروها بين واحد من ثلاث، الإسلام أو الجزية أو تحكيم الحرب[2715].

وقال: وكان من وراء هذه المسالمة ولين المعاملة تقدم الإسلام حثيثا، وسهولة إستعلاء فاتحيه، لما سبقه من ظلم أكاسرة المملكة الشرقية التي بَغَضَها الناس وسئموا الحياة منها. هذا وإذا انتقلنا من الفتح الأول للإسلام إلى إستقرار حكومته إستقرارا منظما رأيناه أكثر محاسنة وأنعم ملمسا بين مسيحيي الشرق على الإطلاق، فما عارض العرب أبدا شعائر الدين المسيحي، بل بقيت روما حرة في المراسلات مع الأساقفة الذين مازالوا يرعون الأمة الخالية ... ومع هذه المسالمة العظيمة من جانب المنتصر إلى المغلوب ضعفت الديانة النصرانية جدا ثم زالت بالمرة من إفريقيا. على أنّ الإسلام لم يكن له عمال مخصوصون يقومون بالدعوة إليه وتعليم مبادئه كما في الديانة المسيحية، ولو أنه كان له أناس قوامون لسهل علينا إشكال معرفة السبب في تقدمه القريب، فإنا شاهدنا الملك شارلمان يستصحب معه على الدوام في حروبه ركبا من القسس والرهبان ليباشروا فتح الضمائر و القلوب بعد أن يكون هو قد باشر فتح المدائن والأقاليم بجيوشه التي كان يُصلي بها الأممَ حرباً تجعل الولدان شيبا، ولكنا لا نعلم للإسلام مجمعا دينيا ولا رسلا وأحبارا وراء الجيوش ولا رهبنة بعد الفتح، فلم يُكرَه أحد عليه بالسيف ولا باللسان بل دخل القلوب عن شوق وإختيار[2716].

ثم قال مقارنا: لما اضطهدت أوروبا الموسويين (أي اليهود) لجأوا إلى خلفاء الأندلس في قرطبة، لكن لما دخل الملك كارلوس في سراقسطة أمر جنوده بهدم جميع معابد اليهود ومساجد المسلمين، ونحن نعلم أنّ المسيحيين أيام الحروب الصليبية ما دخلوا بلادا إلا وأعملوا السيف في يهودها ومسلميها، وذلك يؤيد أنّ اليهود إنما وجدوا مجيرا وملجأ في الإسلام، فإن كانت لهم باقية إلى الآن فالفضل فيها راجع لمحاسنة المسلمين ولين جانبهم، لا إلى ما يوجد بين الإثنين من الجامعة في الأصل والجنس واللغة كما ادعاه أفيديغور شايكين Moses Avigdor Chaikin [2717].

وقال: وأنا قد قرأت التاريخ وكان رأيي بعد ذلك أنّ معاملة المسلمين للمسيحيين تدل على ترفع في المعاشرة عن الغلظة وعلى حسن مسايرة ولطف مجاملة، وهو إحساس لم يشاهد في غير المسلمين إذ ذاك، خصوصا وأنّ الشفقة والحنان كانا عنوان الضعف عند الأوروبيين، وهذه حقيقة لا أرى وجها للطعن فيها على وجه

[2715] دي كاستري، هنري، الإسلام خواطر وسوانح، ص 35-36.
[2716] نفسه، 39-40.
[2717] دي كاستري، ص 44.و شايكين هذا هو حاخام و كاتب يهودي روسي، عاش في باريس و انجلترا حيث عيّن حاخاما لاتحاد الكنس اليهودية في لندن، من مؤلفاته كتاب (مشاهير اليهود) .Celebrities of the Jews

العموم[2718]. ويختم دي كاستري هذا الفصل ببيان خطأ زعم إنتشار الإسلام بالعنف والقوة قائلا: بل الأقرب للصواب أن يقال إنّ كثرة مسالمة المسلمين ولين جانبهم كانا سببا في سقوط المملكة العربية[2719].

12.6/إدمون رباط

كتب رباط (1904-1991) – المفكر المسيحي وأستاذ القانون اللبناني من أصل سوري - بعد أن وضّح أنّ الفتوح الإسلامية كانت فتوحا تحريرية : لقد كانت الدولة الإسلامية بلا ريب دولة دينية، وكان طابعها الديني عميقا وجوهريا بقد ما كان طابع الإمبراطورية البيزنطية التي انتزعت منها القسم الأكبر من المشرق وإفريقيا الشمالية، وطابع الإمبراطورية الساسانية التي قضت عليها قضاء مبرما. وكان الإسلام ركيزتها الأساسية، والإيمان بالقرآن ورسول الله الوثاق المتين الذي يشد أعضاءها بعضهم إلى بعض. ولكن لأول مرة في التاريخ أمكن لدين موحّد، حصري النزعة وميال هو الآخر إلى الهيمنة أن يجد الصيغة شبه السحرية التي تحث السادة الجدد على التمسك بالمبدأ العظيم القائل بأن (لا إكراه في الدين)، وعلى الإعتراف لغير معتنقيه بحقهم في الوجود كطوائف لها ملء الحرية في ممارسة معتقداتها وشعائرها العبادية وحياتها الجماعية[2720].

في موضع آخر قال رباط: ولا غرو أنّ السياسة التي اتبعها العرب المسلمون منذ أول فتوحاتهم قد أعدت تلك الجماهير في البلاد التي دانت لهم إلى تقبل سلطانهم وهي سياسة كانت أيضا فتحا بذاتها في عالم الفكر والدين. ومن المعلوم أنها إستندت إلى آيتين كريمتين، الواحدة التي تقضي أن (لا إكراه في الدين) والثانية أنّ على أهل الكتاب الذين يختارون البقاء على دينهم أن (يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون). فمن الممكن – وبدون مبالغة – القول بأنّ الفكرة التي أدت إلى انتجاع هذه السياسة الإنسانية (الليبرالية) – إذا جاز إستعمال هذا الإصطلاح العصري – إنما كانت إبتكارا عبقريا، وذلك أنه للمرة الأولى في التاريخ انطلقت دولة هي دينية في مبدئها ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها، ألا وهو نشر الإسلام من طريق الجهاد بأشكاله المختلفة، من عسكرية ومُثُلية وتبشيرية، إلى الإقرار في الوقت ذاته بأنّ من حق الشعو الخاضعة لسلطانهم أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد إكراه الرعايا على إعتناق دين ملوكهم، وحتى على الإنتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتديه هذا الدين، كما كان الأمر عليه في المملكتين العظميين اللتين كان يتألف منهما العالم القديم، وهو المبدأ بل القاعدة السياسية المعروفة بصيغتها اللا تينية Cuius regio, eius religio، هذه القاعدة التي لم تندثر في البلاد الغربية إلا بفضل الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وكان لابد لهذه السياسية الإسلامية

[2718] نفسه، ص 44.
[2719] نفسه، ص 48-49.
[2720] من مقدمته لكتاب جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص 11.

المتحدرة عن القرآن من أن تسفر عن نتيجتين حاسمتين ما لبثت آثارهما ماثلة في الشعوب الغربية، وهما قيام الطوائف المسيحية على أساس النظام الطائفي من نحوٍ، ودخول سكان الأقطار التي فتحها العرب في دين الإسلام من نحوٍ آخر[2721].

12.7 إغناتس غولد تسيهر Ignaz Goldziher

ويقول المستشرق المجري غولد تسيهر (1850-1921) في محاضراته حول الإسلام Vorlesungen über den Islam: مما لا يمكن إنكاره أنّ الأوامر القديمة التي وُضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم – أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهي – كانت قائمة على روح التسامح وعدم التعصب، وأنّ ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحا دينيا في علاقات الحكومات الإسلامية – ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام في كتب الرحالة في القرن 18 – يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرية الدينية التي منحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية.

وروح التسامح في الإسلام قديما ـ تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضا – كان لها أصلها في القرآن: (لاإكراه في الدين)[2722]، وقد أعتمد على هذه الآية في بعض الوقائع في العصور المتأخرة لرد العقوبة الصارمة عن بعض هؤلاء الذين كانوا أكرهوا على الإسلام، ثم عادوا إلى الكفر وعدّوا مرتدين عن الإسلام. وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمُثل للتسامح الديني للخلفاء إزاء أهل الأديان القديمة، وكثيرا ما كانوا يوصون في وصاياهم للفاتحين بالتعاليم الحكيمة، ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران الذي حوى إحترام منشآت النصارى، ثم هذه القواعد التي أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن (لا يزعج يهودي في يهوديته)، وفي هذه الدائرة العالمية كانت أيضا عهود الصلح التي أعطيت للنصارى الخاضعين للدولة البيزنطية التي اندمجت في الإسلام، وبموجبها كانوا – في مقابل دفع الجزية يستطيعون مباشرة شؤونهم الدينية من غير إزعاج لهم – و إن يكن من الحق أنه قد وضعت بعض الحدود للشعائر الدينية الظاهرة، على أنّ النقد التاريخي للمراجع يدل على أنّ بعض التحديد والتقييد في هذا العصر الأول أتى في العصور المتأخرة لأول مرة بالتعصب الذي يتفق مع هذه العصور، فقد جاء مثلا بتحريم إنشاء الكنائس، أو إصلاح ما تهدّم فيها، وقد حصل هذا على ما يظهر أول مرة من عمر بن عبد العزيز الذي اتخذ هذه التدابير، ثم تابعه فيها بعد ذلك المتوكل العباسي الذي كان على سننه .. وكما أنّ مبدأ التسامح كان جاريا في الأعمال الدينية، كذلك من جهة أخرى كان يراعى فقهيا ـ فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والإقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب – مبدأ الرعاية والتساهل، فظلم أهل الذمة – وهم أولئك المحتمون

[2721] كساب، فكتور، من يحمي المسيحيين العرب، 102-103.
[2722] البقرة 256.

بحمى الإسلام من غير المسلمين ـ كان يحكم عليه بالمعصية وتعدى الشريعة ... وقد روى بورتر Porter في كتابه (خمس سنين في دمشق)، أنه رأى بالقرب من بصرى (بيت اليهود) وحكى أنه كان في هذا الموضع مسجد هدمه عمر، لأنّ الحاكم قد اغتصبه من يهودي ليبنى عليه هذا المسجد[2723].

12.8 كلود كاهين

وكتب المستشرق الفرنسي كاهين أنّ العرب الفاتحين لم يفكروا في الإساءة إلى أديان عشرات الملايين من البشر الذين ورثوا ثقافات عريقة وراسخة، بل على العكس، فقد وسّعوا مزايا شروط الحماية (الذمة) لتشمل الزرادشتيين وطوائف أخرى أصغر من ذلك ... وعشية الفتح العربي .. كان أغلب مسيحيي الشرق يعتبرون أنفسه مضطهدين ومضايقين من قبل الكنيسة الأرثوذكسية الرومانية البيزنطية، ولم يكن المانويون في إيران أقل تعرضا للإضطهاد والمضايقة من قبل الكهنة الزرادشتيين التابعين للسلالة الإمبراطورية الفارسية الساسانية، لقد جاء الفتح العربي فجعل من يمارس التضييق ومن يتعرض له على قدم المساواة ... ومن جهة أخرى كان هذا الوضع أحد العوامل التي سهلت بصورة غير عادية تحقق أغلب الفتوحات العربية. لقد كان إنتشار الإسلام في غالب الأحيان بمثابة تحرير لسكان البلاد التي وصل إليها ولم ينظر إليه قط بوصفه تهديدا لعقيدتهم.

ثم تحدث عن الجهاد وقال: لكن ينبغي أن نميز جيدا بين شيئين، أنّ الهجوم والنهب والقتل حينما كان يحصل كان يتم ضد من لم يخضعوا للإسلام في دار الحرب بينما كانت تتم الحماية الفورية لمن يستسلم ويدخل في دار الإسلام. ومن الإسراف في الخطأ أن نستخلص من واقع الحرب المقدسة في الخارج عدم التسامح في الداخل، فالخلفاء أنفسهم الذين قادوا الحرب المقدسة ضد البيزنطيين كانوا يُعينون المسيحيين في الوظائف الإدارية العليا ويستقبلونهم ضمن حاشيتهم، حتى أولئك المسيحيون من أتباع المذهب اليوناني (البيزنطي) مثل والد القديس يوحنا الدمشقي – رئيس الطائفة المسيحية الدمشقية – حيث لم يكن أي منهما(هكذا) يجد في ذلك ما يدعو إلى الدهشة[2724].

ثم عرض كاهين لبعض ما كان يتعرض له أهل الذمة من تضييقات فقال: فأهل الذمة كانوا يخضعون لمعاملات ذات طابع تمييزي بخصوص الضرائب والمحاكم المختلفة، وكان من مظاهر هذا التمييز المتكرر وغير المجدي في المعاملة فرض أزياء متميزة أهم مبرراتها تفادي التجسس أو الوقوع في ممارسات خاطئة

[2723] انظر: إغناتس غولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام – وهو ترجمة محاضراته عن الإسلام – القاهرة 2008، ص 53-55. وبورتر هو Josias Leslie Porter (1823-1889) رحالة ومربي إيرلندي، وكتابه المذكورFive Years in Damascusمطبوع في مجلدين.

[2724] كاهين، كلود، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، القاهرة 1995، 33-34.

مخالفة للقوانين المنظمة للعلاقات بين الطوائف. وكان هناك أيضا منع تشييد أماكن جديدة للعبادة – وإن كان التحايل ممكنا في هذه الحالة مقابل مبلغ من المال – وتجريم شتم الإسلام أو الإرتداد عنه للمعتنقين، وكانت عقوبة ذلك هي الإعدام، لكنها نادرا ما طبقت، وكان المسلمون في الغالب يُكِنُّون نوعا من الإزدراء الأرستقراطي تجاه غيرهم.

غير أنه بالنظر إلى هذه المظاهر وبالمقارنة مع المجتمعات الأخرى المعاصرة لها لايظهر أنّ الحياة كانت شاقة بالنسبة للطوائف غير الإسلامية، فمن كان يستطيع الهجرة من المقيمين على الحدود لم يفعل ذلك، كما أنّ الأمثلة كثيرة بشأن الذين تقلّدوا أعلى الوظائف أو الذين حققوا ثروات طائلة بين أهل الذمة مثلما هو الحال بالنسبة للمسلمين ... أما الثقافة اليهودية فقد تطورت وصار العالم الإسلامي بمثابة الفردوس بالنسبة لليهود على الصعيد الثقافي والإقتصادي بين القرنين التاسع والحادي عشر، وما عدا أمور العقيدة لم يكن الأمر يتعلق بمجرد الثقافات المستقلة بذاتها وإنما كان يتعلق بالإسهام داخل حضارة شاملة ومشتركة يلزم أن نسميها إسلامية لإنعدام وجود تسمية أخرى[2725]، وختم كاهين بالقول: وهكذا ظلت صورة العالم الإسلامي حتى القرن الحادي عشر صورة مجتمع متعدد الطوائف بشكل متميز، حيث ساد الإسلام سياسيا واحتفظ بداخله بنسبة هائلة من المنتسبين لمختلف الأديان دون حرج، وذلك في تآلف من المستحيل أن نجد له مثيلا آنذاك في مجتمعات أخرى[2726].

12.9 *أمين معلوف*

وكتب معلوف (1949-)[2727]: لا يمكن إنكار التسامح لدى أي من الديانات، لكن إذا ما أجرينا مقابلة بين هاتين الديانتين المتنافستين، أمكننا الإستنتاج أنّ الإسلام لا يترك إنطباعا سيئا في هذا المجال. فلو أنّ أجدادي كانوا مسلمين في بلد إجتاحته الجيوش المسيحية بدل أن يكونوا مسيحيين في بلد إجتاحته الجيوش الإسلامية، لا أعتقد أنه كان بإمكانهم أن يبقوا مقيمين في مدنهم وقراهم، محافظين على إيمانهم لمدة أربعة عشر قرنا، ففي الواقع ماذا كان مصير مسلمي إسبانيا ومسلمي صقلية؟ لقد إختفوا عن بكرة أبيهم، بعد أن قُتلوا أو أُجبروا على الرحيل أو تلقوا بالقوة سرّ العماد.

ففي التاريخ الإسلامي ومنذ بدايته إمكانية ملحوظة للتعايش مع الآخرين، في أواخر القرن الماضي كان في عداد سكان إسطنبول عاصمة أكبر قوة إسلامية غالبية من غير المسلمين، وبنوع خاص من اليونانيين والأرمن واليهود، فهل يمكن أن نتصور في الحقبة نفسها نصف السكان من غير المسيحيين أي من المسلمين

[2725] نفسه 35-36.
[2726] نفسه ص 37.
[2727] الأديب والمفكر والصحفي اللبناني الحائز على جائزة غونكور سنة 1994 عن روايته صخرة طانيوس.

أو اليهود في باريس ولندن وفيينا أو في برلين؟ فحتى يومنا هذا ما يزال الكثير من الأروبيين يُصدمون لدى سماعهم صوت المؤذن في مدنهم. لا أطلق الأحكام وإنما أستنتج فقط أنه على مرّ التاريخ الإسلامي قد سادت ممارسة التعايش والتسامح[2728].

12.10 وندل كليلاند W. W. Cleland

وقال كليلاند: إنّ النظام الإسلامي منح الأقليات حرية أكثر مما منح المسلمين أنفسهم، فهو يكفل الحرية الدينية للأقليات وحرية الإشتغال ببعض الأعمال المحرمة على المسلمين ... ولكنه لا يبيح للمسلم أن يرتد عن الإسلام[2729].

12.11 كلود ليفي ستراوس Claude Levi-Strauss

في كتابه مداريات حزينة كتب الأنثروبولوجي الشهير ستراوس (1908-2009): إنّ الإسلام الذي إبتكر التسامح في الشرق الأوسط، لا يغفر لغير المسلمين عدم جحودهم عقيدتهم لصالح عقيدة المسلمين، ما دامت هذه الأخيرة تتفوق على كل ما عداها من عقائد أخرى باعترافها بها واحترامها ... والحق أنه حريٌّ بنا بدل أن نتحدث عن التسامح أن نقول إنّ هذا التسامح ضمن حدود وجوده هو إنتصار دائم على أنفسهم (المسلمين). فقد وضعهم النبي حينما أوصاهم به في وضع أزمة دائمة تنجم عن التناقض بين الدعوة العالمية للتنزيل وبين التسليم بتعدد العقائد الدينية[2730].

12.12 فكتور سحاب

وكتب سحاب[2731]: كان في الإسلام متسع للنصارى لم يكن متاحا لهم شيء منه في دولة بيزنطة، والذين رفضوا عقيدة بيزنطة، لأنهم رفضوا سلطانها، إستطاعوا أن ينضموا إلى دار الإسلام أهلا للذمة دون أن يفقدوا عقيدتهم، تلك العقيدة التي كان محمد يجلها ... ولا نسارعنّ إلى القول إنّ الإسلام فرش الأرض للمسيحيين ورودا، فمسلك العصور القديمة لم يكن يستطيع أن يتخطى مسائل الإنتماء الديني إلى الإنتماء

[2728] معلوف، أمين، الهويات القاتلة، ص 54.

[2729] عن: محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، جدة 1985، ص 67-68 نقلا عن: الإسلام في نظر الغرب، جمع وترجمة إسحاق موسى الحسيني. النص من بحث لكيلاند بعنوان: موقف الإسلام من الأقليات Islam's attitude towards minority groups ضمن كتاب بعنوان: Islam in the Modern World حرره D. S. Franck.

[2730] عن طريق جورج قرم، تعدد الأديان ص 245، وقرم ينقل عن الأصل الفرنسي وبمراجعة الترجمة العربية (محمد صبيح دمشق سنة 2003) تبيّن أنّ المترجم أسقط هذه الفقرة ضمن فقرات أخرى عرض فيها ستراوس للإسلام، وستراوس تكلم عن الإسلام في آخر فصلين من كتابه، الفصل 39 والفصل 40 وقد أشار المترجم في هامش أول صفحة من الفصل 93 (ص492) إلى أنه جرى حذف بعض الفقرات من هذا الفصل.

[2731] مفكر و مؤرخ مسيحي لبناني مولود في يافا بفلسطين، نائب رئيس مجلس الموسيقى الدولي باليونسكو سنة 2005.

القومي، ذلك كان منافيا لطبيعة المرحلة، لكن المقارنة وهي سبيل علمي أكيد للوصول إلى صورة واضحة تعطي دولة الإسلام بلا شك سبقا تاريخيا مميزا على ما عداها من الدول في ذلك العصر، ونكاد نقول على بعض الدول حتى في عصرنا الحاضر. تلك المقارنة أقامها المسيحيون العرب آنئذ واختاروا نتيجتها الوقوفَ إلى جانب الدولة الإسلامية صراحة، وزراء وكتاباً وموظفين، بل كانوا في بعض الحالات عماد عصبيتها القبلية ... ومهما يكن فإنّ التاريخ العربي في طوله وفي مصادره الإسلامية والكنسية على السواء لا يروي حادثة واحدة يمكن تشبيهها من قريب أو بعيد باضطهادات بيزنطة للمسيحيين اليعاقبة، أو باضطهادات محاكم التفتيش الإسبانية للمسلمين، أو العرب أو المستعربين فضلا عن اليهود.

إذن تمتعت المذاهب المسيحية العربية على اختلافها بعد ظهور الإسلام بالحرية التي كانت تقاتل من أجلها تحت حكم بيزنطة منذ دخولها في ذمة المسلمين أي في إطار دولتهم.

وإذا إستقصينا مواقف الدولة الإسلامية الناشئة من أعدائها داخل الجزيرة العربية وخارجها تبين بوضوح أنّ الإسلام في الجزيرة العربية حارب عبادة الأوثان قبل أي شيء آخر، كما حارب التناحر القبلي الذي كانت عبادة الأوثان التعبير العقائدي له، فوحد الله ليوحّد عابديه. وخارج الجزيرة العربية حارب الإسلام سلطان الدولتين الكبريين آنئذ، بيزنطة وفارس. ولم يكن النصارى العرب في يوم من الأيام على سجل الأعداء بل العكس.

ووقت كانت جميع دول الأرض لا ترضى بدين آخر داخل تخومها، وكانت دولة المسلمين في عز إنتصارها وقوتها وغناها عن الملاينة والمسايرة، أحدثت نظامَ تعدد الأديان في الدولة الواحدة، نظام أهل الذمة[2732].

12.13 برنارد لويس *Bernard Lewis*

كتب لويس (1916-) في كتابه الغرب والشرق الأوسط يقول: نجح الإسلام التقليدي – ولم تنجح المسيحية في الحقيقة يوما – في جمع التسامح الديني مع الإيمان الديني العميق، فلم يشمل الإسلام بتسامحه غير المؤمنين فقط، بل الهراطقة أيضا. وهذا إختبار أصعب بكثير ... وفي الصعيد الإجتماعي كان الإسلام ديموقراطيا على الدوام ، أو كان بالأحرى يقول بالمساواة، فيرفض المجموعات المنغلقة كما في الهند، ويرفض الإمتيازات الأرستوقرطية كما في أوروبا[2733].

[2732] سحاب، فكتور، من يحمي المسيحيين العرب؟، بيروت 1981، ص 28-34.

[2733] Lewis, Bernard, The Middle east and the West, P. 57

بطريق: من يحمي المسيحيين العرب لفكتور سحاب ص 64.

في كتاب آخر له – لدى كلامه على الموقف من اليهود – بيّن لويس أنّ الطرح المسيحي قام على دعوى أنّ الوعود الإلهية لليهود تمّ تحقيقها. فقط حديثا وبشكل جزئي تمّ التخلي جزئيا من طرف الكنائس عن الرأي القائل بأنّ عهد الرب مع اليهود قد أنجز، وأنّ إسرائيل كانت - إن صحّ التعبير – وحلّ مكانها إسرائيل الحقيقية Verus Israel والتي هي الكنيسة. وهكذا نظر إلى بقاء اليهود على أنه – بطريقة ما – تفنيد وإدحاض للفتوى المسيحية. لكن محمد وخلفائه لم يتبنوا دعوة كهذه، ولذلك كان تحول اليهود إلى الإسلام مسألة لا تثير إهتمامهم (قلقهم) كثيرا. وقد تخلى المسلمون عن العهدين القديم والجديد واستعاضوا منهما بالقرآن لا على أنه تكملة لهما، ويتجلى هذا الفرق في الأدبيات الجدالية في الديانتين(المسيحية والإسلامية). توجد في العالم المسيحي في العصور الوسطى وحتى في العصر الحديث أدبيات جدلية واسعة كتبها لاهوتيون مسيحيون لإقناع اليهود بحقيقة الطرح المسيحي. بينما لم يشعر علماء الكلام المسلمون بحاجة إلى ذلك، نعم توجد بعض الجداليات الإسلامية ضدّ اليهودية، لكن معظمها من طرف يهود تحولوا إلى الإسلام، كتبرير ذاتي self justification لهذا التحول.

لقد تمّ التأكيد وتضخيم هذا الفرق المذهبي العقدي بواسطة الفروق المهمة في الممارسات العملية في الحالتين، في العالم المسيحي - إلى فجر الحقبة الحديثة في أوروبا - كان اليهود الأقلية الدينية الوحيدة في مجتمع متجانس دينيا وإلى حد كبير عرقيا. لقد كان حضورهم – كما لا تزال وبشكل أكبر آخريتهم otherness - بارزة للعيان دوما، وفي أوقات الإضطرابات والشدة كانوا يُقدمون لا على أنهم كبش الفداء المفضّل بل الوحيد. في المقابل كان العالم الإسلامي على العكس من ذلك، عالميا – في الواقع كان عابرا للقارات – باحتضانه للشعوب في آسيا وإفريقيا وأوروبا، وببلورته لمجتمع متنوع وتعددي مثّل فيه اليهود مجرد أقلية واحدة من بين عدد كبير من الأقليات. ولم يكونوا في نظر المسلمين – في معظم الأحيان – لا الأهم ولا الأخطر. من الواضح أنهم كانوا أقل أهمية من المسيحيين الذين فاقوهم عددا إلى حد كبير، والذين كانوا موضع إتهام بالتعاطف الخؤون مع الأعداء النصارى الأوروبيين، أما اليهود فقد كانوا بعيدين عن مثل هذا الإتهام في البلاد الإسلامية.

بالضرورة يثير التعريف الديني للهوية الجماعية مسألة الشكل المختلف للآخرية، بشكل حاسم في تاريخ العالم المسيحي، وليس بشكل تافه وثانوي في تاريخ الإسلام، ذلك الشكل الذي دار حول الوضعية الوسيطة intermediate status بين المؤمن والكافر: المنشق schismatic والهرطوقي (الزنديق) heretic والضال deviant.

أظهرت التجربة الإسلامية – في ماضيها وحاضرها – وجود العديد من المجموعات المنحرفة التي إختلفت / إنحرفت عن الإسلام السائد سواء في الإعتقاد أم الممارسة أم في كليهما. إنّ أدبيات الجدل الكبرى في الإسلام كتبها مسلمون ضد مسلمين آخرين: بين السنة والشيعة، وبين الإتجاهات المختلفة داخل كل منهما، كما بين الإسلام السائد والمجموعات الهامشية المتطرفة كالإسماعيلية والعلويين والدروز. لقد كانت هذه المجادلات أكثر إتساعا وتطورا من تلك الموجهة ضد المسيحيين او اليهود[2734].

12.14 *ألدو ميلي Aldo Mieli*

وكتب المستشرق الإيطالي ميلي (1879-1950) : وأنا ألاحظ فقط أنّ السكان الساميين في سورية ومصر، الذين قاسوا كل صنوف الضغط والهوان – على الأخص بسبب الضرائب – من قبل الحكومات الأجنبية التابعة للدولة البيزنطية أو المملكة الساسانية، لم يستطيعوا أن يروا في العرب إلا محررين مخلصين، كما أنّ المسيحيين القائلين بوحدة الطبيعة (طبيعة المسيح) في الشرق إستطاعوا أن يعتمدوا على التسامح الإسلامي بعد أن كانوا يخشون روح الإضطهاد من قبل نصارى القسطنطينية[2735]. كما كتب: وكذلك وجد الفتح الإسلامي في سورية ومصر والعراق وإيران حضارات ذات مكانة ومقام، لم تزل بعدُ في نموّ وازدهار تام. وكانت لهذه البلدان آدابها، كما كان لديها كثير من كتب العلم، إلى جانب كثير من المؤسسات الطبية والعلمية. ومن ناحية أخرى كانت شروط الفتح الإسلامي تسمح ببقاء بذور تلك الحضارات عند طوائف كبيرة من الأهالي الذين واصلوا التمتع بعاداتهم وقوانينهم ولغاتهم على شريطة أن يعطوا بانتظام قيم الجزية المفروضة على من لا يدخل في جماعة المسلمين[2736]. وكتب: ومن جانب آخر وجد في الأندلس عنصر ثالث وهم اليهود الذين لم يخلُ منهم مكان آخر، ولكن صارت لهم هنا أهمية أساسية، وما كان ممكنا من دونهم أن يتصور حتى وجود الأحداث العلمية والأدبية التي حصلت حينذاك.

والتسامح العظيم الذي تحلى به الخلفاء الأمويون وملوك الطوائف، بل كذلك التسامح الذي اضطر إليه الموحدون حوالي نهاية سلطانهم، لم يمتد لواؤه على ما حكموه من شعوب، أو على المسلمين القادمين من إفريقيا والمشرق فحسب، بل انبسط ظله أيضا على العلماء المسيحيين الذين أقبلوا مهطعين من أبعد الأقطار لتلقي العلوم في المدن المزدهرة التي لا تحصى في ذلك القطر الساحر الآخذ بمجامع الألباب[2737].

[2734] Bernard Lewis. Islam and the West, Oxford- New York 1993, Pp. 177-178.

[2735] ميللي، آلدو، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، نقله عن الفرنسية عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى، الكويت 1962، ص 81.

[2736] نفسه، ص 123.

[2737] نفسه، ص 454.

12.15 جاك ريسلر Jacques c. Risler

وكتب الفرنسي ريسلر[2738]: ولم يكن اليهود وحدهم هم الذين يفضلون الشريعة الإسلامية على القانون المسيحي، بل كانت الهرطقات المسيحية التي اضطهدت فيما سبق من رجال الكنيسة تنظر إلى سلطة الإسلام على أنه شر أخفّ من شر سلطة بيزنطة. وقد ازدهرت أديرة وبيع للرهبان ومعابد وهياكل لليهود حتى أنه في ظل حكم المأمون وفي أوائل القرن التاسع كان الإسلام يملك على ارضه أكثر من إحدى عشرة ألف كنيسة مسيحية، ومئات كثيرة من المعابد اليهودية ومن معابد للنار[2739].

12.16 جواهر لال نهرو

وفي لمحات من تاريخ العالم كتب رئيس وزراء الهند الأسبق جواهر لال نهرو (1889-1964): إنّ العرب كانوا في بداية نهضتهم متَّقِدين حماسا لعقيدتهم وإنهم كانوا مع ذلك قوما متسامحين لأنّ دينهم يأمر في مواضع عديدة بالتسامح والصفح، وكان عمر بن الخطاب شديد الحرص على التسامح عندما دخل بيت المقدس. أما مسلموا إسبانيا فإنهم تركوا للجالية المسيحية الكبيرة هناك حرية العبادة التامة. وكانت صلات المسلمين مع الهند التي لم يحكموا منها إلا السند صلات ودية، والواقع أنّ أبرز ما يميز هذه الفترة من التاريخ هو الفرق الشاسع بين تسامح العرب المسلمين وتعصب النصارى الأوروبيين[2740]. و بعد أن ذكر نهرو سقوط غرناطة بيد فرديناند وايزابيلا سنة 1492 كتب يقول: وبقي عددٌ كبير من العرب في إسبانيا، غير أنّ معاملة الإسبانيين لهم تعدّ صفحة سوداء في تاريخهم لما ارتكبوه من مذابح وحشية ونكث فاضح للعهود التي قطعوها على أنفسهم. وهذه هي الفترة التي تأسست فيها في إسبانيا محاكم التفتيش واتخذتها الكنيسة الرومانية ذريعة وسلاحا فتاكا تسحق به كلّ من لم يذعن لأوامرها. وقد حُمِل اليهودُ الذين ذاقوا طعم النعيم إبّان الحكم العربي، على تغيير دينهم وأُحرق عدد كبير منهم رجالا ونساء وأطفالا ... ويبدو أنّ الإسبانيين المسيحيين كانوا يعارضون فكرة الإغتسال والإستحمام، ولعل ذلك ناجم عن شغف العرب بهما وإقامتهم للحمامات العامة في كل مكان ... وإذا عدت النظافة عيبا في العرب فقد أسند إليهم عيب آخر ألا وهو التسامح الديني! ويكاد المرء لا يصدق أنّ ذلك كان التهمة الرئيسية الموجهة للعرب في كتاب رئيس أساقفة فالنسيا الذي وضعه في عام 1602 بعنوان(إلحاد العرب وخياناتهم)، وطالب فيه بإقصاء العرب من إسبانيا وقدقال: "إنّ العرب يحبذون جدا حرية الضمير في الشؤون المتعلقة بالدين، شأنهم في ذلك شأن الأتراك وبقية المسلمين الذين تركوا

[2738] الأستاذ في معهد باريس للدراسات الإسلامية، وقد نال عن كتابه هذا جائزة الأكادمية الفرنسية.

[2739] ريسلر، جاك، الحضارة العربية La Civilisation Arabe ترجمة غنيم عبدون، القاهرة من غير تاريخ، ص 78.

[2740] جاهر لال نهرو، لمحات من تاريخ العالم، بيروت 1983، ص 31.

لأتباعهم الحرية الدينية" ولعمري ما أجمل هذا المدح الذي قصد به ذم مسلمي إسبانيا الذين يمتازون بتسامحهم الديني في الوقت الذي استرسل فيه المسيحيون الأروبيون في التعصب والغلظة[2741].

12.17 هربرت جورج ويلز H. G. Wells

وكتب المؤرخ الإنجليزي المعروف جورج ويلز (1866-1946): لمْ يناصب محمدٌ يسوعا أو ماني أيَّ عداء. لكن الإسلام هو الذي ناهض مسيحية القرن السابع الفاسدة وتقاليد المجوس الزرداشية المنحلة ... وقد حجّ محمد حجة الوداع ... وعند ذاك ألقى على شعبه موعظة عظيمة ... وسيلحظ القارئ أنّ أول فقرة في الخطبة تجرف أمامها كل ما بين المسلمين من نهب وسلب ومن ثارات ودماء، وتجعل الفقرة الأخيرة منها الزنجي المؤمن عِدلاً للخليفة ... إنها أسست في العالم تقاليد عظيمة للتعامل العادل الكريم، وإنها لتنفخ في الناس روح الكرم والسماحة، كما أنها إنسانية السمة ممكنة التنفيذ. وقد أنشأت مجتمعا أكثر تحررا من أي مجتمع آخر سبقه مما غمر الدنيا من قسوة وظلم إجتماعي[2742].

كما كتب:كان (الاسلام) دينا مليئا بروح الرفق والسماحة والأخوة، وكان عقيدة سهلة يسيرة الفهم ... وقد ناصبته اليهودية عداء مريرا، وهي التي اتخذت من الرب كنزا عنصريا تكتنزه لجنسها، كما تألبت عليه المسيحية وهي التي كانت تتكلم وتبشر آناذاك وبلا نهاية بالتثليث وقوانين الإيمان والهرطقات التي لم يكن أي رجل عادي ليستطيع أن يميز فيها الرأس من الذنب، كما حاربته المزدكية نحلة المجوس الزرداشتيين الذين أوحوا بصلب ماني[2743]. ولم تكن كتلة الناس الذين جاءتهم دعوة الإسلام وتحديه يهتمون إلا بشيء واحد، هو أنّ ذلك الرب (الله) الذي كان يبشر به الرسول كان بشهادة الضمير المنطوية عليه قلوبهم رب بر وهدى وتقوى، وأنّ القبول الشريف لمبادئه وطريقته يفتح الباب على مصراعيه – في عالم طافح بالتقلقل والخيانة والإنقسامات التي لا تسامح فيها – على أخوة عظيمة متزايدة بين رجال جديرين بالثقة في هذه الدنيا، وعلى

[2741] نفسه 47-48.

[2742] هـ. ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة 1994، 3/801-802.

[2743] ولد ماني بن فاتك في سنة 216 م لأسرة مسيحية تنحدر من اسرة ملكية فارسية في العراق التي كانت آنذاك جزءا من الامبراطورية الفارسية، و كانت الزرادشتية وقتذاك هي دين الامبراطورية الرسمي، و سافر الى مصر و الهند مبشرا بديانته الجديدة، ثم عاد الى فارس سنة 242 حيث أذن له الملك شابور الأول بالتبشير بديانته التي هي مزيج من المسيحية و البوذية و الزرادشتية حتى وصفها بعضهم بأنها زرادشتية متنصرة و تقوم اساسا على الثنوية القائلة بالصراع الأزلي بين اله الخير و النور مع إله الشر والظلام و بهذا فارقت الزرادشتية القائلة بحدوث الظلام إزاء أزلية النور، و قال بان هذا الصراع أبدي و من هنا تعجل الفناء للجنس البشري فحرم الزواج و فرض صيام سبعة ايام كل شهر و منع ذبح الحيوان ، و ظل ماني يدعو الى دينه ثلاثين سنة حتى عصر هرمز الأول إلى أن ثار عليه كهنة الزرادشتية و تم إعدامه في سنة 276م على يد الملك بهرام في جنديسابور. و انتشرت المانوية في منطقة البحر المتوسط و رغم ما لقيته من اضطهاد فقد ظل لها تواجد حتى القرن الثالث عشر الميلادي. أنظر: موسوعة الأديان و المعتقدات القديمة، سعدون محمود الساموك، عمان الأردن 2002، 2/94-96، و:
Encyclopedia of Religion, New York 2005, 8/5646/5650.

فردوس لا يأخذ الناس فيه أنفسهم بالسرمدي المتواصل من التسبيح والعبادة على حين يكون فيه القديسون والقسوس والملوك المعمدون ما يزالون يحظون بالدرجات العلا[2744].

وكتب: ... وكانوا (المسلمون) في كل مكان يخيرون الناس بين أمور ثلاثة: فإما أن تدفع الجزية وإما أن تؤمن بالله الحق وتنضمّ إلينا وإما أن تقتل. فالتقوا بجيوش كثيرة، جيوش كبيرة ومنظمة ولكنها جيوش جوفاء لا روح فيها فهزموها. ولم يحدث في أي مكان أن قوبلوا بشيء إسمه المقاومة الشعبية، فإنّ سكان أراضي الري والزراعة الآهلة في أرض الجزيرة بالعراق، لم يكن ليعنيهم قلامة ظفر أيدفعون الضرائب إلى بيزنطة أو برسيبوليس Persepolis[2745]، أو المدينة (المنورة)، فإنّ فاضل الناس بين البلاط الفارسي وبين العرب كان العرب – أعني عرب السنين العظيمة – أنظف الطرفين وأطهرهما بشكل ظاهر، وكانوا أوسع رحمة وأكثر عدلا. وانضمّ العرب المسيحيون دون تردد إلى الغزاة، كذلك انضم إليهم كثير من اليهود[2746].

12.18 سيغريد هونكه Sigrid Hunke

المفكرة الألمانية هونكه (1913-1999) في كتابها ذائع الصيت (شمس الله تشرق على الغرب ميراثنا العربي) كتبت تقول: ولعل من أهم عوامل إنتصارات العرب هو ما فوجئت به الشعوب من سماحتهم، حتى إنّ الملك الفارس كيروس (المقوقس)Cyrusنفسه قال: إنّ هؤلاء المنتصرين لا يأتون كمخربين. فما يدعيه بعضهم من إتهامهم بالتعصب والوحشية إن هو إلا مجرد أسطورة من نسج الخيال تكذبها آلاف من الأدلة القاطعة عن تسامحهم وإنسانيتهم في تعاملاتهم مع الشعوب المغلوبة. والتاريخ لا يقدم لنا في صفحاته الطوال إلا عددا ضئيلا من الشعوب التي عاملت خصومها والمخالفين لها في العقيدة بمثل ما فعل العرب. وكان لمسلكهم هذا أطيب الأثر مما أتاح للحضارة العربية أن تتغلغل بين تلك الشعوب بنجاح لم تحظ به الحضارة الإغريقية ببريقها الزائف، ولا الحضارة الرومانية بعنفها في فرض إرادتها بالقوة.

صحيح أنّ هذه الإمبراطورية العربية قد انقسمت بعد مدة وجيزة من الزمن إلى دويلات، لكن ذلك لم يكن ليمنع الحضارة العربية ذات المحتوى الخاص والمعالم المميزة من أن تفرض سيطرتها على تلك الشعوب المتباينة في مصر وإسبانيا والعراق وغيرها. أوَليست هذه معجزةً تضاف إلى المعجزات التي حققها العرب؟ لقد كانت تلك الشعوب وحضاراتها في خريف العمر، ولم يعد بالإمكان وقف إنهيارها خاصة وقد عمل رجال الدين والكهنة المسيحيون على مقاومة تلك الحضارات الوثنية غير المسيحية، ولو لم يخلق أبناء الصحراء في

[2744] نفسه 803/3-804.

[2745] لفظة يونانية تعني (مدينة الفرس) و تعرف في الفارسية باسم (تختِ جَمْشيد) و تقع على 60 كم الى الشمال الشرقي من مدينة شيراز، و كانت مركز حكم الأسرة الأخمينية التي حكمت من أواخر القرن السادس الى أواخر الرابع قبل الميلاد.

[2746] نفسه 806/3.

زمن وجيز من هذه البقية الباقية من بصيص النور الواهن المشرف على نهايته شعلةً وضاءة لأدركت تلك الحضارات نهايتها الحتمية. ولكن أو لم يحدث مثل ذلك للبقية الباقية من حضارات شمالي البحر المتوسط دون أن يكون له مثل النتيجة التي كانت بسبب تدخل العرب، بل بالعكس إذ يمكن القول بأنه كان من نتيجة حلول الظلام الدامس على تلك الربوع وترعرع الجهالة الحمقاء فيها؟[2747].

واستهلت هونكه فصل (منهج المنتصرين) بالقول: (لاإكراه في الدين) هذا ما أمر به القرآن الكريم، وبناء على ذلك فإنّ العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام. فالمسيحيونو الزرادشتين واليهود الذين لاقوا قبلَ الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها، سمح لهم جميعا ـ دون أي عائق يمنعهم ـ بممارسة شعائرهم: وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال و متى؟ ومن ذا الذي لم يتنفس الصعداء بعد الإضطهاد البيزنطي الصارخ وبعد فظائع الإسبان واضطهادات اليهود؟

إنّ السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجوا بأنفسهم في شؤون تلك الشعوب الداخلية، فبطررك بيت المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريرك القسطنطينية عن العرب: أنهم يمتازون بالعدل ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أيّ عنف.

لقد أعطى العرب لمن لم يعتنقوا الإسلام من شعوب البلدان التي فتحوها حرية الديانة وحريتهم كمواطنين ماداموا يؤدون فقط ضريبة الرأس (الجزية) ويطيعون حكامهم ... هذه الإنسانية وهذا التسامح العربي هما اللذان دفعا الشعوب ذات الديانات المختلفة إلى أن تعيش في إنسجام مدهش في هذا الضوء العربي الهادئ، وأن تبدأ نموها وتوسعها وازدهارها.

ولأول مرة يتحرر أصحاب المذاهب المسيحية كالنساطرة والقائلين بطبيعة واحدة للمسيح Monophysites من اضطهاد كنيسة الدولة فتنتشر مذاهبهم بحرية ويسر. وكما تميل الزهرة إلى النور إبتغاء المزيد من الحياة، كذلك انعطف الناس حتى من بقي منهم على دينه، إلى السادة الفاتحين يقلدونهم في طرق معيشتهم وسلوكهم ويتمثلون أخلاقهم، ويأخذون عنهم لغتهم ويسمون أولادهم تسميات عربية ... والأديرة المسيحية في سوريا التي كادت أن تنمحي في عصر الحكم المسيحي وصلت إلى ذروة عظمتها في الدولة الإسلامية، أو ليس هذا بغريب؟ والحضارة الفارسية لم تكن لتخرج للوجود على يد الرازي وابن سينا مثلا، لو لم تمنحها الحضارة العربية طاقات جديدة ممتازة[2748].

[2747] سيغريد هونكه، شمس العرب تشرق على الغرب، وهو ترجمة كتابها:
Allahs Sonne über dem Abendland: Unser arabisches Erbe,
بيروت 1993، ص 357-358.
[2748] نفسه، 364-368.

12.19 صموئيل بارسونس سكوت Samuel Parsons Scott

وقال القانوني والمؤرخ الأمريكي بارسونس سكوت (1846-1929) - متحدثا عن الأندلس –: في أقل من أربعة عشر شهرا قضى المسلمون قضاء مبرما على مملكة القوط الغربيين Visigothic empire، وفي بحر عامين توطدت سلطة المسلمين فيما بين البحر الأبيض المتوسط وجبال البرنيه. ولا يقدم التاريخ لنا مثلا آخر مشابها لفتح من حيث سرعته وكمال رسوخه.

الفتن السياسية والتفكك الإجتماعي وعدم استقرار الحكومة وتمرد النبلاء وجشع القسس ويأس العبيد كانت كلها ضمن أهم العوامل التي وقفت وراء نجاح المحمديين! (المسلمين). طموحات الجميع... كانت مكبوتة من طرف الإستبداد الطبقي الذي لايرحم[2749].

وقال: في بداية الأمر اعتُبر الغزو عدوانا مجردا، ولم يتوقع أحدٌ أنّ إحتلال البلاد سيدوم، لكن مع استقرار المحتلين وفتح الموانئ البحرية للتجارة مع الشرق، وتقسيم الأراضي وارتفاع المساجد، أدرك القوط أخيرا فداحة الكارثة التي حلت بهم. على أنّ إعتدال الحكام الجدد خفّف من وطأة الهزيمة. لقد ضمن دفع الجزية السنوية – والتي تتناسب مع درجة المقاومة أو الطاعة للقوانين – الحماية حتى للفلاح المتواضع. وقد سمح للتدين الصارم (الأرثودوكسي) المتعصب أن يزاول شعائره بدون أي تدخل، كما سمح للهرطوقي أن يستعلن بآرائه دون خوف من أن يُلقَى عليه القبضُ بسبب الجهود الغاضبة للبغض الطائفي. وكان رجال الدين النصارى يمارسون شؤونهم في سلام، ومع ذلك فقد صاغ مؤرخ رهباني لعنات عنيفة جدا ضدّ أسياده المتسامحين لسماعه الأذان من مئات المآذن. أما تلك الكتابات التي دبجّها كاتبون كاثوليك والتي تنسب إلى العرب أبشع المثالب فليست – وبشكل واضح – أكثر من مبالغات أو محض إفتراء[2750].

12.20 براند ترند John Brande Trend

و كتب براند ترند (1887-1958)[2751] متحدثا عن الأندلس: و لكن جوار المسلمين كانت له فائدة واحدة على الأقل، و هي انه اوجد عند الأقليات القليلة الحظ من الثقافة روحا من التسامح ندر وجودها في القرون

[2749] Scott, Samuel Parsons, History of the Moorish Empire in Europe, Philadelphia and London 1904, Vol. 1, P. 260

و كلمة moor كانت تطلق في الكتب الفرنجية على العناصر التي تسكن شمالي افريقيا، ثم أُطلقت على العرب و الغزاة المسلمين الذين كانوا في اسبانيا، و أُطلقت طوال عصر الاسترداد على المسلمين الذين ظلوا في اسبانيا حتى طردوا منها نهائيا سنة 1610م. أنظر: تراث الإسلام، بعناية ألفرد جيوم، القاهرة 1936، 10/1 هامش من تعليق حسين مؤنس.

[2750] Ibid, P. 264.

[2751] عالم إسبانيات بريطاني و أول استاذ للإسبانية في جامعة كيمبردج.

الوسطى، فبينما نجد هند الصليبيين الفرنسيين الذين أعانوا الفونسو الثامن على النصر في موقعة لاس نافاس دي تولوزا Las Navas de Tolosa سنة 1212م يتخلون عنه ساخطين حينما وجدوه يعامل المسلمين المغلوبين برفق، إذا بنا نرى بدرو الثاني يموت على حرب الالبجنستيين الزنادقة، و نرى عددا من حكام قشتاله يحيطون انفسهم بعلماء المسلمين و يستخدمون مهندسين مسلمين و يستمعون الى موسيقيين مسلمين و يستمتعون بخير ما في الثقافة الاسلامية.. حينما مات الاسلام في الاندلس كان في موته تسميم لأسبانيا، و لم يلبث فرديناند و ايزابلا أن سقطا فريستين لهذا السم، فأصابا بلادهما في الصميم و هما لا يشعران، فبدآ بترك التسامح التقليدي الذي درج عليه ملوك قشتاله و ارغونه[2752].

[2752] إسبانيا و البرتغال، ج.ب.ترند، ترجمة حسين مؤنس، بحث في كتاب (تراث الإسلام) بعناية المستشرق الفرد جيوم، القاهرة 1936، 1/7-9.

الباب الرابع: قتل المرتد في الشريعة الإسلامية

تمهيد

هذا هو ثالثُ أكبر و أشهر الإعتراضات على حرية الإعتقاد في الإسلام - بعد القتال والذمة ولواحقها- وهو يتعارضُ بادئ النظر مع تلك الحرية بشكلٍ مباشر، ذلك أنه إذا جاز للإنسان أن يترك دينه - أياً كان هذا الدين- ليدخل في الإسلام عن اقتناع وطمأنينة قلب، فإنه يجوزُ له أنْ يترك الإسلام إلى غيره من الأديان أو إلى لا دين أصلاً بأن يستحيل لا أدرياً أو حتى ملحداً نافياً، عن السبب ذاته الذي أدخله الإسلام، وهو الأقتناع والطمأنينة، والإنسان ما عاش فهو عرضة لتقلب الرأي وتبدل المواقف، أصاب أو أخطأ، ذلك أنه عرضة للوقوف - باستمرار- على آراء جديدة وأدلة جديدة، كما وشبهات جديدة، فليس الأشخاص فقط هم الذين يتصارعون، بل الأفكار والأعتقادات أيضاً لها معاركها وصراعاتها، ولها ميادينها وأدواتها وأسلحتها، وما يراه هذا دليلاً ينظر إليه ذاك على أنه شبهة، وما يُفهم من زاوية قد يُفهم من زاوية بل من زوايا أخرى، وما يقنع به شخصٌ اليوم قد لا يقنعُ به غداً و العكس صحيح، فإمكان التبدّل والتغير في الخيارات الفكرية والعقدية قائم دوماً، وعليه فالعادلُ والمنطقي أن يحظى الإنسان بفرصة متجددة على الدوام، لا أن يُحال بينه وبين ذلك بقتله عقاباً على تركه ما يراه قاتله الحقّ الكامل النهائي، فحتى على هذا الفرض ـ أي كون ما عليه القاتل حقا نهائيا ـ تركه حياً يعني أنَّ هناك ثمة فرصة يرجع فيها يوماً إلى هذا الحق عن اقتناع، كما تركه اليوم عن اقتناع أو عن ارتياب زلزله وأورثه شكاً وتردداً.

لكن جماهير علماء المسلمين من شتى المذاهب على أنَّ المرتدَّ يُقتل، وهو الرأي الذي يتعارض مع جُملة ما ذُكر أعلاه، وبالتالي يتعارض مع حرية الإعتقاد.

وخطة البحث أنْ يبدأ بتعريف الردة وإجمال أهم الأحكام المتعلقة بها، ثم يعرض لمختلف الآراء في عقاب المرتد مع أدلتها ومقارنتها والترجيح بينها، وسيشكل هذا الفصل المركزي في هذا الباب.

الفصل الأول: تعريف الردة، وتلخيص أهم الأحكام المتعلقة بها

1 تعريف الردة

لعلماء المذاهب عبارات وصياغات شتى تدور على معنى واحد تقريباً وهو: الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر، سواء بالنية أو بالفعل أو بالقول المكفّرين، وسواء كان قوله استهزاءً أو عناداً أو اعتقاداً[2753].

2 شروط صحة الردة

اتفق العلماء على اشتراط شرطين لصحة الردة:

الأول – العقل: فلا تصح ردة المجنون، والصبي الذي لا يعقل. أما الصبي المميز فذهب الشافعي وأبو يوسف إلى أنَّ ردته لا تصح لأنه غير مكلف، فالردة المعتبرة يُشترط فيها البلوغ، فالصبي غير البالغ ليس مميزاً فهو غير مكلف كالمجنون، مرفوع عنهما القلم[2754]، وهذا يستلزم أيضاً عدم صحة إسلام الصبي، وفي "فتح القدير" أنَّ أبا حنيفة رجع إلى رأي أبي يوسف في هذا المسألة. لكن الجمهور - بإزاء الشافعية- قالوا بصحة إسلام الصبي المميز لحديث: "كل مولود يولد على الفطرة"[2755]، فعند الجمهور كما يصح إسلامه تصح ردته.

ورجَّح وهبة الزحيلي ـ من المعاصرين ـ رأي الجمهور في صحة إسلام الصبي المميز، ورأى الشافعي وأبي يوسف في عدم صحة ردته إذ لا تكليف قبل البلوغ[2756]. وجدير بالذكر أنَّ أبا يوسف يصحح إسلام الصبي المميز لكنه لا يصحح ردته ـ وهو قول للحنابلة ـ أما الشافعي فلا يصحح لا إسلامه ولا ردته ، وهو مذهب الظاهرية وبعض الحنفية والمالكية[2757]. و بهذا يضح أن الزحيلي أخذ برأي أبي يوسف. أما الصبي غير المميز فلا عبرة بشئ من تصرفاته، فلا يعتبر إسلامه ولا إتيانه شيئا من المكفرات اتفاقاً[2758].

[2753] انظر: الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي 7/ 5576 وللوقوف على تعريفات المذاهب مفصلة انظر: **الحنفية**: بدائع الصنائع 7/ 134، وفتح القدير لابن الهمام 4/ 385، ومجمع الأنهر 1/ 680، وحاشية ابن عابدين 4/ 221. و**المالكية**: مختصر خليل 283، ومواهب الجليل 2/ 279، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 4/ 301. و**الشافعية**: المهذب للشيرازي 2/ 288، والمجموع شرح المهذب 19/ 5، و منهاج الطالبين للنووي ، والحاوي للماوردي 13/ 149، و مغني المحتاج علي منهاج النووي 133/4-134، و تحفة المحتاج للهيتمي 80/9-85. و**الحنابلة**: المغني لابن قدامة 12/ 264، والكافي له 4/ 155، وكشاف القناع 6/ 167، ودقائق أولي النهى 3/ 386. **الظاهرية**: محلى ابن حزم 11/ 118.

[2754] حديث رفع القلم أخرجه أحمد وأهل السنن من حدسث علي مرفوعا.

[2755] أخرجه أحمد و مالك و الشيخان من حديث أبي هريرة مرفوعا، كما في جامع الأصول 268/1.

[2756] الفقه الإسلامي وأدلته 7/ 5578- 5579.

[2757] انظر: المحلى 10/ 218، وحاشية العدوي على الخرشي 8/ 69، والبحر الرائق 5/ 149.

[2758] المبسوط للسرخسي 123/10، و مغني إبن قدامة 278/12-280.

أما السكران - وهو الذي زال عقله زوالاً مؤقتاً بتناول المسكر- فالمذهب عند الشافعي والحنابلة في أظهر الروايتين عن أحمد - في قول أبي الخطاب - صحة ردة السكران المتعدي بسكره، وإسلامه، وكذا سائر تصرفاته[2759].

وعن أحمد في قول آخر، وهو قول أبي حنيفة لا تصح ردته، لأنَّ ذلك يتعلق بالإعتقاد والقصد، والسكران لا يصح عقده ولا قصده لأنه زائل العقل، غير مكلف[2760].

والشرط الثاني: الإختيار، فلا تصح ردة المُكره بالإتفاق إذا بقى قلبه مطمئناً بالإيمان، لقول الله تعالى: "... من كفر بالله من بعد إيمانه إلاَّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله"[2761]، ولقول النبي صلى الله عليه وسلم: "رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[2762]، ولقصة عمَّار في مكة. وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي. وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي. وقال محمد بن الحسن: هو كافر في الظاهر، تبين منه امرأته، ولا يرثه المسلمون إن مات، ولا يُغسَّل ولا يُصلى عليه، وهو مسلم فيما بينه وبين الله تعالى، لأنه نطق بكلمة الكفر، فأشبه المختار[2763].

ويتصل بهذه المسألة من وجهٍ مسألة الذمي والمستأمن ونحوهما إذا أُكره أحدهم على الإسلام فأسلم، قالوا: لم يثبت له حكم الإسلام حتى يُوجد منه ما يدل على إسلامه طوعاً، مثل أن يثبت على الإسلام بعد زوال الإكراه عنه، فإن مات قبل ذلك فحكمه حكم الكفار، وإن رجع إلى دين الكفر لم يجز قتله ولا إكراهه على الإسلام. وبهذا قال أبو حنيفة الشافعي. وقال محمد بن الحسن: يصير مسلماً في الظاهر وإن رجع عنه قُتل إذا امتنع عن الإسلام[2764].

و**الشرط الثالث**: العلم: وهي مسألة العذر بالجهل، والمقصود أن يكون مَن أتى مكفراً من المكفرات عالماً بأنَّ هذا من جملة المكفرات، فإن كان جاهلاً بهذا هل يكفر ويُحكم بإخراجه من الملة أم يُعذر بجهله؟ ومثل هذه المسألة تبحث قانونياً تحت عنوان (القصد الجنائي).

[2759] انظر: مغني المحتاج للشربيني 4/ 137، ونهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين الجويني (ت478هـ)، جدة 2011، 17/ 160- 161، وابن قدامة 12/ 295.
[2760] مغني ابن قدامة 12/ 295.
[2761] النحل 106.
[2762] رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق من سننه.
[2763] انظر: المغني لابن قدامة 12/ 292- 293، والمحلى لابن حزم 8/ 329- 330.
[2764] المغني لابن قدامة 12/ 291- 292.

وقد تفاوتت مواقف العلماء في هذه المسألة تفاوتاً بيناً، ففي أقصى اليسار وقف ابنُ حزم الظاهري الذي وسَّع كثيراً من دائرة الإعذار بالجهل في مسائل أصول الدين، فبعد أن سرد جملاً طائلة من أصول الدين في صدر المحلى قال: فمن عجز لجهله أو عميته (أو عجمته) عن معرفة كل هذا فلابد له أن يعتقد بقلبه ويقول بلسانه - حسب طاقته، بعد أن يفسر له- لا إله إلاَّ الله محمد رسول الله، كل ما جاء به حق وكل دين سواه باطل[2765]. كما قال: "وكل ما قلنا فيه إنه يفسق فاعله أو يكفر بعد قيام الحجة عليه، فهو ما لم تقم عليه الحجة معذور مأجور وإن كان مخطئاً، وصفة قيام الحجة عليه هو أن تبلغه فلا يكون عنده شئ يقاومها[2766].

وفي أقصى اليمين وقف الشهاب القرافي الذي كتب يقول: "ومَن أقدم مع الجهل فقد أثم، خصوصاً في الإعتقادات فإن صاحب الشرع قد شدد في عقائد أصول الدين تشديداً عظيماً، بحيث إن الإنسان لو بذل جهده واستفرغ وسعه في رفع الجهل عنه في صفة من صفات الله تعالى، أو في شئ يحب إعتقاده من أصول الديانات ولم يرتفع ذلك الجهل، فإنه آثم كافر بترك ذلك الإعتقاد الذي هو من جملة الإيمان، ويخلَّد في النيران على المشهور من المذهب، مع أنه قد أوصل الإجتهاد حدّه، وصار الجهلُ له ضروريا، لا يمكنه دفعه عن نفسه، ومع ذلك فلم يُعذر به، حتى صارت هذه الصورة فيما يعتقد أنها من باب تكليف ما لا يُطاق"[2767]. وفيما بين الطرفين الأقصيين وقف علماء آخرون، والموضوع - لا شك- دقيق شائك مشتبك[2768].

3 أحكام المرتد

3.1 قتله

اتفق العلماءُ - بل حكى ابن قدامة فيه الإجماع- على وجوب قبل المرتد الذكر بشروطه، أما المرتدة فالجمهور - غير الحنفية- على قتلها أيضاً. وسيأتي الكلام مفصلاً في هذه المسألة في الفصل التالي.

[2765] المحلى 1/ 27-28.

[2766] انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1/ 74.

[2767] الفروق للقرافي، صيدا- بيروت 2002، 2/ 155.

[2768] يمكن الرجوع إلى بعض الدراسات للوقوف على وجهات مختلفة من النظر مثل: إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، سلطان بن عبد الرحمن العميري، بيروت 2012، عارض الجهل وأثره على أحكام الإعتقاد عند أهل السنة والجماعة، أبو العلا بن راشد الراشد، الرياض 2008، والعذر بالجهل تحت المجهر الشرعي، مدحت بن الحسن آل فراج، الرياض 1994م، ورسالة: الجهل بمسائل الإعتقاد وحكمه، عبد الرزاق بن طاهر معاشر، الرياض 1996، وعند بحث مسألة التأويل وأصنافه يُبحث عادة في ما يُعدُّ منها عذراً أو مانعاً من الحكم بالتكفير على المتأول و ما ليس كذلك.

3.2 ثبوت الردة

تثبت الردّة بأحد أمرين: الإقرار أو البينة (الشهادة). وشرط العلماء في الإقرار لإثبات الردة أن يكون صادراً ممن تصح ردته - أي أن يكون مسلماً تقرّر إسلامه، بالغاً عاقلاً مختاراً غير مُكره- وأن يكون إقراره مفصّلاً مبينا للمكفر الذي تلبس به.

واكتفى الجمهور بالإقرار مرة واحدة: أبو حنيفة ومحمد، والمالكية والشافعية والحنابلة[2769]. و أما أبو يوسف فقاعدته أنه يجب أن يتعدد الإقرار في مسائل الحدود بحسب عدد الشهود المطلوب في كل منها، ففي الزنا يجب أن يأتي بأربعة إقرارات، و في السرقة بإثنين، و كذلك في الردة، لأن البينة فيهما شاهدان، إحتياطا منه في إثبات الحدود[2770].

وإن عاد المقر عن إقراره قبلنا عوده، ودرأنا الحد عنه، لأنَّ الحدود تُدرأ بالشبهات، ورجوعه عن إقراره أحدث شبهة، ذلك أنَّ الإقرار حجة قاصرة بخلاف البينة، ومن جهة ثانية فإن حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة، بخلاف حقوق العباد فإنها مبنية على المشاحة، ولذلك لو عاد عن إقراره فيما هو من حقوق العباد لم يُقبل، وفي هذا المعنى بالذات جاءت القاعدة الفقهية - و هي من قواعد المجلة - التي تنص على أنَّ: مَن سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مرده عليه[2771].

وأما الشهادة فاكتُفي فيها بعدلين في قول أكثر أهل العلم، وهو قول مالك والشافعي والأوزاعي وأصحاب الرأي، قال ابنُ المنذر: ولا نعلم أحداً خالفهم، إلاَّ الحسن البصري فإنه قال: لا يُقبل في القتل إلاَّ أربعة، لأنها شهادة بما يُوجب القتل فلم يقبل فيها إلاَّ أربعة قياساً على الزنا. قال ابنُ قدامة: ولنا أنها شهادة في غير الزنا، فقبلت، من عدلين، كالشهادة على السرقة ولا يصح قياسه على الزنا، فإنه لم يعتبر فيه الأربعة لعلة القتل، بدليل اعتبار ذلك في زنا البكر ولا قتل فيه، وإنما العلة كونه زنا، ولم يوجد ذلك في الردة، ثم الفرق بينهما أنَّ القذف بالزنا يوجب ثمانين جلدة بخلاف القذف بالردة[2772].

وهل يُشترط التفصيل في الشهادة أو يكفي فيها الإجمال؟

[2769] انظر: بدائع الصنائع 7/ 50، والمبسوط 9/ 182، وبداية المجتهد لابن رشد 2/ 438، ومغني المحتاج 4/ 15، وكشاف القناع 6/ 99.

[2770] بدائع الصنائع 50/7، و مبسوط السرخسي 182/9.

[2771] انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دمشق 1998، 2، 1021.

[2772] المغني لابن قدامة 12/ 287- 288، والإجماع لابن المنذر (ت318هـ)، رأس الخيمة 1999، ص175.

ذهب الحنفية والشافعية - في قول- والحنابلة - في ظاهر المذهب- إلى أنه يكفي فيها الإجمال دون التفصيل[2773]. وذهب المالكية والشافعية - في قول آخر- إلى اشتراط التفصيل[2774].

وإذا شُهد على أحد بالردة فكذب وأنكر هل يُدرأ عنه الحد بإنكاره؟

ذهب الحنفية إلى أنَّ إنكاره مقبول، وعدُّوه بمثابة توبة منه[2775]، أما الشافعية والحنابلة فلم يعتبروا إنكاره ولم يدرؤوا عنه الحد به بمجرده أي من دون توبة[2776]. وإذا ثبتت ردته بالبينة (الشهادة) أو غيرها - كالإقرار- فشهد أن لا إله إلاَّ الله وأنَّ محمداً رسول الله لم يُكشف عن صحة ما شُهدعليه به، وخُلِّي سبيله ولا يُكلف الإقرار بما نُسب إليه، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا ..."[2777]، ولأنَّ هذا يثبت به إسلامُ الكافر الأصلي، فكذلك إسلام المرتد، و لا حاجة مع ثبوت إسلامه الى الكشف عن صحة ردته[2778].

3.3 *الإستتابة*

هل يُستتاب المرتد قبل قتله أو لا؟ أكثر أهل العلم على أنه لا يُقتل حتى يُستتاب ثلاثاً، وهو قول عمر وعلي، والنخعي، ومالك والثوري والأوزاعي وإسحاق بن راهويه، وأصحاب الرأي، وهو أحد قولي الشافعي، ورُوي عن أحمد، ورواية أخرى أنه لا تجب استتابته ولكن تستحب، وهذا القولُ الثاني للشافعي، وهو قول عبيد بن عمير وطاوس، ويُروى ذلك عن الحسن[2779]. والقول باستحبابها لا بوجوبها هو ظاهر مذهب الحنفية، ومذهب الظاهرية[2780].

وحكى عن عطاء أنَّ مَن وُلد في الإسلام لم يستتب[2781]، وهي رواية عن أحمد أيضاً، والمشهور عن أحمد وعطاء خلافها[2782]، و ممن قال به الليث بن سعد و اسحاق بن راهويه[2783]، و حكاه الشافعي عن بعض

2773 مغني المحتاج 4/ 138، وتحفة المحتاج 9/ 94.
2774 الشرح الصغير 2/ 417- 418، وشرح خليل للخرشي 8/ 65.
2775 انظر: حاشية ابن عابدين 4/ 10.
2776 مغني المحتاج 4/ 138، والمغني لابن قدامة 287/12.
2777 متفق عليه و تقدم تخريجه.
2778 المغني لابن قدامة 288/12.
2779 المغني 12/ 266- 267. وللوقوف على آرائهم في الإستتابة، انظر: محلى ابن حزم 11/ 188- 189 ثم نقاشها من 192، و الصارم المسلول لابن تيمية 313-326.
2780 انظر حاشية ابن عابدين 4/ 225، والمحلى لابن حزم 11/ 193.
2781 السيف المسلول للسبكي ص216.
2782 نفسه 219.
2783 الصارم المسلول لابن تيمية 314، و جامع العلوم و الحكم لابن رجب الحنبلي، تحقيق الأرناؤوط، بيروت 1999، 319.

أصحابه[2784] وبه قال الإمامية، فإنهم فرَّقوا بين المرتد الفطري والمرتد الملّي، فالفطري هو مَن ولد على إسلام أحد أبويه أو كليهما ثم كفر، فهذا عندهم يُقتل في الحال بلا استتابة، ويقابله الملّي، وهو الذي يُستتاب[2785]. و يقرب منه قول من قال: إنما تجب الإستتابة لمن خرج عن الإسلام لا عن بصيرة منه به، فأما من خرج منه إلى غيره على بصيرة فإنه يقتل ولا يُستتاب، و هو لأبي يوسف في كتاب "الإملاء"، قال: أقتله ولا أستتيبه إلاَّ إن بدرني بالتوبة خليت سبيله ووكلت أمره إلى الله[2786].

ووقع الأختلاف منه في الأستتابة، وجمهور العلماء على أنه يُستتاب ثلاثة أيام وهو قول عند الشافعية[2787]. والصحيح عند الشافعية أنه يستتاب في الحال دون إمهال فإن تاب وإلاَّ قُتل[2788]. ومثله قول الحنفية أنه إذا طلب الإمهال أُمهل ثلاثة أيام وإلاّ استتيب في الحال فإن تاب وإلاَّ قُتل[2789].

وذهب الزهري، وابن القاسم من المالكية إلى أنه يُستتاب ثلاث مرار في الحال فإن تاب وإلاَّ قُتل[2790].

وقال النخعي: يُستتاب أبداً، قال في المغني: وهذا يُفضي إلى أن لا يُقتل أبداً، وهو مخالف للسنة والإجماع[2791]. وبه أخذ أيضاً الثوري ما رُجيت توبته[2792]. وعن الإمام علي بن أبي طالب أنه استتاب رجلاً شهراً[2793].

وهل يُناظر ويحاجج لكشف شبهته؟ قال السبكي: ولو قال: حُلُّوا شبهتي، فهل نناظره؟ أصحهما عند الغزالي المنع، والمختار عندي أن يُناظر ما لم يظهر أنه يقصد التسويف والمماطلة، وإن كان الأصحاب أطلقوا على أحد الوجهين أنه يُناظر[2794]. ومنهم من قال: لو سأل المرتد إزالة شبهته، نُوظر بعد إسلامه لا قبله، لأن الشبه كثيرة لا تنحصر[2795].

[2784] معرفة السنن والآثار للبيهقي، القاهرة 1991، 242/12.
[2785] انظر: مَن لا يحضره الفقيه، لابن بابويه القمي (ت381هـ)، بيروت 1986، 3/ 92-95.
[2786] انظر: شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي (ت321هـ)، بيروت 1994م، 3/ 210.
[2787] المغني 12/ 266، وفتح القدير لابن الهمام 6/ 68.
[2788] المغني 12/ 268، ومغني المحتاج 4/ 140.
[2789] البحر الرائق 5/ 135.
[2790] المغني 12/ 268. والأستذكار لابن عبد البر 22/ 146.
[2791] المغني: 12/ 268.
[2792] انظر: السيف المسلول على مَن سب الرسول، للسبكي الكبير (ت756هـ)، عمان- الأردن 2000، ص217.
[2793] المغني 12/ 268. وفي السيف المسلول للسبكي شهرين، ص217.
[2794] السيف المسلول ص224، وحواشي الشرواني وابن قاسم 9/ 96.
[2795] مغني المحتاج 4/ 140.

3.4 مَن اختُلف في قبول توبته من المرتدين

3.4.1 الزنديق

وعرَّفه الحنفية بمن لا يتدين بدين، فباطنه كباطن المنافق، الكفر، لكن الزنديق قد يُظهر الإسلام[2796]، وعرَّفه المالكية والشافعية والحنابلة بأنه مَن يُظهر الإسلام ويبطن الكفر وكان يسمى في زمن الرسول منافقاً وهو اليوم الزنديق[2797].

ومذهب الجمهور أنَّ توبة الزنديق تُقبل كما تقبل توبة المرتد وتوبة الكافر الأصلي الذي اعتنق الإسلام. قال إمامُ الحرمين: وتُقبل توبة الزنديق، ومَن كان يظهر مذهب الباطنية وإن كان يبوح بوجوب التقية، وما يظهره من التوبة يمكن تنزيله على قاعدة التقية، ولكن مذهب الشافعي أن توبة الزنادقة والباطنية مقبولة، ولا يبقى بعد الحكم بإسلام الكفار تحت السيف لمفصّل رأي في التفصيل، مع أن الظاهر القريب من اليقين أنَّ الكفار لم يُحدثوا اعتقاد الحق إذ يغشاهم المسلمون[2798].

ومذهب الحنفية والمالكية، وهو قول للشافعية ورأي لأحمد أنَّ الزنديق لا يُستتاب ويُقتل في الحال[2799].

وثمة قول ثالث: إذا جاء الزنديق تائباً من تلقائه قبل انكشاف أمره قبلت توبته وإلاَّ لم تقبل، وهو لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وقول للمالكية والشافعية[2800]. وقريب منه قول أبي اسحاق (الإسفراييني) من الشافعية (أنَّ الزنديق إنْ حُمل على التوبة فتوبته مردودة، وإنْ رأيناه في استخلائه يظهر تخضعاً للإسلام وتعظيماً له وتندماً عما كان تقدّم منه من انتحال الزندقة، وتبين بقرائن الأحوال، والأمر كذلك أنه لا غرض له إلاَّ الرجوع إلى المسلك الحق، فالتوبة مقبولة على هذا الوجه إذا اطلعنا عليه منه. وهذا التفصيل حسن - يقول

[2796] انظر: حاشية ابن عابدين 4/ 241- 243.

[2797] الشرح الصغير للدردير 2/ 418، ومواهب الجليل 6/ 279، ومغني المحتاج 4/ 141، والمغني 9/ 359، وفتح الباري، بيروت، طبعة محب الدين الخطيب 12/ 270- 271.

[2798] نهاية المطلب في دراية المذهب 17/ 162- 163، والحاوي الكبير للماوردي، بيروت 1994، 13/ 152- 155.

[2799] حاشية ابن عابدين 4/ 24، وحاشية الدسوقي 4/ 302، والنووي على مسلم 1/ 206- 207، والمغني لابن قدامة 12/ 269، وإعلاء السنن للتهانوي 11/ 5373- 5377، والإنصاف للمرداوي 10/ 332، والصارم المسلول لابن تيمية 344- 362.

[2800] الحاوي للماوردي 13/ 152، وإعلاء السنن للتهانوي 12/ 569، ومنح الجليل 207، وإعلام الموقعين لابن القيم 3/ 142- 145 وقد رجَّح ابن القيم هذا القول، ونيل الأوطار للشوكاني 7/ 220.

إمام الحرمين- فإنه لو رُدَّ رجوع الزنديق من كل وجه فلا يبقى له طريق إلى الرجوع، وليس يمتنع أن يظهر الحق لزنديق، كما لا يمتنع أن يتزندق مسلم)[2801].

3.4.2 من تكررت ردَّته (العود في الحد)

مذهب الجمهور، الحنفية والمالكية والشافعية، وهي رواية عن أحمد، أنَّ توبته مقبولة، لكن مع قبولها في المرة الثانية وما فوقها فإنه يُعزر، لما في فعله من دلالة على تهاونه بالدين، فإن تكررت أربع مرات قُتل في الرابعة، ومنهم مَن قال: يُعزَّر ويسجن في الرابعة ولا يُقتل[2802].

ومذهب الحنابلة وأبي يوسف من الحنفية ـ وفي المغني أنه قول مالك والليث وإسحاق ـ أنَّ توبة مَن تكررت ردته غير مقبولة، ما يعني أنه إنْ عاد الثانية قُتل بلا استتابة[2803].

3.4.3 سابُّ النبي صلى الله عليه وسلم

ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أنه مرتد يقتل بلا استتابة[2804]. وذهب الشافعية إلى قبول توبته، وهو رواية عند الحنفية، وقول ضعيف عند المالكية والحنابلة[2805].

3.5 أموال المرتد

فلا خلاف في أنَّ المرتد إذا أسلم تكون أمواله على حكم ملكه السابق، ولا خلاف أيضاً في أنه إذا مات أو قُتل أو لحق بدار الحرب تزول ملكيته عن أمواله. واختُلف في أنَّ زوال ملكه عن أمواله بالموت أو القتل أو اللحاق بدار الحرب، هل هو من وقت الردة ـ أي بأثر رجعي- أو عند حدوث هذه الأسباب؟

قال أبو حنيفة ـ وقوله هو الصحيح في مذهبه- والشافعي في أظهر أقواله الثلاثة، ومالك على الراجح في مذهبه، وظاهر كلام أحمد: تصبح أموال المرتد بمجرد الردة موقوفة، أي يُحجر عليه بالأرتداد إلى أن يتقرر مصيره، فإنْ أسلم تبينا بقاء ملكه، وإنْ مات أو قُتل على ردته أو لحق بدار الحرب تبينا زوال ملكيته عن

[2801] نهاية المطلب 17/ 163، وانظر للتوسع: الردة وآثارها، تيسير العمر، بيروت 2012، ص189- 192، والردة عن الإسلام حقيقة أم وهم؟ كمال الدين عبد الرحمن قاري، دمشق 2005، ص279- 283.

[2802] المبسوط 10/ 99، وفتح القدير 6/ 70، والبحر الرائق 5/ 135، ومواهب الجليل 6/ 288، والأستذكار 22/ 147، ومغني المحتاج 4/ 140، والسيف المسلول للسبكي ص218.

[2803] إعلاء السنن للتهانوي 12/ 568- 569، والمبسوط 1/ 100، ومغني ابن قدامة 12/ 269- 171، والعمر 192- 196، وقادري 275- 279.

[2804] فتح القدير 6/ 98، وحاشية ابن عابدين 4/ 231- 232، والشرح الصغير 4/ 439، السيف المسلول للسبكي 228- 229، ومواهب الجليل 6/ 285، وكشاف القناع 6/ 168.

[2805] السيف المسلول 228- 229، ونهاية المحتاج 7/ 419، والبحر الرائق 5/ 135، وشرح خليل للخرشي 8/ 72، والمحرر في الفقه لمجد الدين بن تيمية 2/ 168، وانظر أيضاً: قادري 283- 285، والعمر 184- 188، وتقريب الصارم المسلول لابن تيمية، صلاح الصاوي 185- 266

أمواله بمجرد ردته. وعند أبي حنيفة ينتقل ما كان اكتسبه في حال إسلامه إلى ورثته المسلمين، لأنَّ ردته بمنزلة موته، فيتحقق شرط توريث المسلم من المسلم، ويصبح ما اكتسبه في حال ردته فيئاً للمسلمين، فيوضع في بيت المال، لأنَّ كسبه حال ردته كسب مباح الدم ليس فيه حق لأحد، فكان فيئاً كمال الحربي[2806].

3.6 أثر الردة على الزواج

اتفق الفقهاء على أنَّ عقد الزواج يُفسخ بمجرد ثبوت الردة، سواء من طرف الزوج أو من طرف الزوجة[2807].

أمَّا أثر الردة على الزواج بعد الدخول فمذهب الأحناف والمالكية وقول عند الحنابلة والظاهرية ويُروى عن الحسن وعمر بن عبد العزيز والثوري وزفر وأبي ثور وابن المنذر أنَّ ردَّة أحد الزوجين المسلمين بعد الدخول لا تختلف عن ردة أحدهما قبل الدخول، فيُفسخ بها النكاح في الحال فور ثبوتها[2808].

وذهب الشافعية، والمالكية في قول، والحنابلة في رواية عنهم إلى أنَّ ردة أحد الزوجين بعد الدخول لا ينفسخ بها النكاح، لكنه يصير موقوفاً يحرم معه الوطء إلى أنقضاء العدة، فإن انقضت العدة وقعت الفُرقة[2809].

3.7 مَن الذي يتولى قتل المرتد؟

اتفق العلماءُ على أنَّ الحدود قضاءً وتنفيذاً من اختصاصات الحاكم - أي القاضي- قال أبو بكر بن العربي: فأما الحدود فلا يحكم فيها إلاَّ السلطان. والضابط أنَّ كل حق اختص به الخصمان جاز التحكيم فيه، ونفذ تحكيم المحكم به ... وتحقيقه أنَّ الحكم بين الناس إنما هو حقهم لا حقُّ الحاكم، بيد أنَّ الأسترسال على التحكيم خرم لقاعدة الولاية ومؤدٍ إلى تهارج الناس تهارج الحمر، فلابد من نصب فاصل، فأمر الشارع بنصب الوالي ليحسم قاعدة الهرج، وأذِن في التحكيم تخفيفاً عنه وعنهم في مشقة الترافع، لتتم المصلحتان وتحصل الفائدتان[2810].

[2806] الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي 7/ 5582- 5583، وانظر أيضاً: المغني لابن قدامة 9/ 162- 163 و 12/ 272- 273، ونهاية المطلب للجويني 17/ 166- 169، والحاوي للماوردي 13/ 164- 165، وتبيين المسالك شرح تدريب السالك للشنقيطي 4/ 480.

[2807] انظر: بدائع الصنائع للكاساني 2/ 337، ومواهب الجليل 6/ 286، ومغني المحتاج للشربيني 3/ 190، والمغني 9/ 159.

[2808] انظر: فتح القدير 3/ 428، والذخيرة 4/ 335، والمحلى 9/ 450، والمغني 9/ 164.

[2809] الأم للشافعي بتحقيق أحمد بدر حسون 10/ 163، ونهاية المحتاج 6/ 289، ومغني المحتاج 3/ 190، والمغني 9/ 159، والفواكه الدواني 2/ 49، والعمر 261- 266. وراجع في ارتداد الزوجين معاً العمر 266- 271.

[2810] أحكام القرآن لابن العربي (ت543هـ)، القاهرة، 2/ 622- 623.

وقال أبو اسحاق الشيرازي: لا يُقيم الحدود على الأحرار إلاَّ الإمام أو مَن يفوض إليه الإمام لأنه لم يقم حد على حر على عهد الرسول إلاَّ بإذنه، ولا في أيام الخلفاء إلاَّ بإذنهم، ولأنه حق الله تعالى يفتقر إلى الإجتهاد، ولا يؤمن في استيفائه الحيف، فلم يجز بغير إذن الإمام[2811].

لكن ماذا لو بادر شخص - غير القاضي (الحاكم)- فقتل شخصاً ثبتت ردته؟ قال الإمام الشافعي: "وإذا ارتد الرجل عن الإسلام فجنى عليه رجل جناية، فإن كانت قتلاً فلا عقل ولا قَوَد، ويعزَّر، لأنَّ الحاكم (هو) الوالي للحكم عليه، وليس للحاكم قتله حتى يُستتاب"[2812]. وقال عبد القادر عودة: ويعتبر المرتد مهدر الدم في الشريعة، فإذا قتله شخص لا يعاقب باعتباره قاتلاً عمداً، سواء قتله قبل الإستتابة أو بعدها، لأنَّ كل جناية على المرتد هَدَرٌ، ما دام باقياً على ردته. والأصل أنَّ قتل المرتد للسلطات العامة، فإن قتله أحد الأفراد دون إذن هذه السلطات فقد أساء وافتات عليها، فيعاقب على هذا، لا على فعل القتل في ذاته، وعلى هذا الرأي فقهاء المذاهب الأربعة، إلاَّ أنَّ في مذهب مالك رأياً مخالفاً يرى أصحابه أنَّ المرتد غير معصوم، ولكنهم يرون مع ذلك أنَّ على قاتله التعزيز ودية لبيت المال، وحجتهم أنَّ المرتد تجب استتابته، فهو بعد ردته كافر فمن قتله فقد قتل كافراً محرم القتل فتجب عليه ديته لبيت المال، لأنه هو الذي يرث المرتد، فكأنَّ أصحاب هذا الرأي يزيلون عصمة المرتد بالردة، ويعصمونه بكفره، وهو تناقض ظاهر يكفي لهدم رأيهم ... ويشترط لعقاب قاتل المرتد على إفتياته واستهانته بالسلطات العامة أن تكون هذه السلطات قد اختصت نفسها بمعاقبة المرتد، فإذا كانت لا تعاقب على الردة – كما هو حادث اليوم في مصر وغيرها من بلاد الإسلام- فليس لها أن تعاقب قاتل المرتد باعتباره مفتاتاً عليها، لأنه لا يعتبر مفتاتاً إلاَّ بتدخله فيما اختصت نفسها به من تنفيذ أحكام الشريعة، فإذا كانت قد أهملت تنفيذ حكم من الأحكام فأقامه الأفراد فليس لها أن تؤاخذهم على إقامته بحال من الأحوال[2813].

ومذهب الإمامية و الإباضية أن دم المرتد هدر فقتله لكل أحد من المسلمين[2814]

[2811] المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي اسحاق الشيرازي (476هـ)، تحقيق محمد الزحيلي، دمشق- بيروت 1992، 5/ 388، والمغني لابن قدامة 12/ 336، وانظر أيضاً: بدائع الصنائع 9/ 250.

[2812] الأم، بتحقيق رفعت عبد المطلب، 7/ 408.

[2813] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، 1/ 534- 535.

[2814] أنظر: اللمعة الدمشقية للشهيد الأول، قم 1411هـ، 241، و المقنع للشيخ الصدوق (ت381)، قم 1415هـ، 474، شرح كتاب النيل و شفاء العليل لمحمد بن يوسف اطفيش، بيروت 1973، 14/498-499.

4 المـكفّرات

عرضت كتب الفقه لمكفرات كثيرة منها العقدي ومنها ما هو أفعال وأقوال، وقد لخصها وهبة الزحيلي بالقول: والخلاصة: للردة أسباب ثلاثة كبرى وهي:

أ)- إنكار حكم مجمع عليه في الإسلام، كإنكار وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج، وإنكار تحريم الخمر والربا وكون القرآن كلام الله.

ب)- فعل بعض أفعال الكفار كإلقاء مصحف في قاذورة متعمداً، وكذلك إلقاء كتب التفسير والحديث، وكالسجود لصنم وممارسة بعض عبادات الكفار أو خصائصهم في اللباس والشراب.

جـ)- التحلل من الإسلام بسب الإله أو سب نبي أو سب الدين، أو استباحة تعري المرأة ومنع الحجاب[2815].

ومن العلماء من جعل إقامة المسلم بدار الحرب مختاراً محارباً للمسلمين من جملة المكفرات، قال ابنُ حزم: "إنَّ مَن لحق بدار الكفر مختاراً محارباً لمن يليه من المسلمين، فهو بهذا الفعل مرتد له أحكام المرتد كلها، من وجوب القتل عليه متى قُدر عليه، ومن إباحة ماله، وانفساخ نكاحه وغير ذلك"[2816].

[2815] الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي 7/ 5577، وقارن بالعقوبة لمحمد أبي زهرة، القاهرة (بدون تاريخ)، ص163-164. وعن المكفرات انظر كتب الفقه على المذاهب المختلفة في كتاب الردة، والإعلام بقواطع الإسلام لابن حجر الهيتمي، والجامع في ألفاظ الكفر، ويشتمل على أربعة كتب: ألفاظ الكفر لبدر الرشيد الحنفي، والإعلام لابن حجر، ورسالة في ألفاظ الكفر لقاسم بن صلاح الخاني، ورسالة في ألفاظ الكفر لمسعود بن أحمد الحنفي، بتحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، الكويت 1999، وضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن محمد القرني، بيروت 1992، ومنهج ابن تيمية في مسألة التكفير لعبد المجيد المشعبي، الرياض 1997 (جزءان)، وحرية الإعتقاد في ظل الإسلام، تيسير العمر 295- 408، وأحكام المرتد في الشريعة الإسلامية، نعمان عبد الرزاق السامرائي، الرياض 1983، ص61- 113، وقاري ص135- 216، و شرح بدء الأمالي لأبي بكر الجصاص (ت 370) بيروت 2001، 329-340.

[2816] المحلى 11/ 199- 200.

الفصل الثاني: عقاب المرتد: عرض إستقرائي إجمالي

1 عقاب المرتد في الشرائع الأخرى

1.1 لدى اليونان والرومان

لم تنفرد الشريعة الإسلامية بجعل القتل عقوبة للمرتد عن الإسلام، فقد (كانت قوانين اليونان ترى المروق من الدين - أي الأمتناع عن عبادة الآلهة اليونانية- جريمة كبرى يُعاقب عليها بالإعدام، وهذا هو القانون الذي حُكم بموجبه على سقراط بالموت.

وفي رومة القديمة، حيث كان الآلهة حلفاء الدولة وأصدقاءها الأوفياء، كان الخروج عليهم أو التجديف في حقهم من جرائم الخيانة العظمى التي يُعاقب عليها بالإعدام. فإذا لم يوجد مَن يتقدم باتهام المذنب، استدعى القاضي الروماني نفسه هذا المتهم وقام بتحقيق القضية (inquisitio) ومن هذا الإجراء أخذت محكمة التفتيش أو التحقيق في العصور الوسطى شكلها واسمها.

وطبَّق أباطرة الروم القوانين الرومانية في العالم البيزنطي فحكموا بالإعدام على المانويين وغيرهم من المارقين[2817].

1.2 في الإمبراطورية الساسانية

وفي الإمبراطورية الساسانية كان خسرو الأول (531- 579) – والمعروف عند اليونان باسم كسروس Chosroes وعند العرب باسم كسرى، ولقَّبه الفرس بأنوشروان أي الروح الخالدة - يعاقب المرتدين عن الدين بالإعدام، ولكنه كان يسمح بانتشار المسيحية حتى بين حريمه[2818].

1.3 في الشريعة اليهودية

أما في الشريعة اليهودية فالنصوص القاضية بإعدام المرتدين عن الدين في العهد القديم كثيرة، ففي سفر الخروج (20/22) مَن ذبح لآلهةٍ غير الرب وحده يُهلك. وفيه أيضاً(32/ 25- 29) بخصوص عبادة قوم موسى العجل الذهبي: وقف موسى في باب المحلة، وقال: مَن للربِّ فإليّ. فاجتمع إليه جميع بني لاوي. فقال لهم: هكذا قال الربُ إله إسرائيل: ضعوا كلُ واحدٍ سيفه على فخذه ومُرُّوا، وارجعوا من باب إلى باب في المحلة واقتلوا كلُّ واحد أخاه وكلُ واحد صاحبه وكل واحد قريبه. ففعل بنو لاوي بحسب قول موسى. ووقع

[2817] ول ديورانت، قصة الحضارة، 16/ 91.

[2818] نفسه 12/ 290- 291.

من الشعب في ذلك اليوم نحوُ ثلاثة آلاف رجل. وقال موسى: املأوا أيديكم اليوم للرب حتى كلُ واحد بابنه وبأخيه. فيعطيكم الرب بركة.

وفي سفر اللاويين (24/ 16-17) وكلّم (موسى) بني إسرائيل قائلاً: كلُ مَن سبَّ إلهه يحمل خطيته. ومَن جدَّف على اسم الرب فإنه يُقتل. يرجمه كل الجماعة رجماً. الغريب كالوطني عندما يجدّف على الإسم يُقتل.

وفي سفر تثنية الإشتراع(13/ 6- 11): وإذا أغواك سراً أخوك ابن أمك أو ابنك أو ابنتك أو أمرأةُ حِضنك أو صاحبك الذي مِثلُ نفسك قائلاً: نذهبُ ونعبدُ آلهةً أخرى لم تعرفها أنت ولا آباؤك من آلهة الشعوب الذين حولك القريبين منك أو البعيدين عنك من أقصاء الأرض إلى أقصائها، فلا ترض منه ولا تسمع له ولا تُشفق عليه ولا ترِقّ له ولا تستره، بل قتلاً تقتله. يدُك تكون عليه أولاً لقتله ثم أيدي جميع الشعب أخيراً. ترجمه بالحجارة حتى يموت، لأنه التمس أن يطوّحك عن الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية. فيسمع جميع اسرائيل ويخافون ولا يعودون يعملون مثل هذا الأمر الشرير في وسطك.

ثم يمضي هذا السفر ليقرر حكماً بالغ القسوة، يقضي بإبادة مدينة برمتها إذا كفر أهلها، حتى بهائمها لا تنجو من العقوبة:

إن سمعت عن إحدى مدنك التي يعطيك الرب إلهك لتسكن فيها قولاً قد خرج أُناسٌ بنو لئيم من وسطك وطوَّحوا سكان مدينتهم قائلين: نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفوها وفحصت وفتشت وسألت جيداً وإذا الأمر صحيح وأكيد قد عُمل ذلك الرجس في وسطك فضرباً تضرب سكان تلك المدينة بحد السيف وتحرمها بكل ما فيها مع بهائمها بحد السيف. تجمعُ كل أمتعتها إلى وسط ساحتها وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك فتكون تلاً إلى الأبد لا تُبنى بعد[2819].

وفي السفر ذاته(17/ 2- 7): إذا وُجد في وسطك في أحد أبوابك التي يعطيك الرب إلهك رجل أو إمرأة يفعل شراً في عيني الرب إلهك بتجاوز عهده، ويذهب ويعبد آلهة أخرى ويسجد لها أو للشمس أو للقمر أو لكلٍ من جند السماء. الشئ الذي لم أوص به. وأُخبرتَ وسمعت وفحصت جيداً وإذا الأمر صحيح أكيد قد عُمل ذلك الرجس في اسرائيل، فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة الذي فعل ذلك الأمر الشرير إلى أبوابك، الرجل أو المرأة وارجمه بالحجارة حتى يموت. على فم شاهدين أو ثلاثة شهود يُقتل الذي يقتل، لا يُقتل على فم شاهدٍ واحد. أيدي الشهود تكون عليه أولاً لقتله ثم أيدي جميع الشعب أخيراً فتنزع الشر من وسطك.

[2819] تثنية الأشتراع 13/ 12- 16.

وفي سفر الملوك الأول (40/18) كيف أمر إيلّيا الشعب بأن يمسكوا بأنبياء البعل - الذي عبدوه من دون الله- وكانوا أربعمئة وخمسين رجلاً، ثم ذبحهم من عند آخرهم: فقال لهم إيليا: أمسكوا أنبياء البعل ولا يُفلت منهم رجل. فأمسكوهم فنزل بهم إيليا إلىنهر قيشون وذبحهم هناك.

وقد علَّق ديورانت على ما ورد في الإصحاح 13 من التثنية بالقول: وفي الإصحاح الثالث عشر من سفر التثنية من هذا الكتاب المنزَّه عن الخطأ وجد أمر صريح يزعمون أنه صدر من فم الرب وهو يقضي بإعدام الهراطقة ... وعلى أساس تلك الرخصة الرهيبة تصرفت الكنيسة في إبادة الهراطقة الألبيجنس في القرن الثالث عشر، وكانت تلك اللعنة الإلهية بمثابة شهادة معتمدة لما قامت به محاكم التفتيش من إحراق[2820].

وكان جون كالفن قد اعتمد على ما وَرد في الأسفار المقدسة (التثنية والخروج واللاويين) في المطالبة بإعدام الهراطقة في مرافعته الشهيرة ضد ميكائيل سرفيتوس: .. فإنَّ الرب نفسه قد علَّمنا بصورة قاطعة أن نقتل الهراطقة وأن نضرب بالسيف أي مدينة تتخلى عن عبادة الرب ... وكل من يتمسك بأنَّ الهراطقة والكفار لحقهم ضرر بمعاقبتهم يورط نفسه بأن يكون شريكاً لهم في جريمتهم[2821].

و فضلاً عما تضمنه العهد القديم بهذا الخصوص فقد حوى التلمود نصوصاً عديدة في مسألة قتل المرتدين، فتعليقاً على ما ورد في التثنية (17: 7) ورد: كل المرجومين يُعلقون (أي على الصليب) طبقاً لأقوال رابي إليعيزر، والحاخامات يقولون: لا يُعلق إلاَّ مَن تجدف على اسم الرب، ومَن يعبد الأوثان[2822]. كما ورد فيه: د) هؤلاء هم الذين يُرجمون: ... ومن يتجدف على اسم الرب، ومَن يعبد الأوثان، ومَن يقدم من نسله (للصنم) مولك[2823] .. ومَن يدفع (المدينة بكاملها على عبادة الأوثان) ...و) مَن يعبد الأوثان (فحكمه الرجم) ويسري الحكم على مَن يعبد أو يذبح أو يقدم بخوراً أو يسكب (خمراً) أو يسجد (لصنم) أو يتخذه كإله، أو مَن يقول له: أنت إلهي ... مَن يكشف نفسه (للتغوط) أمام (بعل فعور) - إسم وثن عبده الإسرائيليون، كما في العدد (25: 3- 5) والتثنية (4: 3) وهوشع (9: 10)- فهذه هي عبادته (فحكمه الرجم). ومَن يلقي حجراً لمرقوليس - إسم صنم لدى اليونانيين- فهذه هي عبادته (فحكمه الرجم) ... ي) مَن يُحرِّض (الأفراد على العبادة الوثنية فحكمه الرجم) ...[2824].

[2820] قصة الحضارة 24/ 144- 145.

[2821] نفسه 24/ 249.

[2822] انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا) القسم الرابع: نزيقين Nezikin (الأضرار) ترجمة وتعليق مصطفى عبد المعبود، القاهرة 2007، ص166.

[2823] اللاويين: 20: 2.

[2824] نفسه 4/ 170- 172.

و قد حافظت الجماعات اليهودية في العصور الوسطى من الوجهة النظرية على شريعة الكتاب المقدس الخاصة بالمروق من الدين. ولكنها قلما عملت بها. واستمسك بها (موسى) بن ميمون بلا تحفظ[2825].

وقد ورد في (كتاب المقارنات والمقابلات بين أحكام المرافعات والمعاملات والحدود في شرع اليهود ونظائرها من الشريعة الإسلامية الغراء من القانون المصري والقوانين الوضعية الأخرى):

المادة الحادية والخمسون بعد المئة: لا يجوز القتل في هذه الأديان إلاَّ دفاعاً عن النفس أو عقاباً للزاني المتلبس بجريمته أو عقاباً على الكفر بالله: يادها حازاقه. وكتاب كود ميمون المطبوع في البندقية سنة 1524 وفي ويانه سنة 1895 قسم القضاء وقسم التوبة[2826].

وفي المادة الحادية والعشرين بعد السبعمئة: قتل اليهودي الذي يسب الخالق واجب على كل مَن سمع منه السب[2827].

1.4 عند النصارى

وأما لماذا إلتزم النصارى ما ورد بهذا الخصوص في العهد القديم، فذلك لأنَّ المسيح قال: لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل. فإني الحق أقولُ لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزولُ حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل[2828]. كما ورد في متى:

حينئذ خاطب يسوع الجموع وتلاميذه قائلاً: على كرسي موسى جلس الكتبة والفريسيون، فكلُ ما قالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه. ولكن حَسَب أعمالهم لا تعملوا لأنهم يقولون ولا يفعلون[2829].

وإلى جانب هذا فقد ورد في إنجيل يوحنا[2830] أنَّ المسيح قال: أنا الكرمة وأنتم الأغصان. الذي يثبت فيَّ وأنا فيه هذا يأتي بثمر كثير. لأنكم بدوني لا تقدرون أن تفعلوا شيئاً. إن كان أحدٌ لا يثبت فيَّ يُطرح خارجاً كالغصن فيجف ويجمعونه ويطرحونه في النار فيحترق.

وفي لوقا: أمَّا أعدائي أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قُدَّامي[2831].

[2825] قصة الحضارة 16/ 90- 91.
[2826] كتاب المقارنات والمقابلات، محمد حافظ صبريمن رجال القضاء المصري، القاهرة 1902، ص123-124.
[2827] نفسه ص573.
[2828] انجيل متى 5: 17- 19.
[2829] نفسه 23: 1- 4.
[2830] 15: 5- 6.
[2831] لوقا 19/ 27.

كما ورد في الرسالة إلى العبرانيين لبولس: مَن خالف ناموس موسى فعلى شاهدين أو ثلاثة شهود يموت بدون رأفة. فكم عقاباً أشرَّ تظنون أنه يُحسب مستحقاً مَن داس ابن الله وحَسِبَ دمَ العهد الذي قُدِّس به دَنساً وازدرى بروح النعمة[2832].

وقد وجد الرومان المسيحيون في الكتاب المقدس مستنداً لإعدام مَن ينكص عن المسيحية، بعد أن كانوا يحكمون بالإعدام على مَن جدَّف على آلهتهم الوثنية ـ كما رأينا- فقد (نُقل قانون الإلحاد الكنسي كلمة كلمة من القانون الخامس المعنون De hereticis (الضلال) في كتاب جستنيان Justinian)[2833]. ومن المعروف أن قانون جستنيان ـ الصادر سنة 529 باسم القانون الدستوري ـ جعل الإعدام عقوبة المانويين ـ أتباع المانوية Manicheism ـ المرتدين ، أما المنشقون كاليعاقبة و الدوناتيين و سواهم فتمثلت عقوبتهم في مصادرة أموالهم و حرمانهم من إنشاء عقود البيع و الشراء و التوارث كما حظر عليهم تولي أي وظيفة عامة، و منعوا من مقاضاة المسيحيين الملتزمين بالصراط المستقيم لتحصيل ديونهم المترتبة في ذممهم[2834].

وما تاريخُ الحروب الصليبية في أوروبا الوسيطة ضد الهراطقة والمنشقين، وما قتل وتحريق من قتل وحرق بموجب أحكام محاكم التفتيش إلاَّ تطبيق لما قرَّ في خَلَد رجال الدين والعامة معهم من أنَّ حكم الخارجين على الدين هو القتل[2835].

2 عقاب المرتد في الفقه الإسلامي

أمكنَ بالإستقراء تمييزُ اتجاهين رئيسين في الموقف من المرتد في تاريخ الفقه الإسلامي ابتداءً من عصر الصحابة وانتهاءً بالعصر الراهن: الإتجاه الأول يذهب إلى وجوب قتله، والثاني لا يرى قتله، وفي داخل كل اتجاه اتجاهات فرعية، فالذين ذهبوا إلى قتل المرتد اختلفوا فمنهم مَن قال: يقتل كفراً، ومنهم مَن قال: حَداً، وفريق ثالث قالوا: بل تعزيراً، هذا من جهة، ومن جهة ثانية الجمهور لم يفرقوا بين الرجل والمرأة وأوجبوا قتلهما، في مقابل الحنفية الذين ذهبوا إلى أنَّ المرأة المرتدة لا تُقتل.

والذين ذهبوا إلى عدم قتل المرتد فريق منهم قال باستتابته أبداً، ومفهوم قولهم هذا أنه لا يُترك بالمرة، بل يُستتاب، وهذا قد يقتضي حبسه واستتابته في كل مرة، وفريقٌ رأى أنَّ تغيير المرء لدينه ـ سواء تحول إلى

2832 الرسالة إلى العبرانيين 10/ 28- 29.

2833 قصة الحضارة 16/ 91.

2834 قصة الحضارة 226/12.

2835 يُستحسن مراجعة مادة Apostasy في موسوعة:
Encyclopedia of Religion, New York2005, Vol.1, Pp. 430- 434.

دين آخر أو إلى لا دين- ما لم يتظاهر بخروجٍ أو بدعوة إلى الخروج على المجتمع ونظامه السياسي من جُملة حقوق الإنسان المكفولة بحكم الشرع نفسه، فلم يشترطوا حبسه ولا استتابته، وبديه أنَّ واجب الآخرين في النصح له ومناظرته مُقرَّر مفهوم. وثمة

فريق فرعي ثالث داخل هذا الأتجاه الثاني يرى أنَّ المرتد وإن لم يُقتل لكن يلزم معاقبته بعقوبة تعزيرية - لا تصلُ إلى حد القتل- مفوَّضة إلى اجتهاد القاضي في حال لم تُقَنَّن، أما إذا قُننت فيلتزم بها القضاة.

2.1 تقسيمات الردة

يمكن تقسيم الردة تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة، و سنختار من تقسيماتها ما له أثر في الحكم على المرتد:

أولا: انقسام الردة باعتبار جنس المرتد، و تنقسم الردة بهذا الإعتبار الى ردة الرجل و ردة المرأة، و في حكم المرتدة الخلاف المعروف.

ثانيا: باعتبار سبب الردة، و تنقسم الى ردة كفر بعد إيمان و ردة زندقة، و قد سلفت الإشارة الى آرائهم في الزندقة.

ثالثا: باعتبار محلها أو ما يلابسها، و تنقسم الى ردة مجردة، و ردة مغلظة، فالمجردة هي التي تجردت عن السب و الطعن في الإسلام و تحقير مقدسات المسلمين كإلقاء المصحف في قذرو نحو ذلك، و المغلظة عكسها، و قد ذهب كثير من الفقهاء الى ان المرتد ردة مغلظة يقتل حدا لا كفرا، ما يعني أن توبته لو تاب لا تقبل، كما لا تقبل الشفاعة فيه[2836].

رابعا: و تنقسم الردة باعتبار توبة المرتد و عدمها الى ردة التائب و ردة غير التائب و هو المصر على ردته، و تسمى (الردة المنتهية)، و الى ردة من يتوب ثم يعود و قد يتكرر منه ذلك غير مرة و هي (ردة العائد) و قد سلفت الاشارة الى مسألة العود في الحد[2837].

خامسا: ردة الفرد و ردة الجماعة: فالمرتد الفرد – رجلا كان أم إمرأة – سبقت الإشارة الى حكمه، أما إن كان من إرتد جماعة فلا تخلو من أن تكون جماعة ليس لها قوة ولا منعة فتعامل معاملة المرتد الفرد، من الإستتابة ونحوها، فإن لم يعودوا أقيم عليهم حدّ الردة. وأما إن كانت جماعة إنحازت إلى دار إنفردت بها عن

[2836] أنظر: الصارم المسلول لابن تيمية، بيروت 1978، 367-370 و 398.

[2837] أنظر: العقوبة لمحمد ابي زهرة 250، و بحث (العود الى جرائم الحدود و عقوبته المقررة في الفقه الإسلامي، إسماعيل شندي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 7 العدد 1 بتاريخ 2009/6/28.

المسلمين وصارت بها ذات قوة ومنعة، فهؤلاء يناظرون عن الإسلام ويستتابون وجوبا عند الشافعية والحنابلة واستحبابا عند الحنفية – كما في المرتد الفرد – فإن لم يستجيبوا ويتوبوا- قوتلوا قتال أهل الحرب، ومن أُسِر منهم قتل صبرا إن لم يتب ولا يسترق كالكافر الأصلي، وتغنم أموالهم، وتسبى ذراريهم الذين حدثوا بعد الردة لأنّها دار تجري فيها أحكام دار الحرب، فكانت دار حرب، ولا يجوز أن يهادنوا على الموادعة، ولا يصالحوا على مال يقرون به على ردتهم، بخلاف أهل الحرب. وقد سبى أبو بكر ذراري من ارتد من العرب من بني حنيفة وغيرهم، وسبى علي بن أبي طالب بني ناجية.

وإن أسلموا حقنت دماؤهم، ومضى فيهم حكم السباء على الصبيان والنساء، فأما الرجال فأحرار لا يسترقون، وليس على الرجال من أهل الردة سبي ولا جزية، إنما هو القتل أو الإسلام، وإن ترك الإمام السَباء وأطلقهم وعفا عنهم وترك لهم أرضهم وأموالهم فهو في سعة.

وصرّح المالكية بعدم استتابة المرتدين إن حاربوا بأرض الكفر أو بأرض الإسلام. قال ابن رشد: إذا حارب المرتد ثم ظُهر عليه يقتل بالحرابة ولا يستتاب، كانت حرابته بدار الإسلام أو بعد أن لحق بدار الحرب، إلا أن يسلم، فإن كانت حرابته في دار الحرب فهو عند مالك كالحربي، يسلم، لاتباعة عليه في شيئ مما فعل في حال ارتداده. وأما إن كانت حرابته في دار الإسلام فإنه يسقط إسلامه عنه حكم الحرابة خاصة. وعن ابن القاسم قال: إذا ارتد جماعة في حصن فإنهم يقاتلون وأموالهم فيئ للمسلمين، ولا تسبى ذراريهم. وقال أصبغ: تسبى ذراريهم وتقسم أموالهم، وهذا الذي خالفت سيرة عمر سيرة أبي بكر رضي الله عنهما في الذين ارتدوا من العرب، فقد سبى أبو بكر النساء والصغار، وأجرى المقاسمة في أموالهم، فلما ولي عمر نقض ذلك[2838].
وقد اختلف العلماء في مصير دار المرتدين على قولين:

- الأول للجمهور (المالكية والشافعية والحنابلة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن)، إذا أظهروا أحكام الشرك فيها، فقد صارت دارهم دار حرب، لأن البقعة إنما تنسب الينا و اليهم باعتبار القوة و الغلبة، فكل موضع ظهر فيه أحكام الشرك فهو دار حرب، و كل موضع كان الظاهر فيه أحكام الإسلام فهو دار إسلام. وعند أبي حنيفة إنما تصير دار المرتدين دار حرب بثلاث شرائط:
  1- أن تكون متاخمة أرض الشرك ليس بينها وبين أرض الحرب دار للمسلمين.
  2- أن لا يبقى فيها مسلم آمن بإيمانه ولا ذمي آمن بأمانه.

[2838] انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 211/4-212 و المغني لابن قدامة 283/12-284 والمبسوط 113/10-117 و190/22 والردة عن الإسلام، كما الدين قاري 99-134. والموسوعة الفقهية الميسرة، محمد رواس قلعة جي 949/1 والأحكام السلطانية للماوردي، الكويت 1989، ص 74 ثم 76-77.

3- أن يظهروا أحكام الشرك فيها.

2.2 تصنيف آراء القائلين بعدم قتل المرتد

يمكن القول إنّ القائلين بعدم قتل المرتد تنتظمهم فئات ثلاث:

أ- فئة ذهبت إلى أنه لا يقتل ويعفى من أي عقوبة باستثناء ما يترتب على الردة من أحكام خاصة بالأحوال الشخصية كالزواج، والميراث والجنائز وهؤلاء هم الأكثر تساهلا ومرونة.

ب- وفئة منعت من قتله ولكنها لم تعفه من العقوبة فاكتفت بتعزيره تعزيرا لا يصل إلى حدّ القتل.

ت- وفئة جنحت إلى التفضيل فأجازت قتل المرتد في حالة ومنعت قتله في أخرى، وتحت هذه الفئة تندرج فئات فرعية على النحو التالي:

1- الذين فرّقوا بين الرجل والمرأة، فأوجبوا قتل المرتد، ومنعوا قتل المرتدة وهم الحنفية ومن وافقهم.

2- والذين رأوا أنّ عقوبة المرتد من باب التعازير لا من باب الحدود، ويلزمهم القول بجواز بلوغ التعزير مقدار الحد، ولكنهم يجيزون أن لا يقتل المرتد، بل يعاقب بعقوبة دون القتل، وهذه هي سبيل التعزير، وذلك على وفق ما يرى الحاكم. وقد سبق ذكر أسماء جماعة ممن ذهبوا هذا المذهب.

3- وقريب من هؤلاء مذهب أولئك الذين رأوا أنّ قتل المرتد الوارد في الأحاديث النبوية، إنما هو من باب تصرف الرسول بالإمامة لا بالتبليغ والفتيا، وعليه يجوز لولي أمر المسلمين قتله في حالات كما يجوز ترك قتله في حالات أخرى وسنفصّل القول في هذه المسألة عند سوق الأدلة على عدم قتل المرتد.

4- وهناك من فرّق بين المرتد الداعية والمرتد غير الداعية، جاعلا ردة الداعية ردة مغلظة تقتضي عقوبة أشد وأغلظ وهي القتل، بخلاف ردة غير الداعية قياسا على المبتدع الداعية وغير الداعية، ومن هؤلاء يوسف القرضاوي الذي كتب يقول: فما كان من الردة مغلظا – كردة سليمان رشدي- وكان المرتد داعية إلى بدعته بلسانه أو بقلبه، فالأولى في مثله التغليظ في العقوبة والأخذ بقول جمهور الأمة، وظاهر الأحاديث، إستئصالا للشر وسدا لباب الفتنة. وإلا فيمكن الأخذ بقول النخعي والثوري وهو ما روي عن الفاروق عمر. إنّ المرتد الداعية إلى الردة ليس مجرد كافر بالإسلام، بل هو حرب عليه وعلى أمته ، فهو مندرج ضمن الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا. والمحاربة – كما قال ابن تيمية – نوعان: محاربة باليد ومحاربة باللسان،

والمحاربة باللسان في باب الدين قد تكون أنكى من المحاربة باليد ...[2839]. كما يرى القرضاوي أنّ ردة السلطان (أي الحاكم) هي أخطر أنواع الردة وذلك بسبب الإمكانات الهائلة التي يتوفر عليها، والتي تتيح له وبالتالي أن ينشر الردة في الأمة ويحمي المرتدين ويشجعهم ويفتح لهم النوافذ والأبواب، ويقرّ القرضاوي بتعقد الموقف في مثل هذه الحالة، إذ من الذي يصدر حكما بردة الحاكم؟ ومن الذي يقوم بعد ذلك على تنفيذ العقوبة فيه، ومؤسسة الإفتاء والقضاء في أيدي الحاكم نفسه؟ ثم يستتلي: ليس هناك إلا الرأي العام المسلم، والضمير الإسلامي العام الذي يقوده الأحرار من العلماء والدعاة وأهل الفكر والذي لا يلبث – إذا سُدت أمامه الأبواب وقطعت دونه الأسباب – أن يتحول إلى بركان ينفجر في وجوه الطغاة المرتدين[2840].

5- وهناك من فرّق بين الردة الفردية التي تعبّر - في الأغلب – عن قناعة أو موقف شخصي، وبين الردة الجماعية، التي تشكل خطرا يتفاقم – كلما زاد نطاقها وزاد عدد ممثليها – يوشك أن يدخل المجتمع في فتنة داخلية تهدّد كيانه ووحدته واستقراره، كما يوشك أن يعصف بقواعد النظام السياسي القائم على الدين والضامن لأمن المجتمع، كما اتفق في صدر خلافة أبي بكر الصديق.

وكما هو المتوقع فقد جنح ممثلو هذه الفئة إلى التساهل مع الردة الفردية ما لم تنخرط في نشاط تمردي معارض يتوسل السلاح والتحريض على النظام القائم، في حين تشدّدوا مع الردة الجماعية التي تنزع بطبيعتها إلى مناهضة النظام الإجتماعسياسي، فأوجبوا مقاومتها والتصدي لها، تماما كما فعل أبو بكر والصحابة معه مع مرتدي عصرهم[2841].

ومن العجيب أن نجد في المقابل من جنح إلى موقف معاكس، فتشدد مع الردة الفردية في حين أعرب عن تساهله مع الردة الجماعية. ويمثل هذا الإتجاه الفقيه الإمامي المعاصر آية الله جعفر السحباني الذي كتب: نعم لا يحق للمسلم أن يبدل دينه إلى غير الإسلام، لأنّ في ذلك إهانة للدين، وجرحا للعقيدة الإسلامية، وإضعافا لموقع المسلمين، ولذلك يقتل المرتد إذا كان معاندا .. بيد أنّ الإرتداد الجماهيري لا يكون سببا لتطبيق حكم الإرتداد، وهو لايكون غالبا عن تغيير طبيعي وجذري في الإعتقاد، إذ يكون عادة بسبب الجو الفكري أو الدعاية الكبرى التي ينحرف بسببها الكثيرون ولا يؤمن معها على انحراف عقيدة وتبديل دين[2842].

[2839] القرضاوي، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، ص 33-34.

[2840] نفسه 187/1-189.

[2841] انظر مثلا: القرضاوي، فقه الجهاد 182/1-187، و عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الاسلامية، بيروت1992، 62.

[2842] انظر: جعفر السحباني، معالم الحكومة الإسلامية، طهران، بدون تاريخ، ص 451-452، و أيضا: فقه الحدود و التعزيرات، عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، 120/4-123 في الاستدلال لهذا الراي و الرد عليه، على موقع المؤلف:

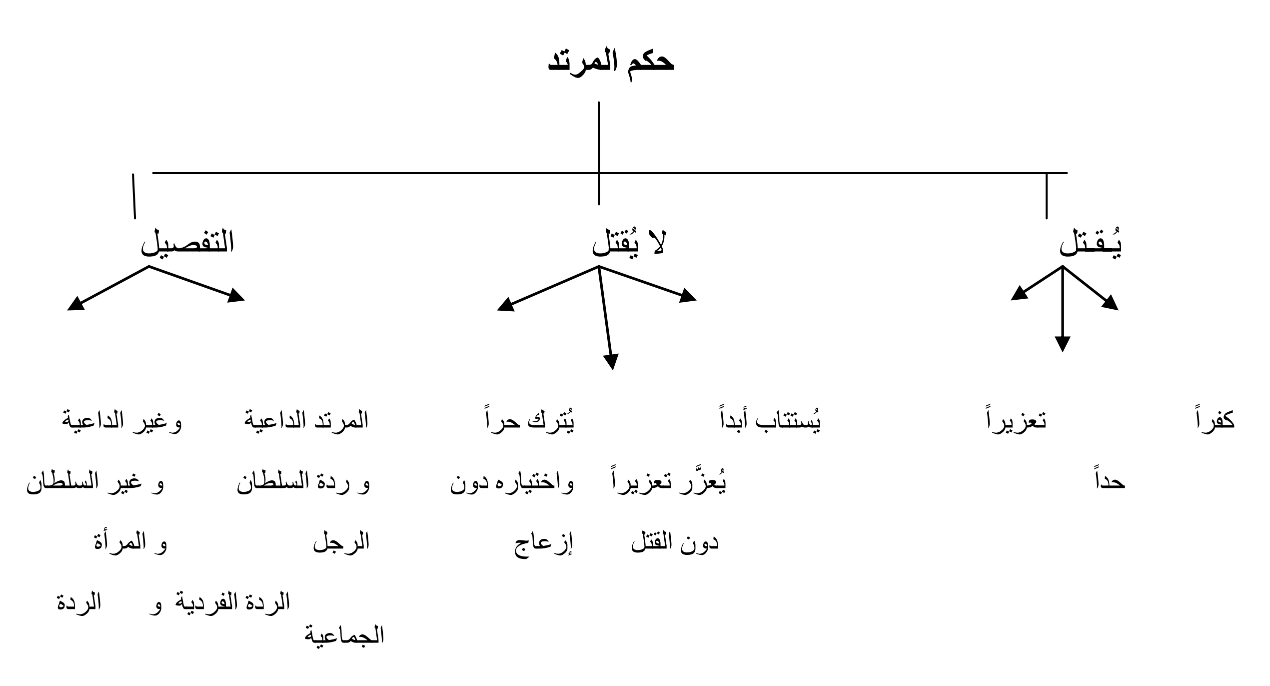
ولا يخلو كلامه من وجاهة بخصوص الباعث على الردة الجماعية، فما لم يكن أعضاء الجماعة منخرطين في تنظيم دقيق يمكن معه تصور أن يتم إتفاقهم على إعلان ردتهم في وقت واحد أو أوقات متقاربة بقصد إحداث صدمة للوجدان العام قد تبعث بعض الناس على التشكك في الدين والتساؤل عن مدى صدقيته وصلوحيته، فإن من المستبعد ان ترتد جماعة كثيرة العدد على خلفية فكرية بحيث يزعم أنّ كل أفرادها المرتدين إنما ارتدوا عن قناعة حدثت لهم بعد مراجعات ودراسات وتمحيصات، بل الأقرب إلى الواقع هو أنّ الأفراد في مثل هذه الحالات ينساقون إنسياقا غرزيا بمنطق القطيع وبوحي التقليد، وفي هذه الحالة يكون تعليق العمل بحكم المرتد – عند من يرى أنه القتل – ريثما تتم محاورة الممثلين البارزين للجماعة المرتدة وكشف شبهاتهم[2843]، إجراءا مفهوما يستند إلى مبررات وجيهة، لكنه مشروط بألا تكون الجماعة المرتدة قد انخرطت وتورطت في أعمال عدائية مسلحة ضد المجتمع ونظامه القائم، إذ في هذه الحالة سيتم النظر إلى المسألة لا من زاوية فكرية معرفية، بل من زاوية أمنية لا تملك معها السلطة القائمة إلا أن تبادر إلى قمع العصيان المسلح ووأده في مهده. وأيا ماكان فلا يمكننا تجاهل دلالة صدور رأي كهذا من عالم شيعي إمامي لجهة تذكيره و ارتباطه بموقف الإمامية من حروب الردة التي خاضها الخليفة الراشدي الأول ضد صنوف المرتدين من العرب، بل لعل هذا الرأي قد استلهم مباشرة ذلك الموقف المعروف .

---

www.ardebili.org آخر زيارة 2014/06/02

[2843] وإن كان هذا لا يمنع أن تتخذ السلطة القائمة إجراءات تحرزية وعقابية أخف، منعا لتطور الموقف إلى عصيان مسلح مثلا.

وهذا مخطط تبسيطي يجمع الآراء المختلفة.



2.3 *الرأي الأول: المرتد يُقتل حداً*

وقتل المرتد هو رأي جماهير الفقهاء من المذاهب الإسلامية المختلفة سُنية وظاهرية وزيدية وإمامية وإباضية.

وقد حكى عليه الإجماع جماعة من العلماء، فقد قال الشافعي: ولم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يفادي بمرتد بعد إيمانه ولا يُمن عليه ولا يُؤخذ منه فدية بحال، حتى يسلم أو يُقتل[2844]. وبعد أن روى الترمذي (ت279هـ) حديث عكرمة عن أبن عباس مرفوعاً: مَن بدَّل دينه فاقتلوه، قال: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم في المرتد، واختلفوا في المرأة ...[2845].

وقال أبو جعفر الطحاوي (ت 321هـ) : "... رأيناهم قد أجمعوا أنَّ المرتد قبل ردته محظور دمه وماله، ثم إذا ارتد، فكلٌ قد أجمعوا أنَّ الحظر المتقدم قد ارتفع عن دمه، وصار دمه مباحاً..."[2846]. وعند شرحه لحديث

[2844] معرفة السنن والآثار للبيهقي، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دمشق – بيروت 1991، 12/ 241 برقم 16561.
[2845] تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري، بيروت بدون، 25/5.
[2846] شرح معاني الآثار 3/ 267.

"مَن بدَّل دينه .." قال ابن عبد البر (ت 463هـ): وفقه هذا الحديث أنَّ مَن ارتد عن دينه حل دمه وضربت عنقه والأمة مجتمعة على ذلك[2847].

وقال ابنُ حزم: "واتفقوا أنَّ من كان رجلاً مسلماً حراً باختياره وبإسلام أبويه كليهما، أو تمادى على الإسلام بعد بلوغه ذلك، ثم ارتدَّ إلى دين كفر كتابي أو غيره، وأعلن ردته واستتيب في ثلاثين يوماً مئة مرة فتمادى على كفره وهو عاقل غير سكران أنه قد حلَّ دمه، إلاَّ شيئاً رويناه عن عمر وعن سفيان وعن ابراهيم النخعي أنه يستتاب أبداً"[2848].

وقال ابن قدامة المقدسي (ت 620هـ): وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين[2849].

وقال النووي (ت 676هـ) تعليقاً على حديث أبي موسى ومعاذ بن جبل في اليهودي المرتد: فيه وجوب قتل المرتد، وقد أجمعوا على قتله[2850].

وقال ابن دقيق العيد (ت 702هـ): "الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل، وأما المرأة ففيها خلاف[2851].

وقال الصنعاني (ت 1182هـ) تعليقاً على حديث أبي موسى ومعاذ: الحديث دليل على أنه يجب قتل المرتد وهو إجماع[2852].

و قد احتج هؤلاء بأدلة من الكتاب و السنة و عمل الصحابة و الإجماع و المعقول سنعرض لها تفصيلا في موضعها.

أما مسألة هل يقتل المرتد حدا أو غير حد فقد اختلفت إتجاهاتهم، قال ابن حجر: و اختلف في تسمية الأخيرين ـ القصاص و قتل المرتد ـ و الشافعية صرحوا بأنه يقتل حدا، و مثلهم الظاهرية[2853]. أما الحنفية و الحنابلة فلم

[2847] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 5/ 306.

[2848] مراتب الإجماع لأبي محمد على بن حزم (ت 456هـ)، بيروت، بدون تاريخ، ص127.

[2849] المغني 12/ 264.

[2850] شرح النووي على صحيح مسلم، القاهرة 1930، 12/ 208.

[2851] فتح الباري لابن حجر، طبعة محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 12، 202، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: "إن النفس بالنفس ...".

[2852] سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني محمد اسماعيل، مكة – الرياض 1995، بتحقيق حازم علي بهجت القاضي، ص1641.

[2853] فتح الباري، 217/12 و قارن ب:
Freedom of Religion, Apostasy and Islam, by; A. Saeed, Surrey, England 2004, P.56

يجعلوا قتل المرتد من بين الحدود[2854]، و سيوافي الفرق بين الحد و التعزير لدى الكلام على قول من رأى قتل المرتد تعزيرا لا حدا.

2.3.1 مرتدون لا يقتلون عند الأحناف

ورد في تنوير الأبصار للتمرتاشي (ت 1004هـ): كل مسلم إرتد فإنه يقتل إلا:

1- المرأة
2- الخنثى و
3- من إسلامه تبعا و
4- الصبي إذا أسلم و
5- المكره على الإسلام و
6- من ثبت إسلامه بشهادة رجلين ثم رجعا[2855].

و أضاف الشارح: وزاد في الأشباه:

7- ومن ثبت إسلامه بشهادة رجل وإمرأتين
8- ولو شهد نصرانيان على نصراني أنه أسلم وهو ينكر، لم تقبل شهادتهما، وقيل: تقبل، ولو على نصرانية قبلت إتفاقا
9- ويلحق بالصبي من ولدته المرتدة بيننا، إذا بلغ مرتدا
10- السكران إذا أسلم
11- وكذا اللقيط لأنّ إسلامه حكمي لا حقيقي و
12- الذمي المستأمن، لا يصح إسلامه[2856].

وعلّل ابن عابدين قبول شهادة النصرانيين على إسلام نصرانية بقوله: لأنّ المرتدة لا تقتل، بخلاف المرتد ولكنها تجبر على الإسلام، وهذا كله قول الإمام، شرح عبارة "من إسلامه تبعا" وصوابه: تبع بقوله: قال في البحر عن البدائع: صبي أبواه مسلمان حتى حكم بإسلامه تبعا لأبويه، فبلغ كافرا ولم يسمع منه إقرار باللسان

[2854] بدائع الصنائع 33/7 حيث عد الحدود خمسة مخرجا منها القصاص و الردة و الحرابة، و الحنابلة جعلوا الحدود خمسة ايضا و أخرجوا منها القصاص و الردة و البغي، أنظر مثلا: الكافي لابن قدامة 168/4.
[2855] تنوير الأبصار وجامع البحار، لمحمد بن عبد الله التمرتاشي ت 1004هـ، بيروت 2003 ص 348
[2856] أنظر: الدر المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد بن علي الحصفكي ت 1088هـ، بيروت 2002، ص 348.

بعد البلوغ، لا تقبل لإنعدام الردة منه، إذ هي إسم للتكذيب بعد سابقة التصديق، ولم يوجد منه التصديق بعد البلوغ. وشرح عبارة "الصبي إذا أسلم" بقوله: أي إستقلالا بنفسه، لا تبعا لأبويه، وإلا فهو المسألة المارة، وأطلق عدم قتله فشمل ما بعد البلوغ، ففي البحر: لو بلغ مرتدا لا يقتل، إستحسانا، لقيام الشبهة باختلاف العلماء في صحة إسلامه[2857].

2.4 الرأيان الثاني والثالث: المرتد يقتل كفرا أو تعزيرا

إنّ الذين قالوا بقتل المرتد كفرا لا حدا[2858]، إنما قالوا ذلك مراعاة لقاعدة أنّ الحدود كفارة لمن أقيمت عليه، و قد بوب الشافعي في الأم: باب أنّ الحدود كفارات[2859]، كما بوب النووي في كتاب الحدود من صحيح مسلم: باب الحدود كفارات لأهلها، وفيه حديث عبادة بن الصامت المشهور المخرج في الصحيحين وعند الترمذي والنسائي وغيرهم[2860]. وقال النووي في شرح قوله صلى الله عليه وسلم: "ومن أتى منكم حدا فأقيم عليه فهو كفارته": المراد به ما سوى الشرك وإلا فالشرك لا يغفر له وتكون عقوبته كفارة له. ونقل عن عياض قال: أكثر العلماء الحدود كفارة إستدلالا بهذا الحديث[2861]. وقال ابن حجر في الفتح: قال النووي: عموم هذا الحديث مخصوص بقوله تعالى: (إنّ الله لا يغفر أن يشرك به) فالمرتد إذا قتل على ارتداده لا يكون القتل كفارة له. قلت: وهذا بناء على أنّ قوله: (من ذلك شيئا) يتناول جميع ما ذكر، وهو ظاهر، وقد قيل: يحتمل أن يكون المراد ما ذكر بعد الشرك بقرينة أنّ المخاطب بذلك المسلمون، فلا يدخل حتى يحتاج إلى إخراجه، ويؤيده رواية مسلم من طريق أبي الأشعث عن عبادة في هذا الحديث: ومن أتى منكم حدا، إذ القتل على الشرك لا يسمى حدا، لكن يعكر على هذا القائل أنّ الفاء في قوله (فمن) لترتب ما بعدها على ما قبلها، وخطاب المسلمين بذلك لا يمنع التحذير من الإشراك، وما ذكر في الحد عرفي حادث، فالصواب ما قاله النووي[2862].

[2857] حاشية ابن عابدين 388/6.

[2858] منهم شمس الأئمة السرخسي الذي صرّح بأنّ "القتل (أي للمرتد) ليس بجزاء على الردة بل هو مستحق باعتبار الإصرار على الكفر ألا ترى أنه لو أسلم يسقط لانعدام الإصرار، وكما يكون مستحقا جزاء لا يسقط بالتوبة كالحدود فإنه بعدما ظهر سببها (أي موجبها) عند الإمام لا يسقط بالتوبة" (المبسوط 110/10) وهو يستعمل الجزاء كمعادل للحد، بدليل ما في ص 109 حين عرض لحجج المؤيدين لقتل المرتدة: ولهذا كان قتل المرتد من خالص حق الله تعالى وما يكون من خالص حق الله فهو جزاء وفي أجزية الجرائم الرجال والنساء سواء كحد الزنا والسرقة وشرب الخمر.

[2859] الأم للشافعي بتحقيق رفعت عبد المطلب 348/7.

[2860] انظر: مسلم بشرح النووي 222/11.

[2861] نفسه 223/11-224.

[2862] فتح الباري طبعة الخطيب، 65/1.

والمقتول في حدٍّ مسلم يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، بخلاف المقتول كفرا، وقريب من إختلافهم في هذا إختلافهم في قتل تارك الصلاة، هل يقتل حدا كالمحارب والزاني المحصن، أم يقتل كفرا كالمرتد والزنديق، فقابلوا بين المحدود وبين المقتول في الردة[2863].

و في جوهرة التوحيد

و من لمعلوم ضرورة جحد يقتل كفرا ليس حد

و أكده الشارح البيجوري بقوله: لأن جحده لذلك مستلزم لتكذيب النبي و ليس قتله حدا و لا كفارة لذنبه كما في سائر الحدود فانها كفارات للذنوب[2864].

ومن الفروق المعتبرة بين القتل بالكفر والقتل حدا، أنّ المرتد يستتاب في قول الجماهير فإن تاب سقطت عنه العقوبة[2865]، و ما هكذا الحد فإنه إن بلغ الإمام لم يستتب صاحبه، ويقام عليه الحد في كل حال، قال محمد صالح بن عثيميين: "وبهذا نعرف خطأ من أدخل حكم المرتد في الحدود وذكروا من الحدود حد الردة، لأنّ قتل المرتد ليس من الحدود، لأنه إذا تاب انتفى عنه القتل، ثم إنّ الحدود كفارة لصاحبها، وليس بكافر، والقتل بالردة ليس كفارة وصاحبه كافر لا يصلى عليه ولا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين"[2866].

هذا و قد عزا الهلالي الى جمهور الفقهاء من المالكية و الشافعية و الحنابلة و الزيدية ان المرتد بالكفر يقتل كفرا لا حدا، و عليه يعطى حقوق الكافر الأصلي في الدخول في الاسلام بالتوبة، اما المرتد بالزندقة فيقتل عندهم حدا، اذ ان ردته اغلظ، فلم يجعل له حق التفلت بالتوبة[2867].

ومن اللافت أنّ الأحناف في مصنفاتهم الفقهية لا يتناولون أحكام الردة ضمن كتاب الحدود، بل ضمن كتاب الجهاد والسير، ما يشير إلى قناعتهم الضمنية بلا حدية الردة[2868].

[2863] انظر: كتاب الصلاة لابن قيم الجوزية، مكة 1431هـ، 40-107 وهي المسالة الرابعة وعنوانها: الخلاف في قتل تارك الصلاةهل يكون حدا أم ردة؟ ومفهومه أنّ الردة ليست حدا، فلم يبق إلا أن يكون قتله بها قتلا بالكفر.

[2864] حاشية الامام البيجوري على الجوهرة بتحقيق علي جمعة، القاهرة 2002، 324، و الامام ابراهيم اللقاني صاحب المنظومة (ت 1041 هـ) مالكي، و ابراهيم البيجوري (ت1276هـ) شافعي.

[2865] لكن روي عن الحسن البصري أنه يقتل وإن أسلم، جعله كالزاني والسارق، وذكر عن أهل الظاهر نحو ذلك: أنّ توبته تنفعه عند الله، ولكن لا يُدرأ القتل عنه (الصارم المسلول لابن تيمية، بيروت 1978، ص 313).

[2866] مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيميين، الرياض 1413 هـ، 179/2.

[2867] سعد الدين الهلالي، موقف الاسلام من الردة، 50، و هو بحثه الذي ساهم به في المؤتمر الثاني و العشرين الذي عقده بالقاهرة المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية في الفترة 22-25 فبراير2010.

[2868] انظر مثلا: المبسوط للسرخسي 98/10 وبدائع الصنائع 134/7 والهداية وشروحها المختلفة، ومنها فتح القدير لابن الهمام 64/6 وكنز الدقائق 284/3 والدر المختار ص 344، وتبعا له حاشية ابن عابدين 354/6، وأيضا

وإذا رجحنا قول الأحناف في عدم قتل المرتدة، فهذا يشهد لكون المرتد لا يقتل حدا، بدليل أنّ الحدود لا تختلف باختلاف فاعلها، واعتبر ذلك بالمساواة بين الجنسين في حد السرقة والزنا والقذف والخمر وفي القصاص أيضا[2869].

وقد يجدر أن نسجل هنا أنّ جماعة من العلماء حين ذهبوا يعددون جرائم الحدود لم يذكروا الردة من بينها، مع أنهم أتوا على ذكر هذه الجرائم، ودلالة هذا ليست تخفى على ما اعتورهم من شك في حدية هذه الجريمة، نذكر من بينهم السرخسي والماوردي، وابن تيمية والزركشي[2870].

وثمة جماعة من الفقهاء المحدثين و المعاصرين سلكوا المسلك نفسه فلم يذكروا عقاب الردة ضمن الحدود، منهم محمد الخضري و مصطفى الزرقا و عوض محمد عوض[2871]. ومنهم أحمد محمد الحصري في عمله الكبير (السياسة الجزائية) حيث عدّد العقوبات الدنيوية المقدرة في الشريعة فكانت ستا وهي: القصاص وحد الزنا والقذف والسرقة وشرب الخمر وقطع الطريق، ولم يذكر حد الردة من بينها، وقد خصّ هذه الجرائم

الطحاوي في شرح معاني الآثار أورد أحاديث المرتد في كتاب السير، بيروت 1994، الجزء3، ص 210و 265، كما ان شاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ) و هو حنفي المذهب جعل عقاب الردة مزجرة ملحقة بالحدود و لم يسلكها ابتداء في نظامها، انظر: حجة الله البالغة بتحقيق سيد سابق، بيروت 2005، 255/2.

[2869] انظر: الفروق، لشهاب الدين أبي العباس القرافي (ت 684هـ)، صيدا بيروت 2002، 142/4.

[2870] انظر: المبسوط للسرخسي 110/10، والماوردي في الحاوي تكلم عن المرتد في كتاب (قتال أهل البغي) لا في كتاب (الحدود) الذي وليه، الحاوي الكبير، بيروت 1994، 149/13، وفي الأحكام السلطانية عدّد الحدود وهي: حد الزنا وحد الخمر وحد السرقة وحد المحاربة، وهي حقوق الله، ثم حد القذف بالزنا والقذف في الجنايات وهي حقوق العباد، ولم يذكر الردة، طبعة الكويت 1989، تحقيق أحمد البغدادي، ص 290، وابن تيمية في السياسة الشرعية فصل في أحكام المحاربة والسراق والزناة وشراب الخمر، وهي كلها حقوق الله، ثم تكلم عن القصاص و حد القذف و لم يأت على ذكر الردة، أنظر: السياسة الشرعية، 83-210، و كذلك الزركشي عدد عند حديثه عن الحدود ما يجب منها لله و ما يجب للآدمي و لم يجعل الردة من أحد القسمين، أنظر: المنثور في القواعد، الكويت 1982، 38/2-39. و الحنابلة عموما كالحنفية لا يذكرون الردة ضمن الحدود، أما المالكية فرغم أنهم يعدون الردة من جملة الحدود إلا أن كثيرا منهم يوردها في كتاب الأقضية لا في كتاب الحدود و هو صنيع مالك في الموطأ، و ها هو ابو الوليد الباجي (ت494هـ) يصرح بأن الردة معصية لم يتعلق بها حد و لا حق لمخلوق كسائر المعاصي، أنظر: المنتقى شرح موطأ مالك، بيروت 1999، 320/7-321، كما أن ابن فرحون في تبصرته حين ذكر ما شرع للزجر ـ و جعلها ستا ـ لم يذكر من بينها ما شرع لصيانة الدين، أنظر: تبصرة الحكام، بيروت 2003، 116/2-121.

[2871] انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت 1967، حيث عدد العقوبات خمسا، القصاص وحد الزنا والقاذف والسارق وقطاع الطرق، ص 81-84، ومصطفى الزرقا في كتابه (المدخل الفقهي العام)، دمشق 1998، ص 673 حيث ذكر أنّ الحدود خمس عقوبات: حد الزنا والقذف والسرقة والحرابة وشرب الخمر. أما عوض فقد رجح أن الردة و شر الخمر و البغي لا تندرج ضمن الحدود لتجرد النصوص التي تحرمها من أبرز خصائص الحد و هي العقوبة المقدرة، أنظر مقالته: التقسين الثلاثي للجرائم في الفقه الشرعي: رؤية مقاصدية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 130، ديسمبر 2008.

الحدية الست بالحديث الموسع في المجلدين الثاني والثالث دون أن يتكلم هناك عن الردة، مؤثرا الحديث عنها بحياله في بويب وجيز يقع في أربع عشرة صحيفة فقط دون أن يقدم للقارئ مبررا لصنيعه هذا[2872].

أما العلماء الذين قالوا بتعزير المرتد، فمنهم من رأى قتله تعزيرا، ومنهم من رأى تعزيره بغير قتل، ويتصل ذلك بمسألة التعزير هل يبلغ به الحد أو يلزم فيه النزول عن أدنى حد. فلنذكر تعريف الحد والتعزير ثم لنثن بذكر الفروق بين الحدود والتعازير تبيينا و تنويرا لهذه المسألة.

فأما الحد فإن عبارات العلماء تكاد تتواطئ على تعريفه بأنه: عقوبة مقدرة في الشرع لأجل حقّ الله تعالى. وكونها مقدرة خرج به غير المقدر وهو التعزير، وبقولنا (في الشرع) بان أنها توقيفية لا إجتهادية. وخرج ب (لأجل حق الله تعالى) ما كان حقا للعبد، وهو القصاص سواء في النفس أم في الأطراف[2873]. وأما التعزير فعرفوه بعبارات كثيرة بينها بعض تفاوت ولعل من أمثلها قول الشهاب الرملي: هو التأديب في كل معصية لله أو لآدمي لا حدّ لها ولا كفارة[2874].

هذا و قد ذكر الشهاب القرافي عشرة فروق بين الحدود والتعازير، أهمها:

1- أنّ الحدود مقدرة والتعازير غير مقدرة، واتفقوا على عدم تحديد أقل التعزير، ولكنهم اختلفوا في تحديد أكثره، فعند المالكية هو غير محدود، بل يكون بحسب الجناية والجاني والمجني عليه، ما يعني أنّ التعزير قد يجاوز الحد. وقال أبو حنيفة: لا يجاوز بالتعزير أقل الحدود، وهو أربعون جلدة، حد العبد، بل ينقص منه سوط، وللشافعي في ذلك قولان.
2- يجب على الإمام إقامة الحد، أما التعزير فاختلفوا فيه، فمالك وأبو حنيفة قالا: إن كان التعزير لحق الله تعالى وجب كالحد، إلا أن يغلب على ظن الإمام أنّ غير الضرب من الملامة والكلام مصلحة. وقال الشافعي: هو غير واجب على الإمام ، إن شاء أقامه وإن شاء تركه.
3- التعزير يسقط بالتوبة بلا خلاف، أما الحدود فلا تسقط بالتوبة على الصحيح إلا الحرابة قبل القدرة على المحارب.
4- إنّ التخيير يدخل في التعازير مطلقا، ولا يدخل في الحدود إلا في الحرابة في ثلاثة أنواع ذكرت في الآية.

[2872] انظر: السياسة الجزائيةفي فقه العقوبات الإسلامي المقارن، بيروت 1994 في 3 مجلدات كبار.

[2873] انظر: التعريفات للشريف الجرجاني، بيروت 1985، ص 87، والعقوبة لمحمد أبي زهرة، القاهرة بدون تاريخ ص 59-60.

[2874] انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت 2003، 19/8، وقارن بالجرجاني ص 65 حيث عرفه بأنه: تأديب دون الحد، وأصله من العزر وهو المنع.

5- التعزير يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه والجناية، والحدود لا تختلف باختلاف فاعلها، فلا بد في التعزير من اعتبار مقدار الجناية والجاني والمجني عليه.
6- التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، فرب تعزير في بلاد يكون إكراما في بلد آخر، كقلع الطيلسان بمصر تعزير، وفي الشام إكرام، وكشف الرأس في الأندلس ليس هوانا، وبالعراق ومصر هوان.
7- التعزير يتنوع، فمنه ما يكون لحق الله الصرف كالجناية على الصحابة أو القرآن، ولحق العبد الصرف كشتم زيد ونحوه، والحدود لايتنوع فيها حد، بل كلها حق لله تعالى إلا القذف على خلاف فيه[2875].

وذكر أبو الفيض الفاداني (ت 1410هـ) التعزير يخالف الحد من ثلاثة أوجه: أحدها يختلف باختلاف الناس، والثاني تجوز فيه الشفاعة والعفو، بل يستحبان، الثالث: التالف به مضمون في الأصح.

وفي الفوائد البهية لأبي بكر الأهدل (ت1045 هـ):

لكنها لا تسقط التعزيرا عندهم وتسقط التكفيرا

يريد أنّ الشبهات تسقط الحدود ولا تسقط التعزيرات، فالتعزير يثبت مع الشبهة، وتسقط الكفارة[2876]. وفي خصوص مسألة القتل تعزيرا فقد أجاز ذلك تبعا للمصلحة، كما في قتل الجاسوس المسلم، مالك وبعض أصحاب أحمد واختاره ابن عقيل، فهو قول مقابل لقول الجمهور الذين منعوا من ذلك[2877]. ورغم أنّ هذا هو مذهب المالكية إلا أنّ الشافعية والأحناف إستثنوا أمورا جوزوا فيها القتل بالتعزير، فالشافعي وجماعة من

[2875] انظر: الفروق للقرافي، 4/144-146 بتصرف واختصار.

[2876] والعقوبات قصاص وحدود وتعازير وكفارات وانظر: الطرق الحكمية لابن القيم 281- 282 وانظر: الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفوائد البهية في نظم القواعد الفقهية لأبي الفيض محمد ياسين بن عيسى الفاداني المكي، والفرائد للأهدل، والمواهب لعبد الله بن سليمان الجرهزي(ت 1201هـ)، بيروت 1996، 2/139، وانظر أيضا: المغني 12/523-530، والطرق الحكمية لابن القيم، مكة 1428هـ، 281-283 و284-292 وبدائع الصنائع 7/63-65 وانظر أطروحة: قواعد وضوابط عقوبات الحدود والتعازير لابراهيم الودعان، الرياض 2007 . و يجدر التنويه بأن من المعاصرين من يؤيد تطبيققاعدة درء الحدود بالشبهات على جرائم التعازير أيضا، كعبد القادر عودة لكنه يقيدها بغير حالات استبدال الحد بعقوبة تعزيرية (التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 1/216-217) ولمحمد سليم العوا رأي أكثر تفصيلا،انظر: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة 1983، 104-106.

2877 وللتفصيل انظر: الطرق الحكيمة 283-286 و685-687 والسياسة الشرعية لابن تيمية، مكة ص 144-151.

أصحاب أحمد – وهو رأي مالك – يرون قتل الداعية إلى البدعة، وأبعد الأئمة من التعزير بالقتل أبو حنيفة، مع ذلك فقد جوّز التعزير به للمصلحة، كقتل المكثر من اللواط، وقتل القاتل بالمثقل[2878].

فمجال القتل بالتعزير ليس مغلقا تماما – على كل حال – ويمكن ولوجه لمن لا يستقيم عنده القول بأنّ المرتد يقتل حدّا[2879].

2.5 الرأي الرابع: المرتد يستتاب أبدا ولا يقتل

الظاهر أن تحريم قتل المرتد كان قولا لبعضهم، ففي فتاوى ابن تيمية: لكن قد يتنازع العلماء في بعض الأمور: ... حتى قد يرى أحدهم واجبا ما يراه الآخر حراما، كما يرى بعضهم وجوب قتل المرتد و يرى آخر تحريم ذلك[2880]. قال أبو محمد بن حزم معددا أقوالهم في حكم المرتد: وأمّا من قال يستتاب، فإنهم إنقسموا أقساما ... وطائفة قالت: يستتاب أبدا ولا يقتل[2881]. وقال: وأما من قال: يستتاب أبدا دون قتل، فلما نا ... عن الشعبي عن أنس بن مالك أنّ أبا موسى الأشعري قتل جحينة الكذاب وأصحابه، قال أنس: فقدمت على عمر بن الخطاب فقال: ما فعل جحينة الكذاب وأصحابه؟ قال: فتغافلت عنه ثلاث مرات، فقلت : يا أمير المؤمنين وهل كان سبيل إلا القتل؟ فقال عمر: لو أُتيت بهم لعرضت عليهم الإسلام، فإن تابوا وإلا إستودعتهم السجن.

وروينا عن طريق عبد الرزاق عن معمر قال: أخبرني محمد بن عبد الرحمن بن عبد القاري عن أبيه قال: مجزأة بن ثور أو شقيق بن ثور على عمر يبشره بفتح تُستَر، فقال له عمر: هل كانت مغربة يخبرنا بها؟ قال: لا، إلا أن رجلا من العرب إرتدّ فضربنا عنقه، قال عمر: ويحكم، فهلا طينتم عليه بابا وفتحتم له كوة فأطعمتموه كل يوم منها رغيفا وسقيتموه كوزا من ماء ثلاثة أيام ثم عرضتم عليه الإسلام في الثالثة، فلعله أن يرجع، اللهم لم أحضر ولم آمر ولم أعلم[2882]. وصحح ابن حزم أثر الإستيداع في السجن[2883] . و حديث ابن ثور أخرجه عبد الرزاق في المصنف[2884] ، وسعيد بن منصور (ت 227 هـ) ومن طريقه البيهقي في

2878 الطرق الحكمية 686-687 وقارن بما في ص 284-285 وفي أصول النظام الجنائي الإسلامي، محمد سليم العوا، القاهرة 1983، 283-284 والتعزير في الإسلام، أحمد فتحي بهنسي، القاهرة 1988، 40-44 . و القتل بالمثقل هو القتل بنحو حجر كبير أو خشبة غليظة.

2879 قارن بعبد الحكيم العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، القاهرة 1983، ص 427 وبسليم العوا، في أصول النظام الجنائي ص 166.

2880 مجموع الفتاوى 38/31. و ها هو ابن حزم يورد بعض حجج من منع من قتل المرتد، فعلمنا أن هذا كان رأيا لبعض العلماء الذين لم تصلنا أسماؤهم و كلامهم مفصلا في المسألة. أنظر: المحلى، 201/11 المسألة 2199.

2881 المحلى 188/11-189.

2882 نفسه 191/11.

2883 193/11.

2884 164/10-165 برقم 18695.

الكبرى[2885] وقال ابن حجر: مالك (في الموطأ) والشافعي عنه عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري عن أبيه بهذا، قال الشافعي: من لم يتأنّ بالمرتد زعموا أنّ هذا الأثر ليس بمتصل، ورواه البيهقي من حديث أنس قال: لما نزلنا على تستر، فذكر الحديث وفيه: فقدمنا على عمر فقال: يا أنس ما فعل الستة رهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين؟ قال: يا أمير المؤمنين قتلوا في المعركة، فاسترجع، قلت: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كنت أعرض عليهم الإسلام فإن أبوا أودعتهم السجن[2886]. أما أثر أنس الذي صححه ابن حزم فهو كذلك، فقد أخرجه عبد الرزاق عن الثوري عن داود عن الشعبي عن أنس[2887]، وداود هو ابن أبي هند أخرج له مسلم والأربعة، والبخاري في التعاليق، فالسند صحيح. وإلى هذا ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري. أخرج عبد الرزاق عن الثوري عن عمرو بن قيس عن إبراهيم (النخعي) قال في المرتد: يستتاب أبدا. قال سفيان: هذا الذي نأخذ به[2888].

وقال ابن حزم – بعد أن حكى الإجماع على قتل المرتد -: إلا شيئا رويناه عن عمر(بن الخطاب) و عن سفيان وعن إبراهيم النخعي أنه يستتاب أبدا[2889]. و ممن أخذ به أيضا الحكم، فقد روى عبد الرزاق عنه قال: يستتاب المرتد كلما ارتد[2890]، و الحكم هو بن عتيبة الكندي تابعي من رجال الجماعة توفي سنة 113، قال فيه الأوزاعي: ما بين لابتيها أفقه من الحكم، و قال فيه ابن عيينة: ما كان بالكوفة بعد ابراهيم و الشعبي مثل الحكم و حماد.

وظاهر عبارة إبن حزم[2891] تفيد أنه فهم من أثر عمر وإبراهيم النخعي عدم قتل المرتد، ورجاء توبته أبدا بدليل ما ذكره بعد: وأما من قال يستتاب أبدا دون قتل فلما ... وأورد أثر أنس في جحينة وأصحابه[2892] وكذلك قال: ومنهم من قال بالإستتابة أبدا وإيداع السجن فقط، كما صح عن عمر مما قد أوردنا ..[2893].

[2885] 207/8.

[2886] تلخيص الحبير لإبن حجر 94/4 وسكت الحافظ عليهما، وأثر مالك في الموطأ ضعيف لانقطاعه، فإنّ محمد بن عبد الله بن عبد القاري لم يدرك عمر، ومن هنا حكم الشافعي بإعلاله كما ذكر البيهقي (معرفة السنن والآثار، 258/12).

[2887] المصنف 165/10 برقم 18696 كما أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار 210/3 برقم 5105.

[2888] عبد الرزاق في المصنف 166/10 برقم 18697، ولكن عمرو بن قيس الملائي لم يسمع من إبراهيم النخعي، ففيه إنقطاع.

[2889] مراتب الإجماع لابن حزم، بيروت بدون تاريخ، ص 127.

[2890] مصنف عبد الرزاق 441/10 برقم 33422.

[2891] 189/11.

[2892] 191/11.

[2893] 193/11.

وابن حزم أحد العلماء القدماء الذين فهموا هذا الفهم ـ وهم قلة ـ وجعلوه قولا برأسه في المسألة، أعني عدم قتل المرتد، وممن نحا نحو ابن حزم في فهمه هذا إبن قدامة بخصوص ما نقل عن إبراهيم النخعي، قال: وقال النخعي: يستتاب أبدا، وهذا يفضي إلى أنه لا يقتل أبدا، وهو مخالف للسنة والإجماع[2894]. فابن قدامة فهم من كلام النخعي عدم قتل المرتد، ولكن إستتابته من باب النصح له وإرادة الخير به، ولم يفهمه على أن المقصود منه فتح باب التوبة دونما تحديد عدد، أي بقبول توبة من تاب ولو رجع مئة مرة إذ لو فهمه على هذا النحو لما قال: وهذا يفضي إلى أنه لا يقتل أبدا، وذلك أنّ من المرتدين من إذا استتيب لم يتب وأصرّ على ردته. أما أكثر العلماء فحملوا ما ورد عن عمر و النخعي والثوري – تبعا للنخعي – على ما يلتئم بما أطبقت عليه الأمة، كما سيأتي إيضاحه. و منهم أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ) الذي قال: فذهب النخعي و الثوري الى انه يستتاب محبوسا أبدا[2895].

لكن من العلماء من فهم من ذينك الأثرين المرويين عن عمر أنهما يقضيان باستتابة المرتد والتأني به، لا غير، فأبو جعفر الطحاوي أورد أثر أنس ولم يفهم منه أنهم يتركون في السجن أبدا بل قتل[2896].

وابن المنذر أورد أثر النخعي وسفيان ضمن تعداده الأقوال في الإستتابة، وعقبها بالقول: وقد اختلفت الأخبار عن عمر في هذا الباب، واستعمال ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم يجب، وهو وقوله: من بدّل دينه فاقتلوه، وحسن أن يستتاب، فإن تاب مكانه، وإلا قتل. أي أنه فهم أن الآثار المروية عن عمر والنخعي تندرج ضمن إختلاف أقوالهم في استتابة المرتد، لا على أنها قول مستقل بعدم قتل المرتد[2897].

وقد أوّل ابن المنذر في كتابه (الأوسط) كلام النخعي تأويلا ـ فيه بعد- قال: ليس معنى قولهما (النخعي والثوري) عندي أن يستتاب أبدا ولا يقتل، إنما معناه أن يستتاب، كان أصله مسلما ثم ارتدّ، أو مشركا ثم أسلم ثم ارتدّ، أي ليس بين ذلك فرق كما فرّق عطاء. حدثني علي عن العدني قال: قال سفيان في المرتد: لا يضرك كان أصله مسلما ثم ارتدّ، أو كان أصله مشركا ثم أسلم ثم ارتدّ يستتاب أبدا[2898].

ولو حمل ابن المنذر كلام النخعي على إرادة أن يستتاب كلما ارتدّ، فإن تاب ترك، لكان أشبه، وذلك لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه: حدثنا وكيع قال: حدثنا سفيان عن عمر بن قيس عمّن سمع إبراهيم يقول: يستتاب

[2894] المغني 268/12.
[2895] البحر المحيط ، بيروت 1993، 160/2.
[2896] شرح معاني الآثار 210/3.
[2897] انظر: الإشراف على مذاهب العلماء لأبي بكر بن المنذر (ت 318 هـ) رأس الخيمة 2005، 54/8-55.
[2898] الأوسط من السنن والإجماع والإختلاف لابن المنذر، الفيوم، مصر، 2010، 462/13-463.

المرتدّ كلما ارتدّ[2899]. ويدل له أنّ البيهقي في السنن الكبرى قال: قال سفيان وقال عمرو بن قيس عن رجل عن إبراهيم أنه قال: المرتد يستتاب أبدا كلما رجع. قال ابن وهب: وقال لي مالك ذلك أنه يستتاب كلما رجع. هذا منقطع وروى من وجه آخر موصولا وليس بشيئ[2900]. لكن البيهقي – كما رأيت – ضعف الأثر عن إبراهيم بالإنقطاع، ويبقى مع ذلك الإحتمال قائما أنّ إجتهاد النخعي تغير في المسألة فبعد أن كان يقول يقتل المرتد، رجلا كان أو إمرأة، صار إلى القول بالإستتابة أبدا من غير قتل.

وقد وقع في كلام العلماء إستعمال هذا التعبير (يستتاب أبدا) بهذا المعنى، ففي فتح القدير: قال أبو الحسن الكرخي: هذا قول أصحابنا (أي الحنفية) جميعا، أنّ المرتد يستتاب أبدا. وهذا الذي قاله الكرخي مروي في النوادر قال: إذا تكرر ذلك منه يضرب ضربا مبرحا ثم يحبس إلى أن تظهر توبته ورجوعه[2901].

وهذا ما جنح إليه الحافظ في الفتح قال: وعن النخعي يستتاب أبدا، كذا نقل عنه مطلقا، والتحقيق أنه في من تكررت منه الردة[2902].

ومما يشهد بأنّ النخعي لم يُعف المرتد من العقوبة المقررة، ما روي عنه من قتل المرتدة – المسألة التي خالف فيها الأحناف الجمهور – فلئن صحّ هذا عنه، فمن باب أولى أن يكون قائلا بقتل المرتد، قال ابن عبد البر: واختلف الفقهاء أيضا في المرتدة، فقال مالك والأوزاعي وعثمان .. والشافعي والليث بن سعد: تقتل المرتدة كما يقتل المرتد سواء، وهو قول إبراهيم النخعي[2903]. وقد ذكر ذلك تعليقا الإمام البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم. وقال ابن عمر والزهري وابراهيم تقتل المرتدة. وقال الحافظ في شرحه: يعني النخعي .. وأما قول الزهري وإبراهيم فوصله عبد الرزاق عن معمر عن الزهري في المرأة تكفر بعد إسلامها، قال تستتاب فإن تابت وإلا قتلت، وعن معمر عن سعيد بن أبي عروبة عن أبي معشر عن إبراهيم مثله، وأخرجه إبن ابي شيبة من وجه آخر عن حماد ابن أبي سليمان عن إبراهيم وأخرج سعيد بن منصور عن هيثم عن عبيدة بن مغيث عن إبراهيم قال: إذا

[2899] مصنف ابن أبي شيبة (ت 235 هـ)، بتحقيق محمد عوامة، بيروت 2006، 441/17 برقم 33421 وفيه جهالة الراوي عن إبراهيم.
[2900] السنن الكبرى للبيهقي، حيدر آباد 1344 هـ، 197/8 برقم 17284 و 17285.
[2901] فتح القدي للكمال بن همام، 70/6.
[2902] فتح الباري 270/12.
[2903] التمهيد لابن عبد البر، 312/5.

ارتد الرجل أو المرأة عن الإسلام أستتيبا فإنا تابا تركا، وإن أبيا قتلا، وأخرج ابن أبي شيبة عن حفص عن عبيدة عن إبراهيم (لا تقتل) والأول أقوى، فإنّ عبيدة ضعيف، وقد اختلف نقله عن إبراهيم[2904].

أما ابن تيمية فقد فهم ما روي عن الثوري والنخعي من استتابة المرتد أبدا أنه لا يقتل بل يؤجل ما رجيت توبته، قال: وقال الثوري: يؤجل ما رجيت توبته وكذلك معنى قول النخعي[2905]. والى مثله ذهب ابو زهرة من المعاصرين قال: و لقد روي عن ابراهيم النخعي انه قال: لا تحد التوبة بمرة او ثلاث مرات و لا بيوم او ثلاثة ايام او اكثر، انما العبرة بالتوجيه و الارشاد و تكرار الاستجابة يجدي في ذلك حتى يكون اليأس ة عندئذ يكون القتل و آخر الدواء الكي[2906].

وأما أثر عمر في استيداع المرتدين السجن فقال ابن عبد البر: يعني استودعتهم السجن حتى يتوبوا فإن لم يتوبوا قتلوا، هذا لا يجوز غيره لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: من بدّل دينه فاضربوا عنقه[2907].

وفي **إعلاء السنن**: قلت: إستدل به بعض العلماء على أنّ المرتد يستتاب أبدا ولا يقتل ويودع السجن، لما ورد في رواية البيهقي من قوله: فإن أبوا أودعتهم السجن، ولا حجة لهم فيه، فقد ورد في مرسل محمد بن عبد الله بن عبد القاري عند مالك تقييد الحبس بثلاثة أيام، والطرق يفسّر بعضها بعضا، فعليه يحمل ما في رواية أنس عن البيهقي وغيره من إيداعهم السجن بالإطلاق، فإنّ المطلق يحمل على المقيّد إذا كان مخرج الحديث واحدا، ومراسيل مالك موصولة محتج بها، وقد وصل هذا الأثر الغماري في معاني الآثارفقال: حدثنا يونس أخبرن ابن وهب أنّ مالكا حدثه عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد القاري عن أبيه عن جده أنه قال: قدم على عمر رجل من قبل أبي موسى ثم ذكر نحوه. إهـ. وهذا سند صحيح موصول ولأنّ قتل المرتد مجمع عليه[2908]. وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: كتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب أنّ رجلا تبدل بالكفر بعد الإيمان، فكتب إليه عمر: إستتبه فإن تاب فاقبل منه وإلا فاضرب عنقه[2909]. وثمة إحتمال ينبغي أخذه بالإعتبار وهو أنّ الحادثة وقعت بدار الحرب فقد وقع في الأثر أنهم إرتدوا ولحقوا بالمشركين والحدود لا تقام في دار الحرب، لما ورد من النهي عن ذلك، فلعل الفاروق أراد هذا

[2904] فتح الباري 267/12-268.

[2905] الصارم المسلول، ص 321 والظاهر أنّ ما نسبه إلى الثوري هو معنى ما روي عنه كما فهمه أبن تيمية، فلم أعثر عليه قولا له بالنص الذي ذكره ابن تيمية.

[2906] العقوبة لابي زهرة 157-158. و واضح ان ما نسبه الى النخعي على انه قوله هو معنى ما فهمه من قوله لا نص قوله.

[2907] الإستذكار لابن عبد البر 142/22.

[2908] إعلاء السنن 11/ 5367-5368.

[2909] مصنف بن أبي شيبة 438/17 برقم 33413.

المعنى، أنه يسجن – أي يحبس – المرتد في دار الحرب ويستتاب مادام في دار الحرب، أما من ارتدّ بدار الإسلام فحكمه معروف[2910].

هذا وقد إستدل بهذه الآثار المروية عن عمر وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري عدد من المعاصرين على عدم قتل المرتد والإكتفاء بالإستتابة أو بسجنه واستتابته، منهم عبد العزيز جاويش[2911]و عبد المتعال الصعيدي[2912]، ومحمد فتحي عثمان[2913]، ويوسف القرضاوي[2914]، وطه جابر فياض العلواني[2915]، ومحمد سليم العوا[2916]، و جمال البنا[2917]، وعلي جمعة[2918]، ومحمد عمارة[2919]، و فهمي هويدي[2920]، و محمد المختار الشنقيطي[2921] ومنهم محمد هاشم كمالي M. Hashim Kamali[2922]، و عبد الله سعيد A. Saeed[2923].

2.6 الرأي الخامس: المرتد يعزّر

و نلفت إبتداء إلى أنّ التعزير قد يرقى عند بعض العلماء إلى القتل. وقد جعلنا القول بتعزير المرتد رأيا خامسا مع أنه مشمول في آراء سابقة، فالقائلون بعدم قتل المرتدة قالوا بتعزيرها، والذين قالوا باستتابة المرتد

[2910] وقارن بإعلاء السنن 5369/11.

[2911] انظر: عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، كتاب الهلال القاهرة1983، ص 158.

[2912] انظر: عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ، ص 68 و138-141.

[2913] انظر: عثمان محمد فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، جدة 1985، ص 272، وكتابه حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي القاهرة 1982، ص 106 وعلّق عليه بالقول: وهذا رأي غريب، لأنّه قد يؤدي إلى إبطال العقاب وقد يكون نزوع النخعي إلى مثل هذا الرأي متأثرا بندرة الحالات التي تعرض على القضاء ويتهم أصحابها بالردة ويدانون عليها، أو متأثرا بأنّ مقترف الردة لم يعد فعله ذا خطر على مجتمع الإسلام ودولته في زمن النخعي (أوائل القرن الثاني للهجرة). وقد سبق إلى تسجيل هذه الملاحظة الأخيرة عبد العزيز جاويش الذي قال: ولعل ما ذكرناه هنا هو سر قول الإمام النخعي بأن المرتد يستتاب أبدا ولا يقتل ذلك أنّ الإسلام على عهده ما كان لتضرّه ردّة المرتدين بعد إذ أصبح في مأمن من أن تؤذيه مكائد المشركين، ومن يرتدون إليه من منافقي المسلمين، الإسلام بين الفطرة والحرية، القاهرة، ص 158.

[2914] القرضاوي، يوسف، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، ص 32-33 وفقه الجهاد 184/1.

[2915] العلواني، طه جابر، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، القاهرة 2006، ص 122-123 وآثار عمر، وفي هامش صفحة 157 إشارة غلى النخعي.

[2916] العوا، محمد سليم، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة 1983، ص 165-166.

[2917] البنا، جمال، تفنيد دعوى حد الردة، القاهرة 2008، ص 31 وص 90.

[2918] جمعة، علي، البيان لما يشغل الأذهان، القاهرة بدون تاريخ، السؤال 18، 55/1.

[2919] هذا هو الاسلام: السماحة الاسلامية، القاهرة2005، 25.

[2920] مصر تريد حلا، القاهرة 1998، 191.

[2921] آراء الترابي من غير تكفير و لا تشهير،دمشق 2006، 66.

[2922] ولد في أفغانستان سنة 1944، درس في كابول ولندن يعمل حاليا أستاذ للقانون في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في كتابه: Freedom of Expression in Islam, Cambridge 1997, p. 93,p. 235

[2923] أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة ميلبورن Melbourne بأستراليا في كتابه: Freedom of Religion Apostasy and Islam, Srrey, England 2004, p. 56.

أبدا لم يعفوه من العقاب مطلقا، بل قالوا بسجنه، ولهم بحسب الظاهر أن يعزروه بصنوف أخرى من التعزير، ومع ذلك جعلناه رأيا برأسه لأنّ من المعاصرين من صاغه ودافع عنه وتبناه على أنه رأي بحياله، فهم محمد سليم العوا الذي ذهب إلى أنّ عقوبة المرتد عقوبة تعزيرية مفوضة إلى الحاكم ـ القاضي ـ أوالإمام، أو بعبارة أخرى مفوضة إلى السلطة المختصة في الدولة الإسلامية، تقرر فيها ما تراه ملائما من العقوبات ولا تثريب عليها إن هي قررت الإعدام عقوبة للمرتد[2924]. ومنهم د. عاصم حنفي[2925]، و محمد أبو زهرة ولكنه قصر العقاب تعزيرا على مرتد مخصوص ولم يعممه على كل حالات الردة، وذلك هو غير المسلم ـ المسيحي مثلا ـ الذي يدخل في الإسلام بنية التمكن من التخلص من زوجته المسيحية، أو لقصد الإقتران بمسلمة، فإن لم يقدّر له الوفاق مع زوجته المسلمة طلّقها وعاد إلى دينه، فمثل هذا يرى أبو زهرة أنه يصح أن يكتفى – في حالته – بتوقيع عقوبة الحبس عليه، أو عقوبة الغرامة أو العقوبتين معا، وقد يكون انطلق أبو زهرة في اجتهاده هذا من مراعاة ما ذهب إليه فقهاء المالكية[2926]من أنّ إسلام الداخل في الإسلام لا يتقرر بمجرد النطق بالشهادتين، قال الخرشي: ولا يتقرّر الإسلام إلا بالنطق بالشهادتين وإلتزام أحكامهما، واحترز به عمّا لونطق بالشهادتين ثم رجع قبل أن يقف على الدعائم، فلا يكون مرتدا ويؤدب فقط[2927]. ومنهم عبد الحكيم حسن العيلي[2928]، و الفقيه الدستوري الكبير عبد الحميد متولي[2929]، ومنهم أيضا عبد الوهاب خلاّف، فقد كتب يقول: وفي القانون الجنائي لم يحدد القرآن عقوبات مقدرة إلا لخمس فئات من المجرمين: الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا، والذين يقتلون النفس بغير الحق، والذين يرمون المحصنات الغافلات،

[2924] انظر: محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة، 1983، ص 163.

[2925] انظر مقالته: الحرية في الإسلام: الردة بين حرية العقيدة والخروج على الجماعة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 132، يوليو 2009.

[2926] رغم أنه لم يشر إليهم وجعل ذلك مما يحتمله مذهب أبي حنيفة، انظر: العقوبة ص 165 ونشير إلى أنّ ترك دين والدخول في آخر كوسيلة لتحقيق مأرب شخصي أمر لم يقتصر على مسيحيي مصر الذين أشار إليهم أبو زهرة، ففي شبه القارة الهندية إنتشرت ظاهرة إرتداد المسلمات ودخولهن في المسيحية كذريعة للتخلص من أزواجهن الذين يرفضون تطليقهن، ولما كان المذهب السائد هناك هو المذهب الحنفي القاضي بانفساخ الزواج بمجرد ردة أحد الزوجين، فقد شاعت هذه الظاهرة، وكتقييد لهذه الظاهرة صدر قانون حلّ الزواج لسنة 1939 الذي أتاح للمرأة المسلمة الحصول على الطلاق بغير تركها دينها (انظر: Oliver Leaman and kecia Ali, Islam: The Key Concepts, London and New York 2008, p.10.

[2927] أبو عبد الله الخرشي، محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، القاهرة 1317 هـ، 62/8 والمراد بالدعائم أركان الإسلام كما فسرها العدوي في حاشيته وزاد: فالنصارى واليهود واقفون على الدعائم فمن أسلم منهم ثم رجع عن الإسلام فهو مرتد ويجرى عليه حكم المرتد، وأما الجمهور فأثبتوا الإسلام بمجرد النطق بالشهادتين.

[2928] انظر: أطروحته للدكتوراه: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، القاهرة، دار الفكر العربي 1974، ص 427 ورغم أنّ هذا الرأي أشتهر بنسبته إلى محمد سليم العوا إلا أنّ العيلي سبقه إلى تقريره، وذلك أنّ العيلي نشر أطروحته سنة 1974، أما العوا بتاريخ أول طبعة من طبعات كتابه في أصول النظام الجبائي الإسلامي هو 1979.

[2929]انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولي، الإسكندرية 1974، من ص 306، وبهذا يكون متولي سابقا للعيلي ومن باب أولى للعوا في تبني هذا الرأي.

والزانية والزاني، والسارق والسارقة. أما سائر الجرائم – من جنايات وجنح ومخالفات – فلم يحدد لها عقوبات، وإنما ترك الأولي الأمر أن يقدروا عقوباتها بما يرونه كفيلا بصيانة الأمن وردع المجرم وإعتبار غيره، لأنّ هذه التقديرات مما تختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان[2930]. ومنهم عبد الكريم عثمان[2931] الصادق المهدي، فبعد أن بين أنّ الردة معصية عقابها عند الله، لكنها إلى ذلك تتضمن ثلاثة جنايات:

أ- الإسلام دين ودولة ويتداخل الولاء الديني والسياسي في ظل النظام الإسلامي، والدولة تسنّ من القوانين ما تحمي به كيانها وولاء مواطنيها لها ..

ب- التقلب في الدين فيه إستخفاف بالدين ينبغي منعه.

ت- التقلب في الدين فيه إيذاء للشعور لدى الآخرين.

قال: لذلك ينبغي أن يعاقب على الردة عقابا تعزيريا[2932] و جدير بالتنبيه أن المهدي في كتاب أحدث جنح إلى التخلي عن العقوبة نهائيا، فبعد أن وضّح أنّ قتل المرتد في الماضي كان سياسة شرعية عقابا على الخيانة لا لمجرد تبديل الدين، قال: أما اليوم فليس للمسلمين فيها مصلحة:

1- لأنّ العقوبة فيها تناقض مقاصد الشريعة التي تؤسس الإعتقاد على الإختيار الحر.
2- لأسباب عملية، فالذن يدخلون إلى الإسلام أضعاف الذين يخرجون منه.
3- لأنّ ثلث المسلمين يعيشون أقليات في المجتمعات غير المسلمة، فإن عاقبنا الردة عن الإسلام عاقبوا المرتدّ عن أديانهم معاملة بالمثل ومقاصد الشريعة ومصالح الإسلام توجب أن نلتزم بحرية الفكر والضمير والإعتقاد[2933].

وممن جنح إلى كون عقوبة المرتد تعزيرية لا حدية وهبة الزحيلي، قال: ولا مانع لديّ من الأخذ بقول الحنفية، وهو أنّ قتل المرتد من قبل التعزير الذي يجوز للإمام العفو فيه لا من قبيل الحد الذي لا يجوز إسقاطه ولا العفو عنه[2934]. وقد رجّح قبل ذلك أنّ العلة في قتل المرتد هي الحرابة وتحدي مشاعر الأمة والعمل على نشر الكفر والضلال والمجاهرة بالإرتداد، وتبييت النية الخبيثة والسعي في الأرض بالفساد، وكذلك قوله[2935]: وقد أضحت سابقا أنّ سبب قتل المرتد في الشريعة هو تغيير الدين المصحوب بالحرابة ..

[2930] عبد الوهاب خلاّف، السياسة الشرعية بيروت 1987، ص 22.
[2931] أنظر: عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، بيروت 1992، 62-63.
[2932] السيد الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الإجتماعي الإسلامي، القاهرة 1987، ص 147.
[2933] الصادق المهدي، نحو مرجعية إسلامية متجددة، القاهرة 2006، ص 97-98.
[2934] وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دمشق 2000، ص 152.
[2935] ص 156

فإذا ارتدّ الانسان دون حرابة ولا إعلان ولا تحد لمشاعر الجماعة الإسلامية ولا مساس بالإسلام مجاهرة في فكره وعقيدته ومنهجه وسياسته، فلا يقتل، وهذا إقرار لمبدأ الحرية الدينية، ويترك أمر عقابه لله تعالى في الآخرة. ولكن إذا انضم المرتد للمحاربين الأعداء بأن لحق بدار الحرب أصبح حكمه حكم الحربيين .. وكذلك إذا كان المرتدون جماعة فيقاتلون ويقتلون لأنهم أصبحوا خطرا على المنهاج الإسلامي والفرائض الإسلامية مما يؤدي إلى فتح ثغرة في الإسلام، تكون عادة مستتبعة فتح ثغرات أخرى. و منهم أيضا راشد الغنوشي[2936].

وقريب جدا من هذا الرأي ما ذهب إليه محمد سعيد رمضان البوطي من أنّ حكم الردة ليس من باب أحكام التبليغ (الفتوى) لكنه من أحكام الإمامة (السياسة الشرعية) التي يجترحها إمام المسلمين مراعيا فيها تحقيق المصلحة، وعليه فهي أحكام يمكن أن تتغير من حال إلى حال ولكل إمام في وقته أن يجترح منها ما يراه أدنى إلى تحقيق المصلحة قال: فالإمام حين يجد زيدا من الناس أعلن الردة، فله الحقّ في تركه، حبسه، دعوته إلى الحوار، إعطائه مدة معينة طويلة أو قصيرة حسب ما تقتضيه المصلحة[2937].

ومن جهته عند كلامه على أثر عمر في الستة الرهط من بكر بن وائل قال القرضاوي: وهناك إحتمال آخر وهو أن يكون عمر رأى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم حين قال: من بدّل دينه فاقتلوه، قالها بوصفه إماما للأمة ورئيسا للدولة أي أنّ هذا قرار من قرارات السلطة التنفيذية وعمل من أعمال السياسة الشرعية وليس فتوى وتبليغا عن الله تلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال، فيكون قتل المرتد وكل من بدّل دينه من حقّ الإمام ومن إختصاصة وصلاحية سلطته، فإذا أمر بذلك نفذ وإلا فلا[2938].

وسنرجئ عرض أدلة هذا الرأي و الكلام على دقيق الفرق بين التعزير و الأمر الإمامي تحاشيا للتكرار إلى حين بسط أدلة القائلين بعدم قتل المرتد وذلك لتداخل الأدلة.

2.7 الرأي السادس: المرتد يترك حرا بلا قتل ولا تعزير ولا إستتابة

وباستقراء المذاهب والأقوال التقليدية لم نجد من قال بهذا القول على هذا النحو أي بإعفاء المرتد المجرد من أيّ عقوبة[2939]، فقد رأينا أنّ من أعفاه من الحد لم يعفه من التعزير في شكل سجن أو جلد أو أشبه. ولعلّ عبد

[2936] في كتابه: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 50.

[2937] برنامج هذا هو الجهاد، الحلقة 6 بثت على قناة أزهري وللحلقة رابط على اليوتيوب www.youtube.com/watch?v=dSKlyTiKfPc آخر زيارة 2014/06/02

[2938] القرضاوي، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، هامش ص 33.

[2939] طبعا هذا باستثناء الأحكام الشرعية الأخرى المنظمة لعلاقات المسلم بغير المسلم أو ما يعرف بالآثار المدنية أي التبعات القانونية لتصرفه، فمثلا المرتد لا يزوج من مسلمة ويفسخ زواجه السابق من مسلمة ولا يرث مسلما ولا يرثه مسلم وإن مات لم يصلّ عليه ولم يدفن في مقابر المسلمين ..الخ. فأصحاب هذا الرأي و ان لم يجرموا الردة المجردة

المتعال الصعيدي هو أول من رفع راية هذا الرأي في العالم العربي، قال: مذهبي في المرتد أنه لا يكره على الإسلام بقتل ولا باستتابة، بل يكتفى بدعوته إلى الإسلام مما يكتفى به في دعوة من لم يسبق منه إسلام ثم ارتدّ عنه، وهذا مذهب إنفردت به في حكم المرتد، ولم يسبقني إليه أحد أصلا[2940]. وينبغي حمل كلامه بخصوص أسبقيته على أنه أراد بهذه الصورة المحددة التي تعفي المرتد المجرد من كل تبعة، حتى من الإستتابة، وإلا فرشيد رضا – من علماء العرب – سبقه إلى تقرير أنّ المرتد لا يقتل إذا كان مسالما لا يقاتل، قال في تفسير الآية 90 من سورة النساء: (إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) وفي الآية من الأحكام (على قول من قالوا إنهم كانوا مسلمين أو مظهرين للإسلام ثم ارتدوا) أنّ المرتدين لا يقتلون إذا كانوا مسالمين لا يقاتلون، ولا يوجد في القرآن نص بقتل المرتد فيجعل ناسخا لقوله (فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ) إلخ، نعم ثبت في الحديث الصحيح الأمر بقتل من بدّل دينه، وعليه الجمهور، وفي نسخ القرآن بالسنة الخلاف المشهور. ويؤيد الحديث عمل الصحابة، وقد يقال إنّ قتالهم للمرتدين في أول خلافة أبي بكر كان بالإجتهاد، فإنهم قاتلوا من تركوا الدين بالمرة كطي وأسد، وقاتلوا من منع الزكاة من تميم وهوازن، لأنّ الذين ارتدوا صاروا إلى عادة الجاهلية حربا لكل احد لم يعاهدوه على ترك الحرب، والذين منعوا الزكاة كانوا مفرقين لجماعة الإسلام، ناكرين لنظامهم، والرجل الواحد إذا منع الزكاة لا يقتل عند الجمهور[2941].

كما أنّ رشيد رضا – متابعة منه لشيخه محمد عبده – جعل حديث: من بدّل دينه فاقتلوه، مخصوصا بظرف سياسي إجتماعي معين، لا حكما عاما في كل الظروف، قال بعد أن أكد على كفالة الإسلام لحرية التدين وأنّ المسلمين لا يقاتلون إلا لحماية دينهم وأنهم لا يكرهون عليه أحدا : وأما ورود الحديث بقتل المرتد فله وجه آخر من منع العبث بالإسلام، كان له سبب سياسي إجتماعي بيناه في موضعه[2942]. يشير إلى ما أورده من قبل عند تفسير الآية 72 من آل عمران نقلا عن شيخه عبده: ويظهر لي أنّ النبي صلى الله عليه وسلم ما أمر بقتل المرتد إلا لتخويف أولئك الذين كانوا يريدون المكائد لإرجاع الناس عن الإسلام بالتشكيك فيه، لأنّ مثل هذه

فإنهم بالضرورة حرموها، و لا ملازمة بين التحريم و التجريم، فكأين من محرم في الشرع لم يجرم بحيث يرتب على اقترافه عقوبة دنيوية.

[2940] عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة بدون تاريخ، ص 83. و للإنصاف فإن عبد العزيز جاويش (ت1929م) قد سبق الصعيدي الى تقرير هذا الرأي، أنظر: الإسلام دين الفطرة و الحرية ، 158-160 نعم لم يسهب في تقريره و تشييده و الإستدلال له و دفع الإعتراضات عليه كما فعل الصعيدي. هذا فضلا عما ذكر أعلاه من سبق رشيد رضا.

[2941] تفسير المنار، 327/5.

[2942] المنار، 666/9.

المكائد إذا لم يكن لها أثر في نفوس الأقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحقّ ووصلوا فيه إلى عين اليقين، فإنها قد تخدع الضعفاء الذين يدخلون في الإسلام لتفضيله على الوثنية في الجماعة قبل أن تطمئن قلوبهم بالإيمان، كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم، وبهذا يتفق الحديث الآخر بذلك مع الآيات النافية للإكراه في الدين والمنكرة له – فيما أرى – وقد أفتيت بذلك كما يظهر لي والله أعلم[2943].

ومن علماء المسلمين من غير العرب لعل السير سيد أحمد خان (1817-1898) Sir Syed Ahmed Khan[2944] كان أول من لفت – في العصر الحديث – إلى ضرورة إعادة النظر في عقوبة المرتد[2945] فيكون أسبق من ثلاثة من ذكرنا.

وعودا إلى عبد المتعال الصعيدي، فإنّ الرأي الذي إنتهى إليه في قضية حكم المرتد سبقته إليه جماعة الأحمدية في شبه القارة الهندية، وجماعة القرآنيين في الهند أيضا. فمولانا محمد علي[2946] في كتابه دين الإسلام The Religion of Islam – الذي نشره سنة 1936 بلاهور في باكستان – عالج موضوع الردة بشكل وجيز مكثف في القرآن والحديث والفقه مؤكدا على أنّ المرتد المسالم الذي لا يقاتل لا يقتل ولا يتعرض له[2947]. وللقاديانيين كتب ورسائل كثيرة يفندون فيها حدّ الردة[2948]. ومن القرآنيين غلام أحمد برويز[2949] الذي

[2943] المنار، 334/3.

[2944] مفكر إصلاحي هندي مؤسس جامعة عليكره بالهند، أثارت آراؤه خلافات حادة حولها، وكان محمد إقبال أحد كبار المتأثرين به وجدير بالذكر أنّ الأثر الكبير الذي تركته أفكاره ومشروعه الإصلاحي قد ساعد على تهيئة الجو لانتشار افكار القاديانية رغم موقفه المعارض وبشدة للمؤسس ميرزا غلام أحمد ومزاعمه، الذي بلغ به تأكيده ضمن علماء آخرين على ردة ميرزا غلام أحمد (انظر:

M. Reza Pirbhai, Reconsidering Islam in a South Asian Context, Leiden, Boston 2009, p. 250) .

وانظر ترجمته في كتاب نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر لعبد الحي الحسني، بيروت 1999، 1175/8-1178، والمجددون في الإسلام لعبد المتعال الصعيدي، القاهرة 1996، ص 363-366 وعن فكره ومشروعه الإصلاحي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، أبو الحسن الندوي، بيروت 1968، ص 82-92، و (وجهة الإسلام) جب و ماسينيون و آخرون، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة، القاهرة2008، 119-125، و 131-133، وهذا الموقع www.sirsyedtoday.org و

Islam- The Key Concepts, P.10.

[2945] Abdullah Saeed, Freedom of Religion . A postasy and Islam, p. 2.

[2946] 1874-1951، زعيم جناح أحمدية لاهور الذي انشقّ عن الفرقة القاديانية الأم في سنة 1914 متخذا من لاهور - عاصمة البنجاب – مركزا له وله ترجمة مشهورة للقرآن إلى الأنكليزية

[2947] Maulana Muhammad Ali, The Religion of Islam, 1990 Lahore, Pp. 437-443.

[2948] انظر مثلا: ميرزا طاهر أحمد (1928-2003) وهو الخليفة الرابع للميرزا غلام أحمد المؤسس:

Mirza Tahir Ahmed, Murder in the Name of Allah, London 2001

وأيضا كتاب:

The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam, UK 2005.

ذهب إلى أنّ الإرتداد من دين إلى آخر ليس جرما يستوجب العقوبة، وأما الأحاديث التي تنص على قتل المرتد فهي – في رأيه – مخالفة لمنهج القرآن الكريم[2950]. ورغم موقف أحمد خان من عقوبة الردة فقد رمى ـ كما رأينا ـ ميرزا غلام أحمد بالردة، وقد رُمي هو نفسه بالردة من معاصريه، فقد صدرت في الحجاز في سنة 1873 فتوى بردته[2951]. وقد نسبه جمال الدين الأفغاني إلى خلع الدين بل الأديان كافة والمناداة بالمذهب الطبعي (النيتشري) الدهري، ووضع رسالته في الرد على الدهريين ردا عليه[2952].

[2949] 1903-1985، عمل مستشارا لمحمد علي جناح أنكر حجية السنة النبوية وزعم أنّ القرآن وحده هو مصدر التشريع.
[2950] انظر: خادم حسين إلهي نجش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، الطائف 1989، ص 417 وعن برويز 47-55.
[2951] Akbar S. Ahmed, Journey into Islam, Washington 2007, p. 80.
[2952] انظر: العروة الوثقى، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، تحقيق سيد هادي خسرو شاهي، القاهرة 2002، ص 432-433.

الفصل الثالث: الرافضون لقتل المرتد

يعرض هذا الفصل لقائمة من أسماء طائفة واسعة من العلماء والمفكرين المسلمين المحدثين والمعاصرين الذي أبدوا إنزياحا في آرائهم عن الرأي التقليدي بخصوص عقوبة المرتد. وتضمّ القائمة التي نعرضها[2953] إلى جانب علماء الدين التقليديين المتخصصين في العلوم الإسلامية ـ رسميين وغير رسميين ـ مثقفين ومفكرين مشتغلين بالدراسات الإسلامية، ولئن كان معظمهم من المدارس السنية إلا أنّ هناك من ينتمون إلى مدارس أخرى خاصة الإمامية، ومنهم عرب ومنهم غير عرب، سواء من يعيش وينشط في العالم الإسلامي، أو في الغرب الأوروبي والأمريكي .

وقد توخيت من وراء هذا التنويع إبراز حجم الإهتمام والإعتناء بإعادة بحث وتفحص مسألة حكم المرتد على مستوى العالم الإسلامي كله على اختلاف بلدانه ومدارسه الفقهية والعقدية، وبالتالي إيقاف القارئ والدارس على حقيقة أنّ الموقف الرافض للرأي التقليدي في المسألة لم يعد موقفا معزولا مستوحشا، كما يظن البعض، بل صار يكسب مزيدا من الأنصار كل يوم، وقد يأتي يوم قريب يفرض فيه هذا الموقف نفسه كموقف رئيس له إعتباره وجدارته بحيث لا يمكن إغفاله وتجاوزه.

و سوف نرى أن آراء هؤلاء الرافضين لقتل المرتد تنوعت تنوعا كبيرا، فبعد اتفاقهم جميعا على خلو القرآن من ترتيب عقوبة دنيوية على الردة اختلفت و جهاتهم، فمنهم ـ و هم الأقلون ـ من اختصروا طريقهم فعدوا هذا الحكم حكما مخترعا استند الى احاديث نسبت الى الرسول زورا، او أُخذ من شريعة التوراة لا من القرآن المقرر لحرية الإعتقاد و الدين، و في المقابل فهناك من سلّم صحة تلك الأحاديث، ثم اختلفوا اختلافا واسعا في فهمها و تأويلها و توجيهها، بين من جعل ما تضمنته من حكم بهذا الخصوص من باب التصرف الإمامي لا التبليغي الرسالي، و قريب منهم أولئك الذين اعتبروه حكما بالتعزير يوكل تقديره الى الامام او القاضي لا حكما حديا ثابتا، و بين من جعله من قبيل أحكام مرحلة التأسيس التي تفترق عن أحكام مرحلة الإستقرار، أي عدوه حكما ظرفيا لا يتسم بالثبات و الدوام، و بين من خصه بحال تظاهر الردة بالخيانة او الحرابة من غير تعميمه على سائر الحالات، و بين من يرى القول في المسالة برمتها خارجا عن اختصاص الفقه اصلا، الى غير ذلك مما ستراه.

[2953] جرى ترتيب عناصر هذه القائمة تبعا للدول التي ينتمي إليها الأشخاص المذكورون، وأما الدول فقد جرى ترتيبها بحسب عدد الأشخاص المنتمين لكل دولة.

أشير أخيرا الى أنني تقصدت ان لا أكتفي بمجرد ذكر اسم العالم او الباحث و عملتُ على ان أوجز رأيه بتركيز، تحاشيا لما لمسته من عدم التزام بعض الباحثين بالدقة المطلوبة في نسبتهم عالما ما او مفكرا الى رأي معين و الحال أنه لا يقول به على نحو ما نسب اليه. و من الواضح ان عرضي لرأي ما مع تبريراته و أدلته لا يعني بحال إعلانا عن قناعتي به وبها و مصادقتي عليه وعليها.

1 من مصر

1- **محمد رشيد رضا**[2954]، وأما أستاذه محمد عبده فليس له تصريح محدد بإنكار عقوبة المرتد، ولكنه حاول تقليص مجال الإتهام بالردة وذلك عبر إعتماد تعريف موسّع للدين بتقليص حدوده إلى الحد الأدنى، حيث جعلها ثلاثة وهي: الإيمان بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات، أخذا بظاهر الآية 62 من البقرة (إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)، فقد قال عند تفسيره للآية 217 من البقرة: (...وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُواْ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ): ومعنى الآية ظاهر، وهو أنّ المرتد لا ينتفع بأعمال الإسلام في دنياه ولا في أخراه، وذلك أنّ الرجوع عن الدين رجوع عن أصوله الأساسية الثلاثة وهي: الإيمان بأنّ لهذا الكون العظيم ... ربا إلها أبدعه وأتقنه ... فيجب عليهم (الناس) أن يعبدوه وحده ولا يشركوا شيئا. الثاني: الإيمان بعالم الغيب والحياة الآخرة ... الثالث: العمل الصالح الذي ينفع صاحبه وينفع الناس[2955].

2- **عبد العزيز جاويش**[2956] الذي قدّم فهما جديدا للردة، وانتهى إلى أنّ المرتد إنما شرع قتله لما كان الإسلام قليلا ضعيفا وكان المرتدون ينضمون إلى أعدائه، أما وقد عزّ الإسلام وامتنع فما عادت ردة المرتد تضره، ومن رأيه أنّ المرتد إن كفّ نفسه وسالم المسلمين ولم يعادهم فلا سبيل لهم عليه[2957].

[2954] سبقت الإشارة إليه وقارن أيضا بفتاوى رشيد رضا 1539/4-1544 وبمجلة المنار 288/10.

[2955] تفسير المنار، عبده ورشيد رضا 318/2-319. و قارن ب: مجلة المنار 185/23.

[2956] 1876-1929 كاتب وخطيب مصري من أصل تونسي، من رجال الحركة الوطنية بمصر، تعلم بالأزهر ودار العلوم، تولى تحرير جريدة اللواء كما أصدر جريدة الهلال ومجلة الهداية والعالم الإسلامي، من كتبه: أثر القرآن في تحرير الفكر البشري، والإسلام دين الفطرة والحرية. انظر: الأعلام للزركلي 17/4 ومقدمة كتابه الإسلام دين الفطرة والحرية بقلم مجدي سعيد، بيروت 2011، ص 15-80.

[2957] انظر: الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الهلال بالقاهرة 1983، ص 185، أو طبعة بيروت 2011، ص 235.

3- **محمد توفيق صدقي**[2958] كتب في المنار تحت عنوان: الإسلام هو القرآن وحده: المسألة الأولى: قتل المرتد، إنه لم يرد أمر بذلك في القرآن، فلا يجوز لنا قتله لمجرد الإرتداد بل الإنسان حر في أن يعتقد ما شاء (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)، وأما ما حصل من ذلك في صدر الإسلام فقد كان لضعف المسلمين وقلة عددهم بالنسبة لأعدائهم والخوف من إفشاء أسرارهم وإعانة العدو عليهم وتمكينهم منهم، وتشكيك ضعاف المسلمين في دينهم، أو لأنّ المرتد كان ممن آذاهم وأبيح لهم دمه، فلما تظاهر بالإسلام كفوا أيديهم عنه، ثم لما عاد عادوا إليه ، فهذه أسباب قتل المرتد في العصر الأول، أما الآن فإن وجدت ظروف مثل تلك وحصل مثل ما كان يحصل جاز لنا قتله لأنه صار ممن يحارب الله ورسوله ويسعى في الأرض بالفساد، قال تعالى (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ)2959، وأما قتل المرتد لمجرد ترك العقيدة فهذا مما يخالف القرآن الشريف (لا إكراه في الدين)[2960].

4- **عبد المتعال الصعيدي**[2961] وقد عرض لرأيه بإسهاب في كتابه (الحرية الدينية في الإسلام)، وهو من أقوى و أفصح الأصوات التي نادت بضرورة إعادة النظر في المسألة، ونجحت إلى حد بعيد في إنجاز هذه الإعادة وقد زعم ـ كما رأينا ـ أنه لم يسبق إلى هذا الرأي، ووافقه على دعواه غير واحد من المعاصرين[2962]. والصعيدي يعفي المرتد المحض من أي عقوبة، ويقرر أنه لا يكره على الإسلام بقتل ولا باستتابة، بل يكتفى بدعوته إلى الإسلام بما يكتفى به في دعوة من لم يسبق منه إسلام ثم إرتدّ عنه.

5- **عبد الوهاب خلاف**[2963] من رأيه أنَّ تشريع الردة: تشريع رُوعي فيه حال البيئات الخاصة، فهو تشريع زمني يطبق في مثل بيئته[2964].

2958 (1881-1920) طبيب ومفكر مصري، من كتبه: تاريخ المصاحف، والدين في نظر العقل الصحيح، وكان من كتّاب مجلة المنار ولما توفي نعاه وترجمه رشيد رضا في المجلة، وانظر ترجمته في مقدمة كتابه نظرة في كتب العهد الجديد وعقائد النصرانية.

2959 المائدة 33

2960 مجلة المنار 523/9.

2961 1894-1966 عالم أزهري مرموق له كتب ودراسات في علوم البلاغة والمنطق والنقد الأدبي والدراسات الإسلامية كما خاض معارك أدبية وفكرية عديدة، من كتبه: المجددون في الإسلام، القضايا الكبرى في الإسلام، الحرية الدينية في الإسلام، حرية الفكر في الإسلام. انظر عنه: النهضة الإسلامية في سير أعلامها، محمد رجب البيومي 199/2-220 وتقديم كتابه الحرية الدينية في الإسلام لعصمت نصار، بيروت 2012، ص 17-76.

2962 انظر مثلا: عصمت نصار في تقديمه للكتاب، ص 62، وكذا تقرير محمد رجب البيومي عن الكتاب المطبوع في صدر طبعة دار المعارف بالقاهرةللكتاب ص 5-8.

2963 (1888- 1956) عالم دين مصري أزهري، فقيه أصولي، وعضو في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وأستاذ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة، من مؤلفاته: أصول الفقه، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية.

6- **محمود شلتوت**[2965] كتب يقول: وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أنّ كثيرا من العلماء يرى أنّ الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأنّ الفكر الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأنّ ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين[2966].

7- **محمد أبو زهرة**[2967] ولم أقف - من خلال الإطلاع على كتبه - على رأي خاص له في مسألة الردة باستثناء رأيه في مَن يدخلون الإسلام لغرضٍ شخصي كمسيحي يريد الزواج من مسلمة أو مسيحية تسلم لتتخلص من زوجها المسيحي، ثم يرتدون بعد حين عن الإسلام، فاقترح الشيخ الأخذ بمذهب مَن لم يُصحح إسلام مثل هؤلاء وبالتالي لا يُحكم عليهم بالردة. ثم قال: "ولا نقول في هذه الحال أنه يُعفى من عقاب الردة إذا تقرر لها عقاب أو أي عقاب آخر، بل نقول: إنه إذا أُعفي من عقوبة الردة لا يسلم من عقوبة أخرى ربما تكون أشد وأنكى وهي عقوبة التزوير في ورقة رسمية وينص على ذلك في قانون العقوبات"[2968]. كما اقترح أن يكون للردة قاضٍ مختص أو يُحال أمرها على قاضٍ من قضاة الأحوال الشخصية.ونلفت إلى أن طه جابر العلواني ذكر أن بعض العلماء المعاصرين همسوا بآرائهم المخالفة لما عليه الجمهور من دعوى الإجماع على حد الردة وما استدلوا به لجعل هذا الموضوع محسوماً والقول به من المسلمات. وأنَّ هذا الهمس نُقل عن الشيخ شلتوت ثم تبعه الشيخ محمد أبو زهرة ونُقل عن غيرهما، ولكن لم ترتفع أصواتهم بإعلان هذا الرأي بل آثروا أن يلتزموا جانب الصمت أو الهمس[2969].

[2964] انظر: حد الردة، الخروج (من) أم الخروج (على) كمال المصري، مجلة المسلم المعاصر، رجب، شعبان، رمضان، 1423هـ العدد 106 ص157.

[2965] 1894-1963 شيخ الأزهر (1958-1963) خطيب وفقيه مجدد، من كتبه الإسلام عقيدة وشريعة، من توجيهات الإسلام، والفتاوى (أعلام الزركلي 173/7).

[2966] شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة وشريعة، القاهرة 1992، ص 281، و قارن بتفسير الأجزاء العشرة الأولى من القرآن لشلتوت، القاهرة2004، 332-334.

[2967] (1898- 1974) فقيه وأصولي مصري حصل على عالمية القضاء الشرعي ثم معادلة دار العلوم، درس في كلية الحقوق المصرية مادة الخطابة ثم مادة الشريعة الإسلامية إلى أن ترأس فيها قسم الشريعة، واختير عضواً في مجمع البحوث الإسلامية، وشارك في تأسيس معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة. من مؤلفاته: سلسلته عن أئمة الفقه الثمانية، خاتم النبيين (في 3 أجزاء)، محاضرات في النصرانية.

[2968] أنظر: محمد أبو زهرة، العقوبة، ص165- 166.

[2969] العلواني، لا إكراه في الدين، ص34.

8- **عبد الحميد متولي**[2970] وقد ذهب إلى أن قتل المرتد كان تصرفاً من الرسول بوصف الإمامة لا بوصف التبليغ والرسالة، كما رفض الأحتجاج بأحاديث الآحاد الواردة في المسألة كونها تفيد الظن لا اليقين ومن رأيه أنَّ الآحاد ليست حجة في القضايا الدستورية[2971].

9- **محمد أحمد خلف الله**[2972] ذهب إلى أن لا عقوبة على المرتد استناداً إلى أنَّ القرآن أرجأ أمر المرتد إلى الله[2973].

10- **محمد سلاَّم مدكور**[2974] الذي كتب يقول: ولعل الجزاء الدنيوي المذكور غير مترتب في الواقع على نفس الأرتداد، إذ لا إكراه في الدين، وإنما العقوبة مترتبة على ما كان يترتب على الأرتداد من الأنضمام إلى أعداء الإسلام ومحاربة المسلمين وإحداث الفتنة في صفوفهم، بدل على ذلك أنَّ قتل المرتد لنفس الأرتداد مستفاد من حديث وهو خبرآحاد مع أن القاعدة أنَّ الحدود تُدرأ بالشبهات[2975].

11- **محمد فتحي عثمان**[2976] طرح عثمان جملة تساؤلات من بينها: هل تُعامل الردة كجريمة رأي أم يكون العقاب فقط عند الخروج على النظام العام بالقوة؟ .. ثم قال: هذه كلها أمور يجب أن تناقش وتتضح، وغموضها في صالح المتهمين حتى تتضح[2977]. و في كتابه (دولة الفكرة) أشار عثمان باقتضاب الى رأيه الذي يبدو ان حرجا كبيرا حال بينه و بين الإسهاب في بيانه، فبعد أن ساق آية المائدة(54) (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ...) و آية محمد(38) (و إن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم) قال: انها الأصالة الأيديولوجية لدولة تقوم على الفكر و تقدس

[2970] فقيه دستوري مصري، وأستاذ بكلية الحقوق بجامعة الأسكندرية، من مؤلفاته: أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المفصل في القانون الدستوري.

[2971] انظر: عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص304- 311.

[2972] أستاذ جامعي مصري ومفكر متخصص في الدراسات القرآنية، من مؤسسي حزب التجمع، وأسس تحرير مجلة اليقظة، عمل وكيلاً لوزارة الثقافة المصرية، من مؤلفاته: الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد والقوى المضادة، السيد عبد الله النديم ومذكراته السياسية.

[2973] انظر: مقالة: المرتد عن الإسلام كافر وعقوبته القتل، محمد الأباصيري خليفة، مجلة الوعي الإسلامي، شعبان 1403هـ العدد 224 ص105-106.

[2974] فقيه مصري، كان استاذ و رئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق جامعة القاهرة، من مؤلفاته: مناهج الاجتهاد في الاسلام، نظرية الإباحة عند الأصوليين و الفقهاء، و الجنين و الأحكام المتعلقة به في الفقه الاسلامي.

[2975] انظر: محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي: تاريخه ومصادره ونظرياته العامة، القاهرة 1996، ص742.

[2976] (1928- 2010) مفكر إسلامي مصري، دَرَس التاريخ، والقانون، من مؤلفاته: الفكر الإسلامي والتطور، مفاهيم القرآن، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون الغربي.

[2977] عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، جدة 1985، ص270- 271.

الحرية، و حرية الخروج كحرية الدخول سواء بسواء[2978]، لكنه في كتاب له ثالث راح يبين أنَّ الدولة الإسلامية دولة عقدية، فالإسلام عقيدة وشريعة يتجسدان في مجتمع ودولة، ولا يمكن فصل المعتقد عن آثاره المحسوسة في واقع سلوك الفرد والجماعة إلاَّ أن يكتم المرء رأيه ولا يعلنه، فتغيير المعتقد ليس شأناً فردياً يمكن أن تتسامح فيه شريعة الإسلام ودولته كحق من حقوق الأفراد، إذ لابد أن ينعكس ذلك على ولاء الفرد للشريعة والدولة وعلى روابطه مع المجتمع[2979]، وكون كتاب (حقوق الإنسان) متأخراً عن (الفكر الإسلامي والتطور) فالأرجح أن يكون رأي عثمان قد تغيَّر أو صار أكثر تحدداً في المسألة وانتهى ما أودعه كتابه حقوق الإنسان.

12- **عبد الحكيم حسن العيلي** وقد خلص إلى أنَّ عقوبة الردة عقوبة تعزيرية يتولاها وليُ الأمر، نعم قد يصل التعزير - في رأيه- إلى القتل و قد يكتفي بالحبس أو النفي أو غيره، كما يجوز لولي الأمر العفو عن العقوبة إذا رأى محلاً لذلك، طبقاً لما تقضي به المصلحة العامة في الظروف القائمة[2980].

13- **إسماعيل البدوي**[2981] ويرى أنَّ حكم قتل المرتد كان في وقت ضعف الإسلام، فلما قوي الإسلام لم تعد حاجة إلى استبقاء هذا الحكم، وعلى هذا النحو فسَّر البدوي كلمة إبراهيم النخعي باستتابة المرتد أبداً[2982].

14- **عوض محمد عوض**[2983] ويرى أنَّ جزاء الردة أخروي فقط، مؤكداً على أنَّ الخروج على الإسلام سواء باللحاق بأعدائه أو بالتشنيع عليه والكيد له أو بالتغرير بالآخرين وإغرائهم بالخروج منه ليس من طبيعة الردة ولا من لوازمها، وأنه إذا وجب العقاب على هذه الأفعال فلا شأن لذلك بحرية الإعتقاد، وإنما هو من باب السياسة الشرعية[2984].

[2978] دولة الفكرة، الكويت 1974، و هي إشارة تخالف ما درج عليه بعض المعاصرين من التفرقة بين حرية الدخول في الاسلام و حرية الخروج منه.

[2979] عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون الغربي، القاهرة 1982، ص103- 104.

[2980] انظر: عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، القاهرة 1983، ص427.

[2981] أستاذ القانون العام بجامعة الأزهر.

[2982] انظر: إسماعيل البدوي، دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة: الحريات العامة، القاهرة 1980- 1981، ص166.

[2983] (1933- 2004) قانوني مصري، حائز على الدكتوراه في الحقوق من جامعة عين شمس وعمل أستاذاً للحقوق بجامعة الأسكندرية، شغل منصب رئيس المحمة الدستورية العليا من 1991 إلى 1997 حين أحيل إلى المعاش.

[2984] انظر: تعقيب على بحث حد الردة في الفكر الإسلامي المعاصر، د. عوض محمد عوض، مجلة المسلم المعاصر، رجب، شعبان، رمضان، 1421هـ، العدد 98، ص208- 209.

15- **يوسف القرضاوي**[2985] لا يتساهل مع الردة الجماعية ولا مع ردة السلطان، ولا مع ردة الداعية أما مَن ارتد لكونه فقد يقينه بحقيقة الإسلام وصدق نبيه وظلَّ ذلك في نفسه (؟) ولم يدعُ إلى ذلك الآخرين لينضموا إلى ركبه فأمره إلى الله وجزاؤه في الآخرة[2986].

16- **محمد سليم العوا**[2987] وله بحث ضافٍ انتهى فيه إلى أنَّ عقوبة المرتد عقوبة تعزيرية قد تصل - لكن لا بالضرورة- إلى حد القتل، وقد تكون بغير ذلك مما يراه القاضي مناسباً[2988].

17- **محمد سيد طنطاوي**[2989] وموقفه ليس مصرحاً محدداً، وفي مدة مشيخة طنطاوي للأزهر أتخذت لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر قراراً بعدم قتل المرتد ولكن باستتابته التي يُترك أمرها وتحديد زمنها لولي الأمر، وذلك ما دام المرتد لا يشكل خطراً على أمن واستقرار المجتمع، وما دام لا يدعو إلى الدين الذي انتقل إليه، وذلك بتاريخ 6/16/ 1422هـ = 2001/9/4م في الدورة رقم 38 بجلسة رقم (1) وحضر الجلسة من أعضاء اللجنة:

- د. عوض الله جاد حجازي، مقرر اللجنة.
- د. أحمد عمر هاشم، أستاذ الحديث، ورئيس جامعة الأزهر السابق.
- د. عبد العزيز غنيم عبد القادر.
- د. عبد المعطي بيومي أستاذ العقيدة والفلسفة وعميد كلية أصول الدين الأسبق، وهو الذي قام بإعداد البحث الذي اعتمدت عليه اللجنة.
- الشيخ فاضل الزفزاف، وكيل الأزهر الأسبق.
- د. محمد إبراهيم الفيومي، أستاذ العقيدة والفلسفة، وعميد كلية الدراسات الإسلامية الأسبق.
- الشيخ السيد وفاء عجور.

[2985] (1926- .....) فقيه ومفكر إسلامي أزهري مصري، حاصل على الدكتوراه من كلية أصول الدين بالأزهر عن رسالته في الزكاة، أسس كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر وظل عميداً لها إلى نهاية 1990، من مؤلفاته: فقه الزكاة، فقه الجهاد، العبادة في الإسلام.

[2986] القرضاوي، فقه الجهاد 1/ 181، وملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، ص33- 37.

[2987] (1942- ....) مفكر إسلامي مصري ومحام متخصص في القانون التجاري، من دعاة الحوار والتواصل بين المسلمين والعالم، وبين السنة الشيعة، الأمين العام السابق للإتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ورئيس جمعية مصر للثقافة والحوار، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، حاصل على الدكتوراه في القانون المقارن من جامعة لندن، من مؤلفاته: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، الفقه الإسلامي في طريق التجديد.

[2988] انظر: العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة 1983، ص151- 170.

[2989] (1928- 2010) عالم أزهري مصري، حاصل على الدكتوراه في الحديث والتفسير من الأزهر، عمل مفتياً للديار المصرية من 1986 حتى عُيِّن شيخاً للأزهر في سنة 1996، من مؤلفاته: "التفسير الوسيط للقرآن الكريم"، بنوا اسرائيل في القرآن والسنة، الإشاعات الكاذبة وكيف حاربها الإسلام.

و قد كان مفتي مصر علي جمعة صرح بعدم جواز تطبيق الحد على المرتد عن الاسلام، ما أثار جدلا واسعا في الأزهر، و تمثلت استجابة شيخ الازهر في رفضه مناقشة القضية في الجلسة الشهرية لمجمع البحوث الاسلامية الذي يراسه شيخ الازهر نفسه، مكتفيا بإحالة الأمر الى لجنة العقيدة بالمجمع و التي كان يتراسها آنذاك عبد المعطي بيومي، و قد انتهت اللجنة الى ما ذكر اعلاه.

وجواباً عن سؤال وجهته صحيفة القبس الكويتية إلى الشيخ طنطاوي بخصوص الموقف من حد الردة قال طنطاوي بالعامية: قطيعة تقطع كل المرتدين وتقطع أبوهم. وأضاف عقب احتفال الشبان المسلمين بذكرى الإسراء والمعراج: أي شخص يرتد عن الإسلام أو يفكر في الخروج عنه فلن نبكي عليه، والإسلام في غنى عنه، لأن الإسلام قوي بكتاب الله تعالى وبسنة نبيه وبأبنائه المخلصين. ورفض شيخ الأزهر التعليق على تصريحات مفتي مصر د. على جمعة لصحيفة الواشنطن بوست الأمريكية التي أكد المفتي فيها على إمكانية خروج المسلم عن دينه وحسابه على الله يوم القيامة[2990].

وعلى الأرجح فإنَّ شيخ الأزهر طنطاوي لا يرى قتل المرتد، فقد كان يسعه أن يؤكد الموقف التقليدي لجماهير العلماء من المذاهب الثمانية عبر العصور أو يُصرِّح بمعارضته لفتوى جمعة أو للقرار الذي انتهت إليه لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وفي كلتا الحالتين لن يتلقى أي لوم من المؤسسات الدينية الرسمية ولا من الجماهير العريضة، وحيث لم يفعل فيترجح انطواؤه على موقف معارض للموقف السائد خاصة في ظل تصريحاته الأخرى

18- **أحمد الطيب**[2991] ويرى أنَّ المرتد الذي يقتل هو من يشكِّل خطراً على المجتمع، وتكون عقوبته على قدر الخطورة، وتقديرها لولي الأمر، وأنَّ المرتدين الذين قتلهم رسول الله ؟؟؟ إنما كانوا يمثلون خطورة على المجتمع الإسلامي في بداية عهده، وأنَّ محاربة أبي بكر للمرتدين كانت عملاً سياساً ضد مجموعة تُعادي الدولة الإسلامية[2992].

[2990] انظر صحيفة القبس 2007/8/11، ويمكن مطالعة الأقتباس في الموقع الألكتروني:
www.alqabas.com.kw/node/281519

[2991] (1946- ....) متصوف وعالم أزهري مصري، حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة، رأس جامعة الأزهر في الفترة من 2003- 2010، ثم تقلد منذ مارس 2010 منصب شيخ الجامع الأزهر، عمل لمدة محاضراً جامعياً في فرنسا، من مؤلفاته: الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، مدخل لدراسة المنطق القديم، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، عرض ودراسة.

[2992] انظر: الإمام الأكبر: المرتد لا يقتل إلاّ إذا كان خطراً على الأمة. في موقع مشيخة الأزهر الشريف:

19- **على جمعة**[2993] وقد تطوّر موقفه من مسألة عقاب المرتد، فقد كان في البداية يتبنى الموقف التقليدي[2994]، ثم انتهى إلى أنَّ قتل المرتد ليس لمجرد الردة، وإنما للإتيان بأمر زائد مما يفرق جماعة المسلمين حيث يستخدمون الردة ليردوا المسلمين عن دينهم، وعليه فقتل المرتد ليس عقوبة ضد حرية الفكر والعقيدة، وإنما تخضع للقانون الإداري[2995]. وقد جدد المفتي في شهر يوليو عام 2007م التأكيد على حق كل إنسان في اختيار دينه .. وأوضح: لهذا قلت: إن العقوبة الدنيوية للردة لم تطبق على مدار التاريخ الإسلامي إلاَّ على هؤلاء المرتدين الذين لم يكتفوا بردتهم وإنما سعوا إلى تخريب أسس المجتمع وتدميرها. وقد أثارت تصريحاته هذه جدلاً واسعاً بين العلماء وأساتذة العقيدة في الأزهر حيث وافقه بعضهم وخالفه آخرون[2996].

20- **محمد إبراهيم الفيومي**[2997] وقد أطلق تصريحاً في 2006/9/5 - يوم كان يشغل منصب الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية- في مؤتمر طور الأديان بالأزهر، أثار زوبعة من الجدل، ورد فيه: "إنَّ تعريف حدّ الردة لدى البعض – خاصة لدى الذين يقولون بقتل كل مَن ارتد عن الدين الإسلامي- غير صحيح، ومشوَّه، وجنى المسلمون من ورائه أذى كثيراً". وأضاف الفيومي في كلمة أمام وفد الكنيسة الأسقفية المشارك في حوار الأديان الذي حضره شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي وأعضاء مجمع البحوث الإسلامية: "كلّ من ارتد عن الدين الإسلامي، واعتنق المسيحية أو أي ديانة أخرى، سواء في بلد مسلم أو غيره، لا يجب قتله، ولا يطبق عليه حد الردة، وكل مَن قال بقتل مَن

---

www.onazhar.com/Page2home2.php?page=3xpage1=6xpage2=798

[2993] (1952- ....) فقيه وأصولي مصري، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، شغل منصب مفتي الجمهورية في الفترة من 2003- 2013، وهو أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين- جامعة الأزهر، وعضو في مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر من عام 2004، من مؤلفاته: المصطلح الأصولي والتطبيق على تعريف القياس، المدخل لدراسة المذاهب الفقهية الإسلامية، آليات الأجتهاد.

[2994] انظر: حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، بإشراف وتقديم محمود حمدي زقزوق، القاهرة 2002، الشبهة التاسعة والعشرون بعد المئة: حد الردة، بقلم على جمعة، ص553- 555.

[2995] انظر: على جمعة، البيان لما يشغل الأذهان، القاهرة بدون تاريخ، 1/54- 56، السؤال رقم 18.

[2996] انظر: مفتي مصر. حق الردة مكفول ولا عقاب إلا إذا هددت أسس المجتمع، موقع العربية نت، الجمعة 13 رجب 1428هـ، 27 يوليو 2007. www.alarabiya.net/articles/2007/07/27/37129.html

[2997] (1938- 2006) مفكر إسلامي مصري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، وعمل أستاذاً للفلسفة الإسلامية وعميداً لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بجامعة الأزهر، عضو بمجمع البحوث الإسلامية ثم أمين عام للمجمع. من تأليفاته: القلق الإنساني، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دراسات في الفرق الإسلامية في 6 أجزاء.

ارتد عن الإسلام، فتاويهم غير دقيقة، لأنَّ قتل المرتد غير جائز شرعاً ما دام اقتصر أذاه على نفسه، ولفت الفيومي إلى أنَ قتل المرتد - وفقاً لما جاء في كتب الفقه- إنما يكون في حالة تأليبه أعداء المسلمين على المسلمين، أو قيامه بإحداث فتنة أو شق الصف"[2998].

21- **فوزي فاضل الزفزاف**[2999] وقد أكدَّ أنَّ عقوبة الردة لا تُطبق على الحالات الفردية التي لا تُشكل خطراً على المسلمين، وإنما تصبح في هذه الحالة حرية شخصية، خاصة وأنَّ هناك أكثر من خمسة وعشرين اجتهاداً متبايناً حول هذا الموضوع، وأضاف: "هذه هي حرية العقيدة التي يقرها الإسلام ويحترمها، وهذا الرأي هو الذي أرتضيته وكثير من العلماء يرتضونه"[3000].

22- **عبد الحي عزب عبد العال**[3001] الذي يذهب إلى ضرورة التفريق بين الردة الفردية والردة الجماعية، لأنَّ النبي لم يثبت عنه أنه قتل مرتداً في حياته، كما أنه قبل بذلك الشرط المعروف في صلح الحديبية، بعدم المطالبة بمن يرتد من المسلمين ويلتحق بقريش، وينتهي عزب إلى أنَّ عقوبة المرتد أمرٌ مفوض إلى وليّ الأمر - أي أنه من أبواب السياسة الشرعية- فإذا رأى إنزالها بإنسان متهم بالخيانة والإضرار بأمن الوطن بسبب ردَّته فله ذلك[3002].

23- **محمد عبد الغني شامة**[3003] الذي وصف في افتتاح الدورة الجديدة للموسم الثقافي للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في أكتوبر 2010 الرأي القائل بقتل المرتد بالضعف، مضيفاً أنه لا سلطان

[2998] صحيفة "المصري اليوم" عدد 812، بتاريخ 2006/9/3، مقالة: مفاجأة فقهية: الإسلام لم يحكم بقتل المرتد مادام أذاه مقصوراً على نفسه، بقلم أحمد الخطيب:
//today.almasryalyoum.com/articlezaspx?ArticleID=29196 .

[2999] (1933- ....) مصري من علماء الأزهر، وكيل الأزهر الأسبق، ورئيس لجنة الحوار بين أتباع الشرائع السماوية في الأزهر، الأسبق، عضو مجمع البحوث الإسلامية. والزفزاف من تلاميذ عبد المتعال الصعيدي صاحب الرأي المعروف - بالذات في الأوساط الأزهرية- في عقوبة المرتد، وأحد أعضاء لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر والتي اتخذت قراراً بتاريخ 2001/9/4م بعد قتل المرتد والأكتفاء باستتابته، كما سبق ذكره.

[3000] انظر: آراء فقهية جديدة تدعو لإسقاط حد الردة وعدم ملاحقة التاركين للإسلام، موقع العربية نت، الأحد 4 ربيع الأول 1427هـ، 2 أبريل 2006م. www.alarabiya.ne/articles/2006/2006/04/02/22524.html وانظر كذلك تقديم الشيخ الزفزاف للطبعة الجديدة لكتاب عبد المتعال الصعيدي "حرية الفكر في الإسلام" الصادر عن دار المعارف بالقاهرة، والتقديم بتاريخ ديسمبر 2000م.

[3001] أستاذ الفقه المقارن، وعميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر.

[3002] انظر: جدل فقهي بين علماء الأزهر حول مفهوم الردة وحرية العقيدة في الإسلام، صحيفة الشرق الأوسط، العدد 10474 الخميس 19 رجب 1428هـ، 2 أغسطس 2007.

[3003] أستاذ ورئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر، ومستشار وزير الأوقاف المصري.

على حرية العقيدة لدى الأشخاص، وأنَّ مَن أراد اعتناق المسيحية فعلى الدولة أن تحميه وكذلك من أراد اعتناق الإسلام[3004].

24- **عبد المقصود باشا**[3005] الذي ذكر أنَّ هناك آراء متعددة في حكم المرتد عن الإسلام، وأنه شخصياً يميل إلى الرأي القائل باستتابة المرتد مدى الحياة أخذا بالأحوط، فقد يكون الذي دفعه للردة أمر طارئ سرعان ما يكتشف خطأه. أما من يرتد لأسباب سياسية أو اجتماعية فيرى باشا أن هناك حاجة لسن قانون جديد لمحاكمتهم بتهم النصب والأحتيال على الدين[3006].

25- **على محمود أبو الحسن**[3007] قسَّم ابو الحسن الردة إلى نوعين: ردة سالبة، وردة فاعلة، أما الردة السالبة فهي أن يرتد شخص عن دين الإسلام ولا يدعو الناس إلى ما اعتنقه من دين جديد و لا يلعن ويسب الدين المرتد عنه، فهذا لا عقوبة عليه، بل يُستتاب ويُنصح، ولكن الردة الفاعلة وهي التي يرتد فيها الشخص عن الإسلام ثم يدعو إلى دينه الجديد، أو يطعن في الإسلام فهذا يستوجب عقابه حفاظاً على النظام العام[3008].

26- **محمد عمارة**[3009] يؤكد من طرفه أنَّ النبي لم يقم الحد ولا أي عقوبة دنيوية على المرتدين إلاَّ في حالة واحدة بلغ الأمر فيها حد الحرابة، والخروج المسلح على الأمة والدولة، وذلك في قصة العرنيين، و يرى عمارة أن علاج الردة والزندقة والإلحاد بالحوار مع العلماء لا بالإكراه. فالردة إذا كانت مجرد اختيار فكري ذاتي فإنها تدخل في حرية الأعتقاد وتُعالج بالحوار، ويؤيد عمارة رأي النخعي في استتابة المرتد أبداً، وذلك لأنَّ الردة - في رأيه- مرض وعلاج المريض لا يختص بمدة محددة يبدأ بعدها قتل المريض. لكن عمارة في المقابل يرى أنَّ الردة إذا كانت مصحوبة بدعوة إلى نشر الإلحاد وإشاعة الزندقة فإنها تصبح لوناً من الحرابة والخروج على الجماعة وهدم الإيمان

[3004] انظر: مستشار وزير الأوقاف محمد عبد الغني شامة: المرتد عن الإسلام لا يُقتل وعلى الدولة حمايته، اليوم السابع، الأثنين 2010/10/11 www.youm7.com/News.asp?NewsID=289261.

[3005] أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة عين شمس.

[3006] انظر: مفتي مصر: حق الردة مكفول ولا عقاب إلاَّ إذا هددت أسس المجتمع، موقع العربية نت، إحالة سابقة.

[3007] الرئيس السابق للجنة الفتوى بالأزهر.

[3008] أنظر: محمد شامة يطالب بحماية المرتدين عن الإسلام ويشكك في البخاري، موقع مصريات، 2010/10/26.

[3009] (1931- ....) مفكر إسلامي مصري حاصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، من مؤلفاته: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، الإسلام وحقوق الإنسان، التراث والمستقبل.

الديني الذي هو ركن من أركان الاجتماع يجب على الدولة الإسلامية حمايته ومنع نشر الجراثيم التي تفتك به[3010].

27- **فهمي هويدي**[3011] وهويدي يُدرِّج الردة ثلاث درجات:

الأولى: ردة فرد فقد إيمانه، وهذه لا عقاب عليها في الدنيا، وهي محكومة بقول الله (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) ويسميها "الردة الصغرى".

الثانية: يتجاوز فيها المرتد حدود ذاته ويتجه إلى دعوة الآخرين، وفي هذه للسلطة أن تتخذ إزاءه ما تراه مناسباً من إجراءات، ورغم أن رأي الجمهور في مثل هذه الحالة هو قتل المرتد إلاَّ أن هويدي ينسب إلى أكثر فقهائنا المعاصرين تأييدهم لرأي النخعي والثوري باستتابة المرتد أبداً.

الثالثة: يذهب فيها المرتد إلى إشهار السلاح في وجه السلطة وترويع المجتمع، أو تغيير ولائه للوطن والتحاقه بمعكسر الأعداء، وفي هذه الحالة يصبح الإعدام مبرراً، لا على الردة المجردة وإنما على جرائم تتراوح بين البغي والحرابة وبين الخيانة العظمى.

ويقرر هويدي أنَّ النظر إلى المسألة يختلف حين نطبق ذلك الرأي على الواقعة حيث ينبغي أن يخضع الأمر حينئذ لموازانات عدة بين المصالح والمفاسد. فما سبق قوله إنما يصح في مجتمع استقر وضعه الإيماني واكتمل بناؤه الإسلامي، أما حين يكون المجتمع في طور التكوين أو حين تواجه الأمة تحديات جساماً تهدد أمنها و استقلالها بحيث يصبح لم الشمل الوطني أولوية، فإن التعامل مع قضية الردة قد ينحو نحواً مغايراً[3012].

[3010] انظر: محمد عمارة، هذا هو الإسلام (2) السماحة الإسلامية، القاهرة 2005، ص22- 26، وقارن بـ: التفسير الماركسي للإسلام لعمارة، القاهرة 1996، ص10- 11، وببحث: الطيب والخبيث في حقوق الإنسان لعمارة، منبر الحوار، ربيع 1408هـ، العدد 9، ص52- 58.

[3011] (1937- ....) صحفي ومفكر إسلامي مصري، خريج كلية الحقوق بجامعة القاهرة، عمل سكرتيراً لتحرير صحيفة الأهرام القاهرية، ومدير التحرير لمجلة العربي الكويتية، وكذلك لمجلة "أرابيا" الإنجليزية التي كانت تصدر في انجلترا عامي1983- 1985م. من كتبه: القرآن والسلطان، أزمة الوعي الديني، الإسلام والديمقراطية.

[3012] انظر: فهمي هويدي، مصر تريد حلاً، القاهرة 1998، ص190- 192، وقارن بهويدي: المفترون، القاهرة 1999، ص214- 217.

28- **جمال البنا**[3013] وتناول قضية الردة في أكثر من كتاب من كتبه وخصها بكتابين من كتبه: **حرية الفكر والإعتقاد في الإسلام** و**تفنيد دعوى حد الردة** ويشتمل جزؤه الأول على كتيب حرية الفكر والأعتقاد في الإسلام[3014]. و البنا صريح و مباشر في إنكار أي لون من ألوان العقاب على تغيير الدين.

29- **محمد زكي إبراهيم**[3015] ورغم أنَّ الشيخ لم يصرِّح برأيه في حكم المرتد، إلاَّ أنَّ صنيعه في كتاب **السلفية المعاصرة** يُفهم منه أنه لا يذهب إلى القول بقتل المرتد، ذلك أنه سَردَ وقائع كثيرة لمرتدين أفراد وجماعات في زمن الرسول - الذي يلقبه برسول الحرية- لم يتعرض لهم ولم يُنزل بهم أي عقوبة[3016].

30- **جمال الدين عطية محمد**[3017] الذي يقول: أما إدخال عقوبة الردة ضمن الحدود فليست محل اتفاق بين الفقهاء .. وأما اعتبار أنَّ العقوبة هي على ترك دين الإسلام فليست كذلك محل اتفاق، فهناك من يرى أنها عدة جرائم قد تنفرد إحداها، وقد يجتمع بعضها مع بعض، ومن هنا تتنوع وتتدرج العقوبات ما بين أخروية فقط، إلى القتل[3018].

31- **علي أحمد راشد**[3019] ذهب في كتابه **القانون الجنائي**[3020] إلى أنَّ عقوبة الردة لا تنطبق على مَن ولد من أبوين مسلمين، حيث إنَّ الأرتداد لا يصدق عنده إلاَّ على مَن اختار الإسلام ديناً، لا مَن

[3013] (1920- 2013) مفكر إسلامي مصري، شقيق حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، عمل محاضراً في الجامعة العمالية والمعاهد المتخصصة، وخبيراً بمنظمة العمل العربية، من مؤلفاته: نحو فقه جديد (3 أجزاء)، الإسلام والعقلانية، قيمة العدل في الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي.

[3014] انظر: جمال البنا: تفنيد دعوى الردة، القاهرة 2008.

[3015] (1906- 1998) صوفي شاذلي وشاعر وعالم أزهري مصري، كتب في صحف ومجلات إسلامية كثيرة، ودرس وحاضر في عدد من المعاهد كما بالدراسات العليا في بعض الكليات الأزهرية، وأنشأ جمعية العشيرة المحمدية ورأسها وكان الدكتور عبد الحليم محمود نائبه في مجلس إدارتها، ثم أسس مجلة "المسلم" وقام بإدارتهاوتحريرها. من مؤلفاته: الخطاب: هذا هو تصوفنا وتلك هي دعوتنا، قضية الإمام المهدي بين الرفض والقبول، فقه الصلوات والمدائح النبوية.

[3016] أنظر: السلفية المعاصرة إلى أين؟ ملحق متمم لرسالة: أهل القبلة كلهم موحدون، القاهرة 1987، ص24- 25.

[3017] (1928- ....) مفكر إسلامي مصري درس القانون في جامعة القاهرة وحصل على الدكتوراه من جامعة جنيف وعمل محامياً بالكويت، وكان أميناً عاماً للموسوعة الفقهية بوزارة أوقاف الكويت، ثم عمل في مجال البنوك في لوكسمبورج، ورأس قسم القانون بجامعة قطر وتولى رئاسة تحرير مجلة المسلم المعاصر. من مؤلفاته: التنظير الفقهي، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، سنن الله في الآفاق والأنفس.

[3018] أنظر: جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، ضمن كتاب "الأمة في قرن"، الكتاب الخامس، القاهرة 2002، ص81.

[3019] أستاذ قانون جنائي مصري.

[3020] ص 72

كان الإسلام هو ميراث آبائه وأجداده[3021]. ولعل راشد استلهم المذهب الشافعي الذي لا يحكم بإسلام الصبي تبعاً لإسلام والديه، وعليه فلو بلغ أحدهم كافراً فلا ينطبق عليه وصف الردة لأنَّ إسلامه لم يثبت، وهذا عكس ما ذهب إليه الإمامية وبعض العلماء كعطاء و الليث وغيرهما من التساهل شيئاً مع المرتد الملِّي - وهو غير المسلم الذي اعتنق الإسلام ثم ارتد عنه- فقبلوا توبته لأنه مظنة أن يكون جاهلاً، في مقابل تشددهم مع المرتد الفطري- وهو المولود مسلماً ثم ارتد- فلم يقبلوا توبته لأنه ليس مظنة لأن يكون جاهلاً[3022].

32- **حسن إبراهيم حسن**[3023] كتب يقول: "وأما معاقبةُ الإسلام مَن ارتدَّ عنه بالقتل، فذلك أمر اقتضته سياسة الدولة أكثر من الحرص على إسلام هؤلاء، إذ كان أخوف ما تخافه الدولة الإسلامية من الإبقاء على هؤلاء المرتدين أن ينقلبوا عيوناً عليها، وبذلك يصبحون شراً مستطيراً يُهدد كيانها. ولا عزو فإنَّ السياسة والدين لا يكاد ينفصل أحدهما عن الآخر عند المسلمين"[3024].

33- **محمد بلتاجي حسن**[3025] وهو يرى أنَّ الردة بذاتها ليست هي مناط العقاب، إنما مناطه أقوال وأفعال يظهرها المرتد بقصد مفارقة جماعة المسلمين والعمل على هدم مقومات حياتهم، فهي أشبه ما تكون بجريمة الخيانة العظمى في التشريعات الوضعية، أما مجرد أن يعتقد الإنسان بما يكفره شرعاً دون قول أو فعل منه يهدم مقومات المجتمع المسلم فليس مناط التحريم، لأنَّ الإعتقاد أمر باطني لا يعلمه إلاّ الله تعالى، وهو مناط الحساب في الآخرة. ومن المتفق عليه أن لا أحد من علماء المسلمين ذكر أنَّ العقوبة تكون على أفعال القلوب المحضة، فحتى المنافقون الذين تبدر منهم بوادر دالة على نفاقهم وكفر بواطنهم دماؤهم معصومة ما داموا مقرين بالإسلام ظاهراً. ثم عاد بلتاجي فأفصح عن رأيه في اختصاص حد الردة بأفعال اجرامية تعمل بقصد هدم المجتمع المسلم ما يعادل جريمة الخيانة العظمى، و يشترط بلتاجي للعقاب على هذه الأفعال ثبوتها بطريق القطع و ذلك أن الحدود تدرأ

[3021] أنظر: محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، هامش ص162، وأشار العوا إلى أنه يخالفه الرأي – رغم وجاهة منطق راشد- لأسباب كثيرة.

[3022] أنظر: العقوبة لأبي زهرة ص157.

[3023] (1892- 1968) مؤرخ مصري، حاصل على الدكتوراه من جامعة لندن، درَّس التاريخ في كلية الآداب بالقاهرة واختير عميداً لها، ثم مديراً لجامعة أسيوط وجامعة الصعيد، ودرَّس في الرباط ومات أستاذًا في جامعة بغداد ودُفن بالقاهرة. من كتبه: تاريخ الدولة الفاطمية، وانتشار الإسلام في القارة الأوروبية، وعمرو بن العاص.

[3024] حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والأجتماعي، بيروت- القاهرة 1996، 1/ 289.

[3025] (1939- 2004) مفكر وفقيه مصري، حاصل على الدكتوراه من دار العلوم بالقاهرة، عن رسالته "مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري" تولى بلتاجي عمادة دار العلوم بالأنتخاب لتسع سنين. من مؤلفاته: منهج عمر بن الخطاب في التشريع (رسالة ماجستير)، دراسات في أحكام الأسرة، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

بالشبهات، و يخلص بلتاجي الى ان الردة المحضة لا تستوجب القتل و لكن ما يقترن بها من مناهضة المسلمين و حربهم[3026].

34- **فوزية عبد المنعم العشماوي**[3027] في المؤتمر الدولي الـ 22 الذي أقامه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة في الفترة 22-25 فبراير 2010 تحت عنوان "مقاصد الشريعة الإسلامية وقضايا العصر" قالت العشماوي في ورقتها: الإسلام لم يضع حداً للردة، وأنَّ القرآن لم يحدد عقوبة دنيوية مكتفياً بالعقاب الأخروي، وأن أبا بكر لم يقاتل المرتدين إلاَّ عندما قاتلوه هم ومنعوا الزكاة، أي لخروجهم عن الأمة لا عن الدين، مشيرة إلى أن الرسول لم يقتل المرتدين، و خلصت الى وجوب التفريق بين المرتد العادي و المرتد المحاربالناكث للعهد، فالأول لا شئ عليه أما الثاني فيقتل[3028].

35- **عبد المعطي بيومي**[3029] ويرى أنَّ من حسن التقدير في أيامنا أن نأخذ برأي إبراهيم النخعي فنعطي المرتد فرصة دائمة للتوبة، يُقترح أن يترك الأمر لتقدير الإمام ولي الأمر حسب ما يراه من السياسة الشرعية التي تضع في حسابها مقاصد الشريعة وما تقتضيه من صيانة ثوابت الأمة وحماية المصالح العليا للجماعة الإسلامية. ثم يعود ليقترب من الموقف التقليدي، فيذهب يفرق بين الردة السرية التي لا يُعلن بها صاحبها فهذا حسابه عند ربه، وبين ردة المعلن المرتبطة بمفارقة الجماعة والخروج على ثوابتها العقدية[3030]. ولم يبتعد بيومي كثيراً عن موقفه هذا في بحثه الذي اعتمدت عليه لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث في سنة 2001 عند دراستها للقضية، لكن تطوراً طرأ على موقف بيومي ظهر في ورقته المقدمة للمؤتمر الدولي الـ 22 الذي أقامه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة في فبراير 2010 حيث أكدَّ على عموم نفي الإكراه في آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) منكراً نسخ الآية، مشيراً إلى أنَّ عقوبة الردة تتعلق بالمقاصد الشرعية أكثر من تعلقها بالنصوص والأحكام الفرعية، قائلاً: المقاصد الشرعية تقتضي التفرقة بين مرتد وآخر، فالقتل لا يشمل المرتدين

[3026] أنظر: محمد بلتاجي، الجنايات وعقوباتها في الإسلام وحقوق الإنسان، القاهرة 2003، ص19- 26.

[3027] (...؟...) مفكرة مصرية، تخرجت من كلية الآداب قسم اللغة الفرنسية بجامعة الأسكندرية عام 1965، ومن كلية الآداب بجامعة جنيف عام 1972، وحصلت منها على الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية عام 1983، صارت رئيسة قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة جنيف.

[3028] أنظر: حرية العقيدة بين الشريعة و الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فوزية العشماوي، ورقتها المقدمة الى المؤتمر المذكور.

[3029] (1940- ....) عالم ومفكر مصري أزهري، تخرج من كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة بالأزهر، وحصل منها على الدكتوراه في عام 1972. عمل وكيلاً للكلية ثلاث مرات ثم عميداً لها ثلاث مرات، رأس تحرير مجلة منبر الإسلام المصرية مرتين، ثم مجلة الأزهر، عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ومقرر لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث. من مؤلفاته: تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث (طروحته للدكتوراه)، جذور الفكر المادي، أبن رشد وفلسفته.

[3030] أنظر: مقدمة بيومي لكتاب :التكفير بين الدين والسياسة، تأليف محمد يونس، القاهرة، إبداع 1999، ص9- 11.

بشكل عام، إلاَّ مَن حارب المسلمين وجاهر بعدائهم، لذلك علينا أن نقرر موقفاً في تطبيق المقاصد طبقاً لملامح العصر الذي نعيش فيه، وهو الذي تحتل فيه قضايا حقوق الإنسان واجهة المناقشات، وعلى ذلك فنحن نرى ألاَّ يُقتل المرتد إلاَّ إذا كان محارباً، حتى وإن أعلن كفره، ويُترك أمره لولي الأمر، وهو أمر يرجع فيه للنظام العام[3031].

36- **كمال المصري**[3032] ومن رأيه أنَّ النقطة الفاصلة في موضوع الردة تكمن في مسألة التمييز بين "الخروج من الإسلام" و "الخروج على الإسلام" وهما أمران غير مترادفين، فالخروج على الإسلام تعدٍ يُقصد منه الإساءة أو العبث بالدين ويشمل في الوقت نفسه المساس بأمن وسلامة الأمة ونظام الدولة ويهددها بالتفرق والتشرذم والأنهيار، وهو يرادف - بهذا المعنى- جريمة "الخيانة العظمى"، في حين أنَّ "الخروج من الإسلام" بصورة فردية لا تهديد فيها للأمة أو لكيان الدين، وباعثها الوحيد عدم الأقتناع بالإسلام والأقتناع بغيره، فينسحب المرتد من الدين في هدوء وفردية. كما اتفق للأعرابي في حديث جابر، وكما ورد في أثر عمر في الستة الرهط من بكر بن وائل، ويقويه اختلافهم في قتل المرتدة[3033].

37- **وصفي عاشور أبو زيد**[3034] في كتابه **الحرية الدينية** أبدى ابو زيد ميلاً إلى رأي الجمهور القاضي بقتل المرتد[3035]، لكنه في طروحته للدكتوراه - والمجازة في 2011، أي وقت لاحق لنشر كتاب الحرية الدينية- جنح إلى رأي المعاصرين الذين يفرقون بين صور من الردة، ويقضون في كل منها برأي، فذهب إلى أن مقصد الحكم بقتل المرتد هو منع الفتنة والتفريق والمحاربة والخروج على جماعة المسلمين والإضرار بهم، والحيلولة دون زعزعة النظام الأجتماعي للدولة، وبذلك نعلم متى يُقتل المرتد ومتى لا يُقتل، فالمرتد المجاهر الداعية إلى ردته يُقتل سياسة وتعزيراً، لما يشكله من خطر على أمن المجتمع واستقراره، لا لمجرد تغيير دينه، وأما غير المجاهر فتكفيه عقوبة الآخرة (وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَـٰئِكَ

[3031] أنظر: حد الردة: جدل يتجدد وحل لم يتحدد، بقلم صبحي مجاهد، في أون إسلام نت.

[3032] (1963- ....) مفكر إسلامي مصري، حاصل على الدكتوراه من بريطانيا عن رسالته "مفهوم حقوق الإنسان في القانون الدولي والفقه الإسلامي- دراسة مقارنة". عمل بشبكة إسلام أون لاين، وفي ميدان الدعوة في بلاد عربية وأوروبية.

[3033] كمال المصري، حد الردة الخروج من أم الخروج على؟ مجلة المسلم المعاصر، رجب، شعبان، رمضان 1423هـ العدد 106، ص149-161

[3034] (1975- ...) مفكر إسلامي مصري، حاصل على الدكتوراه من كلية دار العلوم، جامعة القاهرة عن رسالته "المقاصد الجزئية وأثرها في الإستدلال الفقهي" عام 2011، عضو الأتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعضو الجمعية الفلسفية المصرية. من مؤلفاته: نظرية الجبر في الفقه الإسلامي (رسالة ماجستير)، في ظلال سيد قطب، الحرية ومقاصدها في الإسلام.

[3035] أنظر: وصفي عاشور أبو زيد، الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، القاهرة 2009، ص47- 49.

أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[3036]. وبهذا تتناغم النصوص مع بعضها ولا تتعارض، دون اللجوء إلى القول بالنسخ وخاصة في آية كلية هي من قواعد مقررات الإسلام (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)[3037].

38- **سعد الدين الهلالي**[3038] بعد أن عرض الهلالي للمذاهب المختلفة في عقوبة المرتد، تكلم بما يفهم منه – وإن لم يصرح – ميله الى قول من أعفى المرتد المحض الذي لم تتظاهر ردته بفتنة أو عصيان مسلح (حرابة) فقد وصف الأكثرين بأنهم كانوا مع الأدلة القليلة الآمرة بقتل المرتد، والأقلين كانوا مع الأدلة الكثيرة التي إكتفت بذم الردة في الآخرة. وكلا الفريقين لا يعتمد مفهوم خطاب الشارع، وإنما يعتمد نفس خطاب الشارع، ولذلك لم يعرف للردة تكييفا ولا أنواعا ولا موجبا غير القتل أو الترك. وذكر الهلالي أنّ القول بقتل المرتد كان هو القول المختار عند الحكومات الإسلامية عبر العصور حتى ظنّ البعض أنه أصل ديني أو من ثوابت الشريعة، وما هو باصل ديني ولا من ثوابت الشريعة، إنه لا يعدو أن يكون إختيارا فقهيا في مسألة تعددت فيها الرؤى الشرعية، وذكر أنّ هذا الحكم راق لمتأخري حكام الأمويين، وهو ما سرى في ظل الدولة العباسية لملاحقة الخصوم السياسيين باسم الدين، حتى ابتدع حد للقتل لا يقبل التوبة ولا الشفاعة لم يعرف في الخلافة الراشدة وهو حد الزندقة وكانت الزندقة مرادفة للنفاق ثم استقلت بجريمة حدية[3039].

39- **جاسر عودة**[3040] ينكر أن تكون عقوبة المرتد حدا من الحدود[3041]، كما يرى أنها عقوبة تم إستغلالها لتصفية حسابات سياسية في القديم والحديث وأنه من الضروري التفريق بين المرتد في

[3036] البقرة 217.

[3037] أنظر: للردة عقوبة وتنطبق على المجاهر الداعية للكفر، حكم المرتد: رؤية في ضوء المقاصد، وصفي عاشور أبو زيد، على موقع أون إسلام نت:
www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/130196-apostasy.html آخر زيارة 2014/06/02.

[3038] 1954 فقيه أزهري مصري حاصل على الدكتوراه في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون بالقاهرة، أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية فرع الأزهر بأسوان وفرع الأزهر بدمياط، من مؤلفاته: قضية المسنين الكبار المعاصرة وأحكامهم الخاصة في الفقه الإسلامي، المهارة الأصولية وأثرها في إنضاج الفقه وتجديده، الجديد في الفقه السياسي المعاصر.

[3039] انظر: موقف الإسلام من الردة، دكتور سعد الدين سعد هلالي، وهو البحث الذي شارك به في أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين الذي عقده المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالأزهر، في الفترة 11-2010/2/25، ص 54-56.

[3040] (1966 -) مفكر إسلامي مصري، حاصل على الدكتوراه في تحليل المنظومات من جامعة واترلو الكندية وأخرى في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، أستاذ مشارك ونائب مدير مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق بمؤسسة قطر، من كتبه: مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية، فقه المقاصد، نقد نظرية النسخ.

[3041] انظر: جاسر عودة، بين الشريع والسياسة: أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات، بيروت 2012، ص 102.

نفسه فقط الذي يرى أن يغير دينه، فيدخل في عموم قوله تعالى (لاإكراه في الدين) وبين المرتد الذي يجمع إلى ردته جرائم اخرى كازدراء الأديان أو القتل أو الحرب على الإسلام أو التشهير بالمسلمين، وهذا يجب حسابه على جرائمه هذه، أما الردة في حد ذاتها فليست جريمة مدنية[3042].

40- **محمد عبد اللطيف عبد العال أحمد**[3043] يرى أنّ عقوبة الإعدام في الردة شرطها أن تكون مقترنة بما يجاوزها ويخرجها عن أن تكون محض نقض لعلاقة إيمانية بين العبد وربه فالإعدام في الردة يكون مناطه الإقتران بأعمال تجرمها الشريعة وتوجب العقاب عليها، ومن شان ذلك أن يبعث على القول: إنّ العقوبة في الردة لا تقوم إلا بعد الكشف عن مقاصد عدوانية تكون الردة مجرد مدخل إليها، فلا عقوبة على المدخل بل العقوبة على المسلك من بعده، وهو مسلك يتخذ في أساسه طابع التمرد على النظام والعدوان على المصلحة العامة، مما تبدو معه الردة كموقف سياسي مناهض للنظام في الدولة، فالعقوبة ليست على مجرد الردة وإنما على ما يقترن بها من صنوف الإجرام والتعدي[3044].

41- **عصام تليمة**[3045] يستشهد بشيخه القرضاوي الذي افاده أنّ الحدود لا تثبت إلا بالقرآن – وهو مذهب الحنفية – وما ثبت بالسنة فهو تعزير، ويرى تليمة أنّ مفارق الجماعة الواردة في حديث الردة لا يقصد بها المفارقة بالفكر وحده بل الخروج المسلح أو تغيير الولاء بحيث يصير لغير الأمة أو الخروج على القانون، وهذا لا يتحقق حاليا بتغير الديانة، أما في زمن رسول الله فتغيير الدين كان يعني تغيير الولاء[3046].

42- **محمد سعيد العشماوي**[3047] وهو من المنكرين لعقوبة المرتد في عصرنا هذا، ذلك أنها كانت تجد تبريرها في العصور الوسطى في حقيقة قيام الدولة وقتذاك على الدين الذي كان في الوقت نفسه أساس الجنسية أي المواطنة، أما الأقليات الدينية فتتلقى حمايتها من الأغلبية الدينية، وهكذا كان

[3042] نفسه ص 110-111.

[3043] مفكر مصري حاصل على الدكتوراه من كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة 1988 عن رسالته: عقوبة الإعدام في القانون الوضعي، دراسة مقارنة بأحكام التشريع الإسلامي.

[3044] عقوبة الإعدام، محمد عبد اللطيف عبد العال، ص 171-172 بطريق: الجنايات وعقوباتها في الإسلام، محمد بلتاجي، القاهرة 2003، ص 25-26.

[3045] (1974-) عالم أزهري مصري، حاصل على ماجستير في التفسير وعلوم القرآن من جامعة وادي النيل، عضو جبهة علماء الأزهر وعضو مؤسس في الإتحاد العالمي لعلماء المسلمين، من كتبه: القرضاوي فقيها، محمد الغزالي رباني ملأ الدنيا وشغل الناس، حسن البنا والمسرح والسينما.

[3046] حق الرد مكفول: الشيخ عصام تليمة يرد على مهاجميه، جريدة الشروق، من موقع إخوان ويكي: www.ikhwanwiki.com.

[3047] (1932 -) قانوني ومفكر مصريعمل رئيسا لمحكمة إستئناف القاهرة و محكمة الجنايات ورئيسا لمحكمة أمن الدولة العليا. من مؤلفاته: الخلافة الإسلامية، العقل في الإسلام، الإسلام السياسي.

الخروج من الدين يقارب معنى إقتراف جريمة الخيانة العظمى، لأنّ الشخص حين يترك دينه إنما ينضم إلى دين الأعداء وهو دولتهم – بالأحرى أساس دولتهم –ويرى العشماوي أنّ النبي رغم أمره بقتل المرتد إلا أنه لم ينفذ هذه العقوبة، وفي المقابل فالقرآن ينص على ويضمن للناس حرية الإعتقاد وينفي الإكراه، وهذه الحرية أصبحت في عصرنا حقا من حقوق الإنسان تقرره المواثيق الدولية وتنص عليه الدساتير، ولعل ما يساعد على ترسيخ فكرة حرية العقيدة في العصر الحديث - فضلا عن أنها من الحقوق الطبيعية للإنسان – أنّ الدولة لا تقوم في هذا العصر على أساس الدين، ولكن على أساس الإنتماء إلى وطن[3048].

43- **أحمد صبحي منصور**[3049] يحصر القتل المشروع في حالة واحدة هي "القصاص" ويرى أنَّ ما وراء ذلك هو محض تعدٍ لحدود الله تعالى وأنه من باب الفساد في الأرض. ووفقاً للقرآن - كما يرى منصور- فإنَّ من المنافقين مَن ظهر كفره بواحاً، ومع ذلك لم يأمر الرسول بقتلهم، بل فتح القرآن أمامهم باب التوبة[3050]، ولذا يصف منصور حدّ الردة بالحد المزعوم و يرى أنه تمَّ اختراعه بعد خلافة أبي بكر بدليل أن أبا بكر لم يدافع عن وجهة نظره في قتال المرتدين استناداً إلى حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" الذي يطعن فيه منصور ويرى أنه من وضع عكرمة مولى ابن عباس[3051].

44- **جمال بدوي**[3052] باستعراض الآيات القرآنية ذات العلاقة ينتهي بدوي إلى خلو القرآن من أي عقوبة دنيوية على الردة، و من جهة أخرى فإنَّ السنة اشتملت على ما يدل على عدم قتل المرتد كحديث الأعرابي الذي بايع الرسول على الإسلام ثم استقاله بيعته ومضى، فلم يعرض له النبي بشئ، وكالبند المعروف في صلح الحديبية، وفي ضوء حديث الأعرابي - إضافة إلى آيات القرآن- يفسّر بدوي حديث (التارك لدينه المفارق للجماعة) حاملاً له على المرتد الخائن المحارب للأمة، وهو ما

[3048] محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، القاهرة بيروت 1989، ص 127-129. وجدير بالذكر أنّ العشماوي تعرض بسبب كتابه هذا إلى اتهام بالردة من طرف وزير الأوقاف المصري في سنة 1980، انظر: معالم الإسلام، العشماوي بيروت 2004، ص 407.

[3049] (1949-) مفكر مصري، حاصل على الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من الأزهر، درَّس بالأزهر ثم فصل بسبب إنكاره للسنة النبوية واكتفائه بالقرآن مصدراً للتشريع، درَّس في جامعة هارفارد. من كتبه: السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة، وظيفة القضاء بين الإسلام والمسلمين، شخصية مصر بعد الفتح الإسلامي.

[3050] أنظر: سورة البقرة 64 و74 و80 و83.

[3051] أنظر: أحمد صبحي منصور، حد الردة: دراسة أصولية تاريخية، القاهرة بدون تاريخ، لكن برقم إيداع عام 1993، ص34- 60، و80.

[3052] أكاديمي ومفكر إسلامي كندي من أصل مصري، حاصل على الدكتوراه من جامعة إنديانا، أستاذ في جامعة القديسة ماري في مدينة هاليفاكس، نوفا إسكوتشيا Halifax, Nova Scotia، له نشاط إعلامي ودعوي كبير، عضو في الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) مجلس الفقه. من مؤلفاته: نبوة محمد : وجهة نظر تحليلية، مكانة المرأة في الإسلام، تعدد الزوجات في الفقه الإسلامي:

صُرِّح به في حدث عائشة عند أبي داود، وأما حديث: مَن بدَّل دينه فاقتلوه، فالأحتمال - فيما يرى بدوي- قائمن أنه أمر للإباحة لا للوجوب، كما ذكره سليم العوا – أو يكون قاله الرسول بعنوان الإمامة لا بعنوان التبليغ. ويخلص بدوي إلى أن الأدلة الكثيرة من القرآن والسنة تدل على أن ليس ثمة أرضية صلبة للقول بقتل المرتد كعقوبة حدية ثابتة ملزمة.[3053]

45- **خالد أبو الفضل**[3054] يرى أنَّ إحدى سمات المتشددين (التطهريين) Puritans التسليم بحكم قتل المرتد دون نقاش خلافاً للمعتدلين الذين يرون في ذلك تعارضاً مع القرآن ومع تصرف النبي نفسه[3055]، كما يرى أنَّ (لا إكراه في الدين) بمثابة مبدأ ذي هيمنة لا يمكن نقضه (نسخه) بواسطة أحاديث آحادية تنسب إلى النبي وعليه فالردة لا تترتب عليها أي عقوبة.وفي حوار مع نيويورك تايمز أشار أبو الفضل إلى أنه بينما يعتمد الفقهاء القائلون بقتل المرتد على أحاديث تنسب إلى الرسول، فإنَّ القرآن رغم ذكره للردة فإنه لم يدع إلى قتل المرتدين، وكذلك الرسول نفسه لم يؤثر عنه قتل مرتد، وفي العموم فقد ظل إعدام المرتدين أمراً نادراً عبر التاريخ الإسلامي، وأضاف: والحجة الشائعة في هذه المسألة تعتمد على تعارض تلك الأحاديث مع القرآن الحاكم بأن لا إكراه في الدين.[3056]

46- **محمد فاضل**[3057] يرى أنَّ حكم المرتد يقع ضمن تلك الأحكام المنتمية إلى العالم قبل الحديث الذي كان ينحو منحى الحد من حرية الفكر، من هنا تعارضه مع حقوق الإنسان التي تحمي حرية الفكر كما نعرفها اليوم. ويشيد فاضل بموقف العلماء المسلمين الحداثيين في القرن العشرين الذين ذهبوا في الخط المقابل للخط التقليدي (الأرثوذكسي) المعتصم بالتأكيد على حكم قتل المرتد، حيث رفضوا النظر إلى الردة المجردة كجريمة، مؤثرين النظر اليها من زاوية الأنضمام إلى العدو

[3053] Jamal Badawi, is Apostasy Acapital crime in Islam?, www.fiqhconcil.org/node/34

[3054] (1963-) أكاديمي ومفكر إسلامي مصري، حاصل على الدكتوراه في القانون من جامعة برنستون. أستاذ القانون في كلية القانون بجامعة كاليفورنيا، وأستاذ زائر في عدد من الجامعات الأمريكية. عضو في مجلس مديري منظمة هيومان رايتس ووتش (مراقبة حقوق الإنسان). من مؤلفاته (بالأنجليزية): البحث عن الجمال في الإسلام، السرقة الكبرى: صراع الإسلام مع المتطرفين، الإسلام وتحدي الديمقراطية.

[3055] Great Theft; Wrestling Islam From The Extremists, San Francisco, 2005, Pp. 158- 159

[3056] In Kabul, a Test for Shariah, by Andrea Elliott, The New York Times, March, 26, 2006

[3057] أكاديمي مصري، حاصل على الدكتوراه في القانون من جامعة شيكاغو، مارس المحاماة لدى شركة سوليفان وكرومويل للمحاماة في نيويورك. كما عمل محررا قانونيا (كاتب المحكمة) a law clerk في محكمة الأستئناف للدائرة الرابعة، أستاذ مساعد في كلية الحقوق بجامعة تورنتو بكندا. من أعماله دراسة (بالأنجليزية) نشرتها جامعة تورنتو بعنوان: الحق، الله والمسؤولية، وأخرى بعنوان: الفقه الإسلامي، والقانون في العالم الإسلامي.

ومواطئته على المسلمين وبالتالي كخيانة عظمى. ويدعو فاضل إلى اعتماد مثل هذه القراءة الحداثية المتوافقة مع مفاهيم ومعايير العصر.[3058]

47- **سيف الدين عبد الفتاح**[3059]يرى أنَّ القاعدة العامة التي تحكم هذا الباب كله (باب حرية الدين والردة) هي قاعدة: لا إكراه في الدين، وأنه لا يمكن النظر إلى الدين - بأي حال من الأحوال- كمصيدة، مَن دخلها لا يخرج منها، وأنه ليس على المسلمين أن يأتوا بمنافقين جدد، وعليه فالمرتد يُستتاب أبداً، أما الردة بمفهومها التاريخي فهي الردة الجماعية والتي تمثل مساساً بأمن الدولة وبالأمن القومي، ومن هنا تصدى أبو بكر لها في حروب الردة المعروفة.[3060]

48- **محمود حمدي زقزوق**[3061] ويذهب إلى أنَّ أساس الإعتقاد هو الأقتناع لا التقليد أو الإرغام ، وكل فرد حر في أن يعتقد ما شاء وأن يتبنى لنفسه من الأفكار ما يريد، حتى لو كانت أفكاراً إلحادية، طالما ظل محتفظاً بهذه الأفكار لنفسه، أما إذا سعى في نشرها مع كونها تتناقض مع معتقدات الناس وقيمهم، فإنه بذلك يكون قد اعتدى على النظام العام للدولة بإثارة الفتنة والشكوك في نفوس الناس، الأمر الذي يجعله عُرضة للعقاب وقد يصل الأمر في ذلك إلى تهمة الخيانة العظمى التي تعاقب عليها معظم الدول بالقتل، فالمرتد لا يقتل في الإسلام لأنه ارتد فقط ولكن لأثارة الفتنة والبلبلة وتعكير النظام العام، أما إذا ارتد بينه وبين نفسه دون أن ينشر ذلك بين الناس ويثير الشكوك في نفوسهم فلا يستطيع أحد أن يتعرض له بسوء. ثم أشار زقزوق إلى رأي بعض العلماء والمحدثين – ومن بينهم عبد المتعال الصعيدي، في أن عقاب المرتد ليس دنيوياً بل أخروي وأنَّ ما وقع من قتل للمرتدين في الإسلام- بناءً على بعض الأحاديث النبوية- فإنه لم يكن بسبب الأرتداد وحده، وإنما بسبب محاربة هؤلاء المرتدين للإسلام والمسلمين، وعلَّق بالقول: وهذه وجهة نظر معقولة وجديرة بالأعتبار.[3062]

[3058] M. Fadel, public reason as a strategy for principled reconciliation in; Chicago Journal of international Law 1 (Summer 2007).

[3059](1954-) أكاديمي ومفكر مصري، حاصل على الدكتوراه في النظرية السياسية، أستاذ بقسم العلوم السياسية بكلية الأقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ،عضو هيئة التدريس بجامعة العلوم الإسلامية والإجتماعية بفرجينيا. من مؤلفاته: الإسلام والعولمة: رؤيتان للعالم، التحديد السياسي والواقع العربي المعاصر، في النظرية السياسية من منظور إسلامي.

[3060] أنظر: حوار مع الدكتور سيف عبد الفتاح: أينما كان العدل فثم شرع الله بتاريخ 2008/4/20، على موقع "معاً نت": www.ma3n.net/vb/post92725-1

[3061] (1933-) مفكر إسلامي ووزير مصري، تخرج من كلية اللغة العربية بالأزهر، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ بألمانيا، عمل وكيلاً لكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، ونائباً لرئيس الجامعة ثم وزيراً للأوقاف. من مؤلفاته: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، الإسلام في تصورات الغرب.

[3062] انظر: محمود حمدي زقزوق، حقائق إسلامية في مواجهة حملات التشكيك، القاهرة 2004، ص86-87.

49- **ماهر حتحوت**[3063] يسير حتحوت في أثر العلماء الذين أنكروا عقوبة المرتد في الإسلام إستناداً إلى خلو القرآن منها وكون الأحاديث الواردة بها آحادية لا تكفي لتبريرها، وإلى عفو النبي عن عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعد أن أرتد، وكذا حديث الأعرابي، وأكثر من هذا فإن القرآن يحتوي على آيات تؤكد أنَّ حق الحياة لمن كفر بعد إيمانه مكفول (النساء: 137) و (آل عمران: 86-91) و (النحل: 104-109) و (النور: 47-50) و (محمد: 25). أما الفقهاء، فمن رأي حتحوت أنهم في قولهم بقتل المرتد وقعوا تحت تأثير التداخل بين الأجتماع الديني والأجتماع السياسي، ويتضح هذا من استنادهم إلى حديث: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث ... التارك لدينه المفارق للجماعة، حيث كان ترك الدين يصاحبه قطع العلاقة مع المجتمع المسلم. ويلفت حتحوت إلى أنَّ عقوبة الردة لا يمكن أن تُطبق دون أن يؤدي ذلك إلى احتمال إساءة استعمالها من قبل السلطات، خاصة في قمع المعارضين السياسيين. يتوجب علينا أن نفصل بين حق الله تعالى وبين حق الإنسان في حرية التدين والإعتقاد كحق قانوني، أما حق الله فيشير إلى الألتزامات الأخلاقية من المسلم تجاه الله، ويتم الفصل فيها من قبل الله، أما الدولة فلا يمكن أن تكون بمثابة السلطة الأخلاقية القسرية أي ممثلة لإرادة الله على الأرض. فيما يتعلق بحرية الدين فإن مسؤولية الدولة تتحدد بحماية هذه الحرية باعتبارها حقاً لجميع الناس كما منحها الله لهم، دون ممارسة الحكم الأخلاقي على مضمون و/أو أسلوب ممارسة تلك العقائد الدينية.[3064]

50- **أحمد عاطف أحمد**[3065] يذكر أنَّ الأحاديث المعزوة إلى النبي بخصوص قتل المرتدين ربما تكون أخذت طريقها إلى التداول من منتصف القرن الثامن الميلادي - في إشارة إلى وضعها- وهي أحاديث لم تفرِّق بين الردة الفردية والردة الجماعية، وفي ذلك الوقت نفسه شرع الفقهاء في دراسة جريمة الردة الفردية وما إذا كان ينبغي معاملة المرتدة كالمرتد أو لا، و يذكر احمد أسماء جماعة من

[3063] طبيب ومفكر وداعية مصري، ساهم في تأسيس جمعية الحوار الإسلامي الكاثوليكي بالولايات المتحدة، الناطق الرسمي باسم المركز الإسلامي في جنوب كاليفورنيا، وهو كبير مستشاري مجلس الشؤون العامة للمسلمين (MPAC)، وعضو مجلس المحيط الهادي للسياسة الدولية. له اهتمامات واسعة بحقوق الإنسان والديمقراطية والسياسية في الشرق الأوسط. من مؤلفاته (بالأنجليزية): الجهاد ضد الإرهاب، الإسلام: محادثات من أجل الأجيال المسلمة، بحثاً عن العدالة: فقه حقوق الإنسان في الإسلام.

[3064] Maher Hathout, In Pursuit of Justice: The Jurisprudence of Human Rights in Islam,Muslim Public Affairs Council 2006.

[3065] أكاديمي مصري مسلم، حاصل على الدكتوراه في اللغة العربية والدراسات الإسلامية من جامعة هارفارد، زاول التدريس في كلية ماكلستير Macalester وفي جامعة كاليفورنيا في سانتا بربارا، مهتم بشكل خاص بالكتابات السياسية وعلاقتها بالسلم والحرب والجرائم السياسية كالردة والبغي، والأحكام القضائية. من مؤلفاته (بالأنجليزية): الإسلام والحداثة والعنف والحياة اليومية، العلاقات البنيوية المتبادلة بين النظرية والممارسة في الفقه الإسلامي، السأم من الشريعة.

الزنادقة الذين لم يتم التعرض لهم في مقابل اولئك الذين قتلوا، في اشارة الى الخلفية السياسية التي أملت هذا التصرف[3066]

51- **محمد السيد الجَلَيند**[3067] يرى أنَّ الآيات التي تؤكد حرية الأعتقاد هي آيات محكمة لا تحتمل التأوّل من قبيل (لا إكراه في الدين) و (لكم دينكم ولي دين) فالعقائد لا أكراه فيها لئلا نُوجِد مجتمعاً من المنافين وأنَّ القرآن رغم ذكره للردة والمرتدين إلاَّ أنه لم يرتب على الردة عقوبةً حدية. والجليند يُفسِّر الحديث النبوي "لا يحل دمُ امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث .. التارك لدينه المفارق للجماعة" بأنَّ المراد منه المرتد المحارب الذي يرفع السيف في وجه المسلمين أو انضمامه إلى جمهور الأعداء، فهو لا يقتل لأجل تغيير الدين بل لأجل ما ذكر، وأنَّ قتله (قتل سياسي) لا (ديني).[3068]

52- **على مبروك**[3069] ومن رأيه أنَّ حد الردة ليس حتى مجالاً للتساؤل، فلا يوجد في الإسلام المؤسِّس (النص) حدٌّ للردة، و بخصوص كون هذا الحد وارداً في كتب الفقه يتساءل مبروك: هل الفقه هو الدين أم أنه ممارسة خضعت لإكراهات سياسية واجتماعية وتضمنت أحكاماً عكس ما يقولُ به (النص المؤسِّس)؟ وتعليقاً منه على المفهوم الشائع حول أنَّ الردة كانت تعادل في صدر الإسلام الخيانة العظمى، يتساءل مبروك: لئن صحَّ هذا في زمن النبي فهل يصحُّ في زماننا هذا تديين السياسي، هل المسألة دينية أم سياسية يُراد إلباسها لباساً دينياً.[3070] كما يرى مبروك أنَّ حد الردة وقع فيه الخلاف، وهو يستند إلى خبر آحاد فضلاً عما يبدو من تعارضه مع مبدأ "عدم الإكراه" ذي الطابع الكلي في القرآن.[3071]

[3066] Ahmad, Islam, Modernity, Violence, and Everydaylife, New York 2009, Pp. 147-168

[3067] عالم وأكاديمي مصري، حاصل على الدكتوراه في علم الكلام من دار العلوم بجامعة القاهرة التي عمل فيها أستاذا ثم رئيساً لقسم الفلسفة الإسلامية بها. من مؤلفاته: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، المعتزلة والأشاعرة نموذجا - وهي رسالته للدكتوراه- في نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، سلسلة تصحيح المفاهيم (عشرة أجزاء).

[3068] أنظر: حوار مع الجليند ود. علي مبروك في برنامج "بقعة حرية" حلقة: حرية الأعتقاد في الإسلام، على قناة أزهري بتاريخ 2012/1/8، من الدقيقة 40 حتى 44:

www.youtube.com/watch?v=soreYOSA-RE

[3069] مفكر وأكاديمي مصري، أستاذ للفلسفة بكلية الآداب (جامعة القاهرة). من مؤلفاته: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس.

[3070] المصدر السابق من الدقيقة 39:40 حتى 40:35 ومن الدقيقة 45:30 حتى 46:22.

[3071] حوار مع مبروك بعنوان: الوضع المقترح للأزهر كمرجعية تفسير يجعل منه مؤسسة (كهنوت): http://elbadil.com/2012/07/21/56312/ آخر زيارة 2014/06/02.

53- **يحيى رضا جاد**[3072] يميز مبدئياً بين "الردة المحضة" والتي تعني مجرد الخروج من الإسلام إلى دين آخر أو إلى لا دين وبين "الخروج على الإسلام" سواء باللحاق بأعدائه أو أعداء أمته أو بالتشنيع عليه والكيد له أو لأمته، أو بمحاولة تحويل المسلمين عن دينهم لا بالمبارزة الفكرية بل عن طريق التغرير بهم أو التلبيس والتدليس عليهم باستغلال جهلهم أو حاجتهم أو سوء أوضاعهم، وكل ذلك ليس من طبيعة الردة ولا من لوازمها الحتمية. وجاد يرى أنَّ القتل على الردة المحضة يتنافى تماماً مع قاعدة "لا إكراه في الدين" بخلاف الردة المتلبسة بأفعال إجرامية - مادية أو أدبية- تهدف إلى هدم المجتمع المسلم، فهي التي تستوجب العقوبة.[3073]

54- **توحيد الزهيري**[3074] وينطلق الزهيري من تأكيد محكمية آية (لا إكراه في الدين) رافضاً إدعاء منسوخيتها أو حتى تخصيصها، ويقطع ببطلان دعوى حد الردة لتناقضه مع حقيقة تمتع الإنسان بالحرية الممنوحة له من الله تعالى، ولخلو القرآن من أي دليل عليه، بل إنَّ القرآن في الوقت الذي قطع بردة كفر جماعات من المنافقين لم يُشر بأدنى إشارة إلى قتلهم، كما أنَّ النبي وافق في صلح الحديبية على شرط أنَّ مَن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه، كما يذكر الزهيري أنَّ الحد كفارة للمحدود والكفر لا يكفره شئ عدا التوبة الصادقة والرجوع إلى الإيمان، ويحمل الزهيري الأمر الوارد في الأحاديث بقتل مَن بدَّل دينه على المرتد المحارب لا المرتد المجرد[3075].

55- **خليل عبد الكريم**[3076] يرى أنَّ نصوص الردة تشكل مجالاً للإجتهاد بسبب كونها ظنية غير قطعية، كما يلفت إلى أهمية تأكيد العلاقة الوثقى بين الردة والسياسة على مدى التاريخ الإسلامي، بدءاً من زمن الرسول الذي لم يعرض لذاك الأعرابي الذي بايع النبي على الإسلام ثم لم يلبث أن استقاله بيعته، بخلاف موقفه من ردة الأسود العنسي ومَن معه، فقد أرسل النبي إلى كل زعماء القبائل - المحيطة ببقاع المرتدين الثائرين- ممن بقوا على إسلامهم وولائهم بضرورة محاربة الأسود إما

[3072] (1986-) باحث ومؤلف وطبيب مصري. من مؤلفاته: الحرية الفكرية والدينية: رؤية إسلامية جديدة، من أسرار الحج، في فقه الأجتهاد والتجديد.

[3073] جاد، يحي رضا، في فقه الأجتهاد والتجديد، القاهرة 2010، ص206- 234، والحرية الفكرية والدينية: رؤية إسلامية جديدة، القاهرة 2013، ص160- 192.

[3074] (1953-) مفكر و أديب وطبيب مصري، من مؤلفاته: نحو فلسفة إسلامية للجمال والفن، التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، القرآن معجزة كل العصور.

[3075] أنظر: الزهيري، توحيد، الحريات العامة والحقوق السياسية في القرآن والسنة، القاهرة 2011، ص489- 526.

[3076] (1930- 2002) مفكر وكاتب مصري، درس القانون في جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) وعمل محامياً، وقد تولى الدفاع عن نصر حامد أبو زيد في قضيته المشهورة، كان عضواً في حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي اليساري مع أنه كان عضواً في جماعة الأخوان المسلمين وقد سُجن لهذا السبب مرتين، يمزج عبد الكريم بين الإسلام الليبرالي وبين العدالة الإجتماعية. من مؤلفاته: قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، والجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، والنص المؤسس ومجتمع - وهو آخر كتبه-.

غيلة وإما مصادمةً، وبالفعل تم اغتيال الأسود قبل وفاة الرسول بنحو شهر، أما في زمن أبي بكر، في صدر خلافته فما كان بُدٌّ من التصدي بالقوة للمرتدين الذين خلعوا ولاءهم للدولة و أرادوا القضاء على دولة الإسلام، لكن لما رسخت الدولة واتسعت لم يعد ارتداد فرد أو أفراد معدودين يؤثر فيها وذلك في زمان عمر بن الخطاب بل نُظر إليهم على أنهم مرضى يحتاجون العلاج، ولذلك لما سمع عمر بجماعة ارتدوا لم يأمر بقتلهم بل كان مذهبه أن يودعوا السجن. لكن في زمن علي بن أبي طالب وبعد أن دبَّ النزاع والشقاق بين المسلمين و عاد موضوع الردة إلى الظهورعلى ما كان عليه من الشدة في زمن أبي بكرلجأ عليّ الى تحريق المرتدين - كما في حديث ابن عباس- . وهكذا كانت الردة تُشهر باستمرار كسلاح لاستئصال المعارضين وتصفيتهم جسدياً. وخلاصة رأي عبد الكريم أنَّ حكم الردة ليس حكماً دينياً بقدر ما هو وسيلة سياسية لتصفيته المعارضة وتدعيم أركان السلطة الحاكمة[3077].

56- **محمود الشرقاوي**[3078] نوَّه الشرقاوي برأي الإمام إبراهيم النخعي في عدم جواز قتل المرتد وبوجوب استتابته إلى آخر حياته وذكر أنه رأى المرحوم مولانا محمد علي، العالم الهندي، وأن النخعي ناقش حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" بأنه حديث آحاد، وكثير من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد[3079]، والظاهر أنَّ الشرقاوي ممتلئ قناعةً بعدم قتل المرتد تبعا لاحتفائه المشبوب بحرية الرأي و الاعتقاد، فقد كتب يقول: وقد تحملت الحياة الفكرية والعقلية عبث عمر بن أبي ربيعة و تشبيبه وتهجم ابن الراوندي، وتحملت تأملات أبي العلاء وحيرته وشكوكه، وتحملت .. تفضيل بشار بن برد لأبليس على آدم، بل تحملت ما هو أبعد من ذلك[3080] ، وتحملت الحياة الفكرية في الإسلام هذا الإنكار القاطع الصريح للبعث والحياة والآخرة في هذين البيتين لأبي نواس:

يا ناظراً في الدين ما الأمر؟ لا قَدر صحَّ ولا جبر
ما صحَّ عندي من جميع الذي تذكر إلاّ الموت والقبر

...

وتحملت هذه الحياةُ الخصبة القوية السمحة هذا (الحساب) الذي يجريه أبو العلاء مع الله:

صرفُ الزمان مفرق الإلفين فاحكم إلهي بين ذاك وبيني

[3077] عبد الكريم، خليل، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، القاهرة 1995، ص148- 161.

[3078] عالم أزهري عمل أستاذاً بالأزهر الشريف، ولسنا ندري هل هو محمود الشرقاوي المترجم في أعلام الزركلي، فإن كان هو فوفاته في عام 1971م. من مؤلفاته: الدين والدولة العصرية، التفسير الديني للتاريخ، التطور روح الشريعة الإسلامية.

[3079] الشرقاوي، محمود، التطور روح الشريعة الإسلامية، صيدا- بيروت 1969، ص253- 254.

[3080] نفسه ص93.

أنهيت عن قتل النفوس تعمداً وبعثت أنت لقتلها ملكين

وزعمت أنَّ مَعاداً ثانيا ما كان أغناها عن الحالين

وتحملت هذه الحياة بيتين من الشعر لابن الراوندي استغفر الله من روايتهما، يذكر فيها الرزق وقسمة الله له بين الناس:

قسمت بين الورى حظوظهم قسمة سكران بيِّن الغَلَط

لو قسَّم الرزق هكذا رجلٌ قلنا له: قد جننت فاستَعطْ

(وكان العرب يعتقدون أن استنشاق السعوط يشفي الجنون)

ثم خلص الشرقاوي إلى القول: وكذلك نريد مجتمعنا اليوم أن يكون[3081].

57- **فاضل سليمان**[3082] ومن رأيه أنَّ المرتد المحض غير المحارب لا يُقتل، وأنَّ المقصود بقول النبي: "التارك لدينه المفارق للجماعة" هو المرتد المحارب كما روى في سنن أبي داود: ورجل خرج محارباً لله ورسوله فإنه يُقتل أو يُصلب أو ينفى من الأرض، وأما حديث: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" فيرى - ضمن آخرين- أنه لا يتضمن حكماً شرعياً دائماً، وأنه كان أشبه بقانون الطوارئ، ذلك أنه نما إلى علم النبي اتفاق طائفة من اليهود على إظهار الإيمان أول النهار والأرتداد آخره، فأمر بما ذُكر تفشيلاً لخطتهم وإبطالاً لمكرهم، ويجيب سليمان عن الأحتجاج بمحاربة أبي بكر للمرتدين بأنه لم يقاتلهم لمجرد تركهم للدين ولكن لأنَّ ردتهم كانت جماعية وبمثابة عمل انفصالي يُهدد وَحدة دولة الإسلام[3083].

58- **عبد الفتاح عساكر**[3084] وهو رافض لعقوبة المرتد إستناداً إلى آيات القرآن المقررة لحرية الدين وتلك التي لم ترتب على الردة أي عقوبة دنيوية وإلى أنَّ إنكار أحاديث الآحاد لا يُخرج صاحبه إلى الكفر، ثم إلى تضعيف الأحاديث الآحادية القاضية بقتل المرتد[3085].

[3081] نفسه ص93- 99.

[3082] (1966-) مهندس وداعية إسلامي ، مدير مؤسسة جسور للتعريف بالإسلام، مارس الدعوة في الولايات المتحدة لسنين عديدة، حاصل على الماجستير في الشريعة الإسلامية من الجامعة الأمريكية المفتوحة بواشنطن دي سي، أنجز عدداً من الأفلام التسجيلية الدعوية، منها: موجز في شرح الإسلام Islam in Brief، والإسلام: دين سلام أم دين حرب؟، القرآن: استكشاف للحرية. وله كتاب: أقباط مسلمون قبل محمد صلى الله عليه وسلم، يتناول فيه بالبحث والدرس الأريوسيين ودورهم في الفتح الإسلامي لمصرو هو طروحتة الماجستير.

[3083] برنامج: إسلاموفوبيا، قتل المرتد، فاضل سليمان:
www.youtube.com/watch?v=bQFpI7XKIgQ آخر زيارة 2014/06/02.

[3084] كاتب ومفكر مصري. من كتبه: مع القرآن الكريم (عشرة أجزاء)، الرد الجميل: دفاعاً عن الصادق الأمين، موسى لم يتزوج بنت شعيب النبي.

59- **أسامة القوصي**[3086] جواباً منه عن سؤال حول طبيعة حد الردة ذكر القوصي أنَّ رأيه الشخصي أنَّ حد الردة حد مؤقت، كان في توقيت معين في ظروف معينة وبشروط معينة وموانع معينة، بيَّن أنها خطة أولئك الذين تآمروا لتشكيك ضعاف المسلمين في دينهم (آل عمران 72) فلم يكن سائغاً أن يقف الإسلام موقف المتفرج، فورد "مَن بدَّل دينه فاقتلوه"، كما بيَّن أنه ليس مع الذين أنكروا الحديث مع أنه وارد في الصحيح، ولا مع الذين قالوا إنه حدٌ مطلق إلى يوم الدين، فإذا كانت الظروفُ كالظروف يُطبق، فهناك حدود الأصل تطبيقها إلاَّ إذا اقتضى الأمر غير ذلك، وحدود الأصل فيها عدم التطبيق إلاَّ إذا اقتضى الأمر سوى ذلك - يريد أن حد الردة من هذا الصنف الثاني-[3087].

60- **متولي إبراهيم صالح**[3088] انتهى بعد جهد كبير بذله في دراسة أحاديث الردة وقتل المرتدين إلى أنه لم يجد طريقاً واحدة من طرق تلك الأحاديث سالمة من راوٍ مجهول العين أو مجهول الحال أو مجروح أو ثقة مرسل أو مدلس معنعن أو شاذ مخالف لأوثق منه، أو مخالف بخبره خبر القرآن مكذب له، وهو يرى أنَّ كل خبر - وإن صحَّ سنده- مخالف للقرآن فهو باطل، لأن مصطلح الصحة ظاهرُ حال لا يعني موافقة حقيقة الحال، فقد يصحّ الخبر في الظاهر بينما هو في حقيقة الحال كذب باطل. وفيما يرى متولي كان يكفي العقلاء إبطالاً لنسبة أخبار قتل المرتد إلى النبي مناقضتها لنصوص القرآن "لا إكراه في الدين" وأيضاَ "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" ..الخ[3089].

[3085] بحث لعساكر كتبه عام 2004 بعنوان: الرد الجميل (11): دفاعا عن الصادق الأمين ... على مَن قال بصحة حديث قتل المرتد، وهو بدعة في دين الله www.ahl-alquran.com/arabic/book_main.php?page_id=7.

[3086] داعية مصري، سلفي النزعة، درس الطب في القاهرة لكن غلبت عليه الدعوة التي بدأها منحازاً إلى الجماعات المتطرفة وانتهى به الحال إلى سلفية تُسالم السلطان وتشجب أي خروج أو تشغيب عليه، ومن هنا معاداته لتيارات الإسلام السياسي خاصة الإخوان المسلمين كما الجماعات التكفيرية والجهادية، ومن رأيه أنْ تحظر كتب المودودي وسيد قطب كونها تنتج فكراً متطرفاً.

[3087] مقطع فيديو بعنوان: إجتهاد الشيخ إسامة القوصي في حد الردة – الحدود:
www.youtube.com/watch?v=rFqgk6IvnwM

[3088] عالم مصري أزهري، حاصل من جامعة الأزهر على ليسانس الشريعة والقانون وليسانس اللغة العربية، وبكالوريوس الهندسة، درس علوم القرآن والقراءات في كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كما تتلمذ في علوم الحديث على الشيخ محمد ناصر الألباني، له دراسات انتقادية لكثير من الأحاديث الصحيحة التي يرى أنها أُلصقت بالإسلام وليست منه.

[3089] انظر: تحقيق بقية أحاديث الردة عن الدين لمتولي إبراهيم على مدونته al7k.forumegypt.net// . وانظر: أكذوبة حد الردة، مناظرة على قناة الفراعين المصرية بين متولي إبراهيم والدكتور عبد الفتاح إدريس أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر www.youtube.com/watch?v=JWtZ5C-GBdo.

61- **كمال السعيد حبيب**[3090] ويرى أنَّ حد الردة ليس مجمعاً عليه، وأنَّ هناك اختلافاً حوله بين الفقهاء وتفسيرات متعددة، وأنه لم يطبق إلاَّ مرات قليلة جداً في تاريخ الإسلام. وأشار حبيب إلى أنَّ نصاً مثل "لا إكراه في الدين" هو نص قطعي ويمثل قاعدة تفهم في سياقها كل النصوص الجزئية، فإذا تعارض معه نص جزئي فيجب أن يخضع في تفسيره للنص الكلي القطعي. والحديث الذي يقول: "التارك لدينه المفارق للجماعة" يؤكد أنَّ القضية ليست مجرد ترك الدين ولكن أن يقوم ذلك التارك بتصرف حركي ضد الجماعة نفسها، بعد أن يعتنق ديناً آخر أو دعوة إلحادية وهكذا .. ويمكن أن نقول هنا: إنَّ حديث "التارك لدينه المفارق للجماعة" متصل بمسألة الخيانة العظمى[3091].

62- **عبد الله النجار**[3092] في دورة مجمع الفقه الإسلامي الدولي التاسعة عشرة والمنعقدة في الشارقة في أبريل 2009 أكدَّ النجار على أنَّ البناء التشريعي الإسلامي تتكافأ فيه العقوبة مع النص الموجب لها، مؤكداً انتفاء تلك الفلسفة في تشريع حد الردة، فبينما العقوبة مغلظة فان بالنص الموجب لها حديث آحاد لم يقبل به بعضُ أهل العلم. وتحدث النجار عن غِلظة عقوبة الردة من حيث إنها قتل للنفس، وقبل ذلك تفريق بين المرتد وبين زوجته، مما يجعل العقوبة تتعدى الشخص إلى أسرته التي لا ذنب لها، ثم عقوبة اقتصادية في بعض وجوهها، حين يحرم من ميراثه من الآخرين بسبب اختلاف الدين. وتساءل النجار عن قوة النص الذي يؤكد تلك العقوبة، مشيراً أنَّ النصوص الأقوى تؤازر نفي العقوبة على الردة، ومؤكداً أنَّ الأختلافات حول هذا الموضوع قديماً وحديثاً تشير إلى أنه من الأمور الخلافية التي ينبغي أن يتم الأجتهاد فيها على أساس من فلسفة البناء التشريعي في الإسلام[3093].

[3090] كاتب صحفي، ومفكر إسلامي، متخصص في شؤون الحركات الإسلامية، حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الأقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. قاد مراجعات داخل الحركة الإسلامية في وقت مبكر في عقد الثمانينيات. من كتبه: الأقليات و الممارسة السياسية في الخبرة الاسلامية، الاسلام و الاحزاب السياسية في تركيا: دراسة حالة لحزب الرفاه، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة.

[3091] آراء فقهية جديدة تدعو لإسقاط حد الردة وعدم ملاحقة التاركين للإسلام. موقع العربية نت، بتاريخ 2010/11/1 :

www.arabiya.net/articles/2006/04/02/22524.html

[3092] عالم مصري أزهري، أستاذ الشريعة والقانون بجامعة الأزهر وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، وعضو مجمع الفقه الدولي بجدة، من كتبه: الحق الأدبي للمؤلف في الفقه الإسلامي والقانون المقارن، حكم التعذيب للإقرار بالتهمة، نظام الأسرة عند غير المسلمين.

[3093] في مناقشات اليوم الأول لمجمع الفقه الإسلامي الدولي (حد الردة) يثير الخلاف بين الفقهاء في الشارقة، إسلام عبد العزيز 2009/4/27 www.eltwhed.com/vb/showthread.php?17637-quot.

63- **محمد عبد الله الشرقاوي**[3094] في جلسة للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بتاريخ 2009/12/6 أكّد الدكتور الشرقاوي أنه لا وجود لحد الردة في القرآن الكريم، والآيات التي تعرضت للردة لم تحدد عقوبة دنيوية للمرتد عن دينه، وأضاف: إنَّ حديث النبي "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" لا يعطي دليلاً على ضروة إقامة الحد على المرتد، لأنَّ نص الحديث فيه عمومية تجعل الدلالة ظنية وليست قطعية والحديث لم يحدد ماهية الدين بالضبط، و إذا بدل اليهودي أو المسيحي دينه فهل يطبّق عليه الحد؟[3095].

64- **محمد سعيد مشتهري**[3096] يرى أنّ حكم المرتد الوارد في القرآن يختلف تماما عن ذاك الوارد في الشريعة المذهبية، فليس في القرآن عقوبة دنيوية على الردة، بل ما فيه واضح بأنّ المرتد يحيا ولا يقتل ولذا قد يتوب ثم قد ينتكس في الكفر مرة أخرى وهكذا، وأما ما ورد في الأحاديث بهذا الخصوص فمشتهري يرفض أن تستحل الدماء بخبر الواحد الذي هو ظني الثبوت عن الرسول، واستنكر مشتهري ما تورط فيه كثير من قادة المرجعيات الدينية المذهبية من استحلال دماء المخالفين لهم في المذهب بذريعة الردة وضرب أمثلة على ذلك من فتاوي ابن تيمية[3097]. ويتسائل مشتهري مستنكرا: هل يعقل أن يولد الإنسان حرا مزودا بإمكانات الإبداع والتطور الفكري فإذا هو مع انهاء فطرة طفولته يجد نفسه أسيرا فاقد الحرية الدينية، يعيش في دائرة التقليد الأعمى سجين الظن والوهم، فإن أراد الخروج منها اتهم بالردة ويستتاب فإن تاب وإلا قتل[3098].

[3094] مفكر وأستاذ جامعي مصري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، درس في الكلية نفسها وفي جامعات إسلامية وعربية عديدة، رئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم من سنة 2008. من مؤلفاته: الأسباب والمسببات: دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي (وهي أطروحه للدكتوراه)، الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة.

[3095] جريدة الجمهورية الثلاثاء (الصفحة الأولى) بتاريخ 2009/12/8،وانظر أيضا:
www.ahl-alquran.com/arabic/show-newsphp?main_id=7918

[3096] مفكر وعالم مسلم مصري، وهو نجل الشيخ عبد اللطيف مشتهري الإمام الرابع للجمعية الشرعية التي أسسها الشيخ محمود محمد خطاب السبكي، وهي جمعية تعنى بالسنة النبوية وإحيائها، أما محمد السعيد فقد انتهج نهجا مغايرا إلى حد بعيد يقوم على رؤية نقدية لمرويات السنة، و هو مدير مركز دراسات القرآن الكريم، وله موقع باسم: إسلام الرسول www.islamalrasoul.com ومن كتبه: السنة النبوية حقيقة قرآنية، وإشكاليات الخطاب الديني، وسلسلة نحو تأصيل الفكر الإسلامي صدر منها أربعة أجزاء.

[3097] انظر: مشتهري، محمد السعيد، أزمة المصطلح الديني من سلسلة نحو تأصيل الفكر الإسلامي، رقم 4، القاهرة 2010، ص 270-273.

[3098] مشتهري، محمد السعيد، فتنة الآبائية، القاهرة 2010، على غلاف الكتاب الخلفي.

65- **عمرو الشاعر**[3099] كسائر المعارضين والمنكرين لعقوبة المرتد يشرع الشاعر في تأكيد خلو القرآن من أي دليل على العقوبة الدنيوية للمرتد، ويرى أنّ آية (لا إكراه في الدين) محكمة عامة لم يدخلها نسخ ولا تخصيص. ويرى الشاعر أنّ حديث (من بدل دينه فاقتلوه)مخصص بحديث (التارك لدينه المفارق للجماعة) وفسره بترك المرتد للدين والتحاقه بجماعة آخرين – أي من أعداء المسلمين – أما إن لم يترك الجماعة ولم يلتحق بالعدو فلا يقام عليه الحد، واستدل بآية المائدة(54) (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ...) فعلم أنّ المراد من الإرتداد هو ذلك المصحوب بالإلتحاق بقوم آخرين، أما مجرد الردة فلا شيئ فيها، لكنه يرى أنّ الردة المصحوبة بالطعن في الدين والإستهزاء به موجبة للقتل والقتال، لما فيها من الفتنة العظيمة التي تصيب المجتمع (وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر ...)[3100]. أما الردة المجردة من ذلك كله فلا عقاب فيها، بل إنّ للمرتد حرية أن يدعو إلى دينه الجديد، لما ورد في حكاية موسى مع السامري (قال فاذهب فإنّ لك في الحياة أن تقول لا مساس وإنّ لك موعدا لن تخلفه ...)[3101] ويستدل الشاعر بالأحاديث الناهية عن قتل المرأة المرتدة على أنّ العبرة بالخروج على الدين لا بالخروج من الدين[3102].

66- **أيمن عبد الرسول**[3103] كغيره من منكري عقوبة الردة يبدأ عبد الرسول من خلو القرآن من أي عقاب دنيوي على الردة والعقوبة التي يذكرها الفقهاء إستنادا إلى الحديث الشريف – وهي الإعدام – أخطر من أن يغفلها القرآن الذي قرر عقوبة للقاذف ثمانين جلدة، ويذهب عبد الرسول إلى أنّ تشريع عقوبة للردة هو إعتداء على حق من حقوق الله تعالى من جهتين: إدعاء علم السرائر، وتطبيق أحكام ما أنزل الله بها من سلطان، والسنة النبوية لا تستقل بتشريع ولا تنسخ القرآن الكريم، أما حديث (من بدل دينه) وحديث (لايحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث...) فيصرح عبد الرسول بأنها مكذوبة على النبي لتعارضها الواضح الصريح في كتاب الله، ويتعزز هذا بحقيقة أنّ النبي نفسه لم يطبق

[3099] كاتب وعالم مصري، درس في الأزهر في جميع المراحل التعليمية وتخرج في كلية اللغات والترجمة، قسم الدراسات الإسلامية، باللغة الألمانية، له موقع على الشبكة باسم أمر الله www.amrallah.com –بالعربية والألمانية- من كتبه: عقائد الإسلاميين، السوبرمان بين نيتشه والقرآن، نشأة الإنسان بين التوراة والقرآن ونظرية داروين.

[3100] التوبة 12.

[3101] طه 97.

[3102] حقّ الردة بين التخصيص والتعميم، عمرو الشاعر، على موقع أمر الله http://amrallah.com/ar/archive/index.php/t-60.html آخر زيارة 2014/06/02.

[3103] 1975-2012 كاتب صحفي وباحث في الإسلاميات، مصري، ليسانس الآداب قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية، نائب رئيس تحرير موقع الأزمة، وهي صحيفة يومية أونلاين،كتب في صحف كثيرة. من كتبه: نقد الإسلام الوضعي، في نقد المثقف والسلطة والإرهاب، في نقد الخطاب الطائفي.

عقوبة الردة هذه على أحد من المرتدين وأما الذين أمر بقتلهم فلأمور أخرى أتوها الى جانب ردتهم كما هو وارد في الروايات نفسها. وعبد الرسول يرى أنّ فكرة حد الردة هي أساسا فكرة سياسية، وذلك أنه لما كثرت الفرق الإسلامية وكفّر بعضها بعضا ظهرت الأحاديث الموضوعة التي تخدم السلطة في إضفاء مشروعية على التخلص من الخصوم السياسيين[3104].

67- **إبراهيم عوض**[3105] و ينطلق عوض من رفضه لدعوى أن آيات حرية الإعتقاد قد طالها النسخ، فهي ليست مجرد تشريعات بل مبادئ اخلاقية في المقام الاول، و المبادئ الاخلاقية لا تتغير بل تظل ثابتة، ثم ان الرسول ترك جماعة ممن ارتدوا في مناسبات مختلفة فلم يقتلهم و لم يأمر بالتعرض لهم، فضلا عن ان القران لم يتضمن أي اشارة الى عقاب المرتد في الدنيا، و ما ورد في السنة من احاديث بهذا الخصوص لا يحظى باطمئنان كثير من علماء العصر. و من رأي عوض أن اولئك الذين يقررون ان الاسلام يقصر الحرية الدينية على الدخول فيه دون الخروج منه إنما يسيؤن اليه اساءة بالغة من حيث لا يشعرون إذ يجعلونه سجنا[3106].

68- **عاصم حنفي**[3107] خلص حنفي في بحث له الى ان الردة التي يعاقب عليها الاسلام لا علاقة لها بحرية العقيدة، لان الخروج على الدولة و ليس تبديل الدين هو ما يستلزم العقاب، و من ثم فإن أي ردة عن الاسلام غير مرتبطة باهداف و نتائج سياسية لا عقاب عليها في الدنيا من قبل البشر، كما ان الخروج على الدولة و نظامها الاجتماعي الاسلامي عن طريق الردة لا يجب بالضرورة عقابه بالقتل حيث ان هذا الخروج يمثل جريمة سياسية تخضع عقوبتها لتقدير الحاكم حسب الزمان و المكان و الاحوال[3108].

69- **محمد نور فرحات**[3109] يرى فرحات ان النظام القانوني(الاسلامي) برمته هو نتاج النشاط الاجتهادي للفقهاء في القرون الاولى للهجرة، الذين انطلقوا فيه من احاديث آحادية ظنية لا من

[3104] أيمن عبد الرسول، في نقد الإسلام الوضعي، القاهرة 2002، ص 81-98.

[3105] (1948-) أكاديمي و أديب و مفكر مصري حاصل على الدكتوراه في النقد الأدبي من جامعة اوكسفورد، يعمل استاذا في قسم اللغة العربية و آدابها بجامعة عين شمس، من كتبه: شعراء عباسيون، مصدر القرآن: دراسة لشبهات المستشرقين و المبشرين حول الوحي المحمدي، اليسار الاسلامي و تطاولاته المفضوحة على الرسول و الصحابة.

[3106] ابراهيم عوض، سورة المائدة: دراسة اسلوبية فقهية مقارنة، القاهرة 2000، 159-163.

[3107] لم اعثر له على ترجمة.

[3108] الحرية في الاسلام: الردة بين حرية العقيدة و الخروج على الجماعة، د.عاصم حنفي، مجلة المسلم المعاصر، العدد132، يوليو 2009.

[3109] فقيه دستوري مصري و محامي بالنقض، و استاذ فلسفة القانون و تاريخه بكلية الحقوق جامعة الزقازيق، كبير مستشاري الامم المتحدة السابق لحقوق الانسان، مدير مركز البحوث و الدراسات القانونية باتحاد المحامين العرب. من مؤلفاته: التاريخ الاجتماعي للقانون، البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية و النقل، القضاء الشرعي في مصر.

نصوص قرانية قطعية، و ان اعتبارات التاريخ و السياسة القت بظلالها على بعض ما استند اليه الفقهاء من ادلة بخصوص مسألة الردة، و يرى فرحات ان قتال ابي بكر الصديق للمرتدين كان بسبب امتناعهم عن أداء الزكاة للسلطة و ان الحرب لم تكن حربا عقدية[3110].

-70 **محمد محمود زغلف**

-71 **علاء الدين زيدان**

-72 **عبد المنعم يحيى كامل**في فصل من فصول كتابهم الجماعي عنونوه (الزعم بوجود حد للردة) أكد كامل و زميلاه زغلف و زيدان[3111] ما دأب الكثيرون من المعاصرين على التأكيد عليه، أعني خلو القرآن من عقوبة دنيوية على الردة، أما السنة النبوية فمع عدم تسليمهم بصحة حديث (من بدل دينه) يرونها هي الأخرى خلوا من تشريع لعقاب بهذا الخصوص، و يرون ثلاثتهم ان الخلافات تحاصر الموضوع برمته، سواء حول ثبوت الردة او حول استتابة المرتد او حول اقامة الحد المزعوم على المرأة و الصبي.

-73 **محمود السيد حسن داود**[3112] و يرى داود ان المرتد اذا أسر ردته فلم يظهر عداءه للاسلام و المسلمين و لم يحول ولاءه و لم يتحول من معسكر الاسلام الى معسكر اعدائه لا يعاقب عليها بالقتل و لا تكون محلا لتطبيق الحد و حساب صاحبها على الله يوم القيامة ان مات عليها، و ذلك ان من غير المعقول ان نحاول اعادة الايمان الى المرتد عن طريق اجهزة الدولة العقابية، فالمعركة فكرية تقع مسؤوليتها على عاتق العلماء و المفكرين فقط، و لذلك لم يلجأ الرسول الى معاقبة المنافقين الذين علم بردتهم و إسرارهم موالاة أعداء الامة مع إظهارهم موالاة المسلمين[3113] .

-74 **محمد بدر** الأستاذ بحقوق عين شمس عَزَى اليه صديقه ابراهيم عوض تبنيه للقول بعدم قتل المرتد[3114].

[3110] محمد نور فرحات، الإسلام و حرية العقيدة: ملاحظات اولية، المجلة العربية لحقوق الانسان، السنة الخامسة، 1998، 182-196. و كذلك: البحث عن العقل، محمد نور فرحات، القاهرة 1997، 300-303.

[3111] ثلاثة مفكرين مصريون لهم مؤلف جماعي بعنوان (حقيقة الحكم بما انزل الله)، عن طريق: ابراهيم عوض، سورة المائدة: دراسة اسلوبية، 159-160.

[3112] (1963-) مفكر و استاذ جامعي مصري حاصل على الدكتوراه في العلاقات الدولية من كلية الشريعة و القانون بجامعة الازهر، و التي يعمل بها استاذا للقانون الدولي، من كتبه: المنظمات الدولية الاسلامية ، الصراع العربي الاسرائيلي بين النضال المسلح و التسوية السلمية، و التدابير الدولية لمكافحة الاتجار بالنساء في القانون الدولي العام و الفقه الاسلامي.

[3113] داود، محمود السيد حسن، حق الانسان في الحرية الدينية، القاهرة 2013، 190- 192.

[3114] عوض، سورة المائدة، 155.

2 من الهند وباكستان

75- **فرقة القاديانية**

76- **القرآنيون** سواء من كان منهم في الهند وباكستان أو من كان منهم في مصر وسواها.

77- **مولانا محمد علي**[3115].

78- **سير سيد أحمد خان**[3116].

79- **غلام أحمد برويز**[3117].

80- **محمد ظفر الله خان** Sir M. Zafrulla Khan[3118] ويرى أنَّ الردة المجردة التي لا تتظاهر بأي انخراط في عمليات عدائية للمسلمين لا تستوجب أي عقاب وتظل محصورة في نطاق الحرية الدينية[3119].

81- **شيخ عبد الرحمن**[3120] الذي خصص كتابه في معالجة مسألة حكم المرتد وأداره على محاور أربعة: الردة في القرآن وفي السنة وعند الخلفاء الراشدين ولدى الفقهاء، وانتهى رحمن إستنادا إلى القرآن الكريم وممارسات الرسول إلى عدم مشروعية عقاب المرتد في هذه الدنيا وأنّ عقابه موكول إلى الله تعالى في الدار الآخرة، وجدير بالتنويه أنّ عمل رحمن هذا جرى إعتماده والإحالة عليه من قبل عشرات الأكاديميين والباحثين المسلمين الناطقين بالأنكليزية حول العالم[3121].

[3115] سبقت الإشارة إليه.
[3116] سبقت الإشارة إليه.
[3117] سبقت الإشارة إليه.
[3118] (1893- 1985) سياسي ودبلوماسي باكستاني، وقاض دولي بمحكمة العدل الدولية بلاهاي، من طائفة الأحمدية، وكان أول وزير خارجية لدولة باكستان بتمثيله باكستان في الأمم المتحدة، أشتهر بصياغته لقرار إنشاءباكستان، كما شغل منصب رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة في الفترة ما بين 1962- 1963، من مؤلفاته:

The Message of Islam و Islam and Human Rights و Punishment of Apostasy in Islam.

[3119] انظر كتابه: Punishment of Apostasy in Islam

[3120] S. A. Rahman 1990-1903، كبير قضاة باكستان في وقته، حاصل على الدكتوراه في القانون جامعة القاهرة، ترقى في العمل القضائي إلى أن وصل إلى رتبة كبير القضاة Chief justice of Pakistan في الجامعة العليا بالباكستان كما رأس المجلس الأوردي المركزي بلاهو، وكان مديرا بمعهد الثقافة الإسلامية بلاهور. من مؤلفاته: ترجمان الأسرار وهي ترجمة شعرية أوردية لديوان محمد إقبال أسرار خوري أي أسرار الذات، سفر ديوان شعر بالأوردية، عقوبة الردة في الإسلام.

[3121] S. A. Rahman, Punishment of Apostasy in Islam, New Delhi-2, 2006.

82- **عبد العزيز ساشدينا**[3122] يرى أنَّ مسألة اختيار الدين - وبالتالي حرية الرجوع عنه- تمثل أحد المجالات الثلاثة التي يتعارض فيها الفقه الإسلامي مع المعايير العالمية لحقوق الإنسان، المتعلقة بحرية الأعتقاد تعارضاً كلياً! وفيما يرى ساشدينا أن تأسيس هذا الفقه قد تمّ في مرحلة لاحقة للقرآن الكريم، وعند إشارته الى انبراء بعض العلماء المسلمين المعاصرين إلى إعادة فحص المسألة مثَّل بآية الله منتظري، الذي رأى أنَّ من حق المرء أن يغير دينه، إلاَّ أنه أكد على حقيقة أن غالبية الفقهاء في العالم الإسلامي لا يزالون يواصلون تأكيد الموقف التقليدي. أشار ساشدينا إلى عدم كفاية الأدلة في مسألة قتل المرتد، كونها لا تستند إلى القرآن الذي يؤيد التعددية الدينية، لكن إلى السنة[3123].

83- **أحمد شفعات**[3124] يميز بين أنواع ثلاثة من الردة:

- ردة ناجمة عن الجهل
- ردة مدفوعة بالمصالح والأهواء
- وثالثة عدوانية خائنة.

ويرى شفعات أنَّ المرتد بسبب الجهل والخطأ يُجادل بالحسنى (النحل 125) ويُعامل بلطف كسائر المسلمين لكن لا بقدر زائد من اللطف وذلك لئلا يُساهم في إبقائه مرتدا. أمَّا المدفوع بالمصالح والشهوات التي يحول الإسلام في العادة دون تحقيقها كونها محرمة، فيغادر الإسلام ليتمكن من قضاء هكذا شهوات، ومثل هذا لا يظهر ميلاً إلى الإنصات لصوت العقل، ومع ذلك فإذا كان هذا المرتد ليس منخرطا في أي نشاط عدائي ضد الإسلام والمسلمين فلا ينبغي في المقابل أن يتعرض لأي عدوان عليه من طرف المسلمين، وذلك وفقاً للآية 90 من سورة النساء، لكن لا ينبغي اتخاذ أمثال هؤلاء المرتدين أولياء وأوداء (التوبة 23) وبحسب بعض التفاسير فإن هذه الآية نزلت في تسة رجال من المسلمين ارتدوا ولحقوا بالكفار في مكة. ووراء قطع موالاة هؤلاء المرتدين يمكن للمسلمين أن

[3122] Abdulaziz Sachedina أكاديمي مسلم من أصول هندية شيعية، مولود في تنزانيا، حاصل الدكتوراه من جامعة تورونتو، والبكالوريوس من جامعة عليكره الإسلامية ومن جامعة فردوسي بمشهد في إيران، أحد تلامذة د. على شريعتي، أستاذ كرسي في جامعة فرجينيا للدراسات الدينية. من كتبه (بالأنجليزية): الحاكم العادل في الإسلام الشيعي، الجذور الإسلامية للتعددية الديموقراطية، أخلاقيات الطب الحيوي الإسلامية.

[3123] Abdulaziz Sachedina, Islam and the Challenge of Human Rights, Oxford 2009, P. 167, 182, 185- 207 :و مقالته. A Crisis of Interpretation; in: Islam 21 Monitor, Issue 48-49, May 2008, Pp. 14-17.

[3124] Ahmad Shafaat عالم كندي من أصل باكستاني، متخصص في الرياضيات، حاصل على الدكتوراه في الرياضيات من الجامعة الوطنية الأسترالية في كانبيرا Canberra، وأستاذ في جامعة كونكورديا Concordia بمونتريال، وهو إلى ذلك عالم إسلامي مهتم بمقارنة الأديان، له العديد من الكتب والأوراق البحثية والمقالات. من كتبه: الإسلام والمسيحية ودولة إسرائيل: كتحقيق لنبوءة العهد القديم (بالأنجليزية).

يفرضوا مقاطعة هؤلاء قياساً على المقاطعة التي فرضها النبي على الثلاثة الذين خُلفوا (التوبة 118) مع كونهم لم يرتدوا ولكنهم خذلوا جيش العسرة حين لم يلتحقوا به وفضلوا البقاء في المدينة.

أما النمط الثالث من الردة المتمثل في ترك الإسلام والأنخراط في نشاطات معادية للإسلام والمسلمين فهذا وحده الذي يمكنُ أن تطاله العقوبة الصارمة من النفي إلى الموت والله أعلم.[3125]

84- **محمد عبد المقتدر خان**[3126] يذهب خان إلى أنَّ تشبث الإسلاميين بأحكام الردة والتجديف يتعارض مع روح القرآن الرافض للإكراه (لا إكراه في الدين)، كما يرى أنَّ تلك الأحكام تنتج مشكلات معروفة للأقليات غير الإسلامية في الدول الإسلامية كأفغانستان تحت حكم طالبان.[3127]

85- أصغر علي أنجنير[3128] في مقالة له ـ بمناسبة قضية عبد الرحمن الأفغاني الذي تحول إلى المسيحية- وكماهو متوقع انطلق انجنير من تأكيد القرآن على حرية الإعتقاد وخلوه من أي إشارة إلى عقوبة دنيوية على الردة، بل أن القرآن على العكس من ذلك يبين أنَّ الإكراه على الإعتقاد هو أسلوب فرعون و ملئه. و هكذا يرى أنجنير في قتل المرتد معارضة لنص القرآن على حرية الإعتقاد. و يشير أنجنير إلى أن أولئك المرتدين الذين انقلبوا على أعقابهم بعد وفاة الرسول وهددوا الدولة الإسلامية الناشئة يُقدمون دليلاً على أنَّ الدخول في الإسلام بدوافع خارج الإقتناع الحر يرشح للإنقلاب عليه في أول فرصة.وينهي أنجنير مقاله بالتعليق على أحاديث قتل المرتد (لا يحل دم امرئ مسلم ...، مَن بدَّل دينه فاقتلوه) مؤكداً تعارضها مع القرآن وبالتالي حقنا في عدم قبولها، لكنه يعود فيشير إلى أهمية فهم السياق الذي صدرت فيه تلك الأحاديث حيث كان المرتد يمثل خطراً على الدين والأمة وهي جريمة لا يزال صاحبها يستحق القتل حتى في القوانين الحديثة.[3129]

[3125] The Punishment of Apostasy in Islam, Ahmad Shafaat in; www.islamicperpectives.com

[3126] Khan M. A. Muqtedar(-1966) أكاديمي ومفكر إسلامي هندي، حاصل على الدكتوراه في العلاقات الدولية والفلسفة السياسية والفكر السياسي الإسلامي من جامعة جورج تاون، رأس قسم العلوم السياسية وكان مديراً للدراسات الدولية في كلية أدريان Adrian. أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة ديلاوير Delaware. من مؤلفاته (بالأنجليزية): المسلمون الأميريكيون، الجهاد في سبيل القدس، الخطاب الإسلامي الديمقراطي.

[3127] Mugtedar Khan, Islamic State and Religious Minorities, in: www.ijtihad.org/islamicstate.htm.

[3128] Asghar Ali Engineer (2013 -1939) كاتب مسلم وناشط ومصلح هندي من طائفة البُهرة، درس الهندسة المدنية ومارسها لعشرين سنة ثم اتخذ قراره بتكريس نفسه لحركة بهرة للإصلاح. له أكثر من خمسين كتاباً، مدير "معهد الدراسات الإسلامية" ورئيس "مركز دراسة المجتمع والعلمانية" في مومباي. عُرف عالمياً باهتمامه بـ لاهوت التحرر في الإسلام. من مؤلفاته (بالأنجليزية): الدولة الإسلامية، حول تطوير نظرية بخصوص أعمال الشغب الطائفية، مكانة المرأة في الإسلام.

[3129] Asghar Ali Engineer, Islam and Punishment for Apostasy,in; //theamericanmuslim.org

86- **عرفان أحمد خان**[3130] في مقالة له يصف الموقف التقليدي الذي يسمح باعتناق الإسلام ويرفض الخروج منه بالتناقض والإزدواجية، وبفشله في العمل في مجتمع تعددي يفترض أن تتعايش فيه الأديان المختلفة بسلام، فضلا عن كونه يتعارض مع المقصد الإلهي في جعل الناس مختلفين عن طريق ممارستهم لحريتهم في الإختيار، ومن ثمَّ لا يحق لأحدٍ ـ كائناً من كان- أن يُملي على الناس خياراتهم العقدية.[3131]

87- **محمد يونس[3132]** في عمل مشترك مع الباكستاني أشفاق علا سيد Ashfaque Ullah Syed استغرف منهما خمس عشرة سنة ـ كونهما لم يتفرغا له وإنما واصلا العمل فيه في أوقات الفراغ ـ أكدَّ محمد يونس وزميله على عدم صحة الإعتقاد الشائع بوجوب قتل المرتد استناداً إلى أنَّ القرآن يؤكد في مناسبات كثيرة على أخروية عقاب المرتد، وفوق ذلك فإن القرآن يمدنا بإيضاحات زائدة تفيد معارضته لأي عقوبات دنيوية على الردة (سورة النساء 138، ومحمد 25- 28) حيث لا عقوبة على من تردد بين الإيمان و الكفر، ولا على النساء (المسلمات المهاجرات) اللائي التحقن بالكفار ـ وذلك في المرحلة المدنية- (سورة الممتحنة) ولا على مَن ارتد وخذل المسلمين (المائدة 54)وعليه فليس ثمة أي أساس قرآني لهذه العقوبة، نعم من منظور تاريخي كان المرتدون يلتحقون بأعداء الإسلام والمسلمين ويتآمرون عليهم، ما يعني أنَّ العقاب ـ الوارد في السنة بحقهم- إنما كان على جريمة الخيانة العظمى لا على مجرد ترك الدين، فالعالمُ في تلك العصور كان منقسماً على أسس دينية، فكانت الردة بمثابة الخيانة بالمعنى السياسي والعسكري، أما اليوم فقد تغير الوضع بسبب علمنة القوات المسلحة وتطور الدول، فالجندي اليوم لا يعرف بدينه بل بهويته الوطنية، فلم يعد تغيير

[3130] Irfan Ahmad Khan (-1931) عالم بالتفسير هندي، درس اللغة العربية والعلوم الإسلامية في رامبور Rampur وحصل على شهادة الماجستير في الفلسفة من جامعة عليكره Aligarh Muslim Uni. (AMU) عام 1958 حيث تخرج قبل ذلك من الجامعة نفسها في العلوم الفيزيائية، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة الغربية من جامعة إلينوي بشيكاغو 1986، رئيس المجلس العالمي للمسلمين للعلاقات بين الأديان (WCMIR) ورئيس مشروع الأرتباط بين الأديان ويعمل حالياً مديراً لاتحاد (رابطة) الفهم القرآني. من أعماله (بالأنجليزية): تأملات في القرآن الكريم: تفسير سورتي الفاتحة والبقرة، وفهم القرآن.

[3131] Freedom to Change One´s Religion, Dr. Irfan Ahmad Khan, in : //globalwebpost.com/farooqm/study_res/islam/apostasy/apostasy_irfankhan.htm

[3132] Muhammad Yunus مهندس مسلم هندي، متخرج من المعهد الهندي للتكنولوجيا (IIT) في الهندسة الكيميائية، وعمل مديراً تنفيذياً لإحدى الشركات، من أوائل تسعينيات القرن الـ 20 بدأ بدراسة مستفيضة للقرآن الكريم ورسالته الحقيقية. من مؤلفاته (بالأنجليزية): الرسالة الحقيقية للإسلام، بالأشتراك مع الباكستاني أشفاق سيد.

الدين معادلاً للخيانة السياسية، وبما أنَّ القرآن يؤيد ويؤكد الحرية الدينية، فلم يبق لدينا دليل (قرآني) على مشروعية عقوبة المرتد.[3133]

88- **محمد عناية الله أسد سبحاني**[3134] يرى أنَّ فكرة الإكراه على الإسلام فكرة غريبة شاذة منكورة، وهو ينفي الإكراه عن الكافر الأصلي كما عن المسلم الذي ذاق حلاوة الإسلام ثم انقلب على عقبيه مرتدا، فالمرء حر ابتداءً وحر انتهاءً، فلا تثريب عليه في الدنيا وإنما هو نصح ونقاش وموعظة، ثم نكل أمره إلى الله، لكن هذا إذا كان ارتداداً فردياً بريئاً من الكيد والمؤامرة، أما إن صحبه كيد للإسلام وأهله ومواطأة الأعداء فهو في هذه الحالة غدر وخيانة ومحاربة لا مجرد ردة عقدية. ويطعن سبحاني في حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" ويعرب عن عجبه من أخذ هذا الحديث طريقه إلى البخاري، ويجيب عن دليل إجماع الصحابة على قتل المرتدين بأن أصحابهم انعقد على قتال المرتدين لا قتلهم وشتان بينهما. كما يفرِّق سبحاني بين الردة الجماعية - وهي ليست مجرد تبديل دين بدين- والردة الفردية، فالأولى حربية الطابع أما الفردية فليست كذلك بالضرورة ومن هنا إعراض النبي عن جماعة من المرتدين ارتدوا فرادى في حياته، ويؤيد سبحاني رأيه بالأستشهاد بعشرة مواضع من القرآن الكريم ورد فيها ذكر الردة لفظاً ومعنى ولم يرد في موضع واحد منها ذكر العقاب عليها. وبعد أن بيَّن سبحاني ضعف أسانيد جملة من الأخبار الواردة في أمر النبي - وأبي بكر من بعده- بقتل جماعة من النساء ارتددن، عجب من صنيع الأحناف الذين وصلوا إلى النبع ثم تقهقروا، ذلك أنهم جعلوا علة قتل المرتدة الحراب لا الكفر بمجرده، ولم يعمموا هذا العلة لتشمل الرجال أيضاً، وهو الحق لو أبصروه.[3135]

89- **جاويد أحمد غامدي Javed Ghamidi**[3136] يرى أنّ قول النبي "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" لا يتضمن حكماً ينطبق على كل مرتد في كل زمان ومكان كما فهم الفقهاء خطأ – لكنه يختص بالجيل

[3133] Essential Message of Islam, Beltsville, Maryland, USA, 2009

وانظر أيضاً:

Islam does not prescribe Any Punishment for Apostasy: Muhammad Yunus Defends his Contention. in; www.newageislam.com.

[3134] M. E. Asad Subhani عالم مسلم هندي متخصص في علوم القرآن، حاصل على الدكتوراه في تخصصه من المملكة السعودية، عميد كلية الدراسات الإسلامية بكلية التربية في زنجبار، تنزانيا. من مؤلفاته: إمعان النظر في نظام الآي والسور، البرهان في نظام القرآن، لا إكراه في الدين.

[3135] أنظر: محمد عناية الله أسد سبحاني، لا إكراه في الدين، دار عمار، عمان، الأردن، وله ترجمة إلى الأنجليزية بعنوان: الردة في الإسلام Apostasy in Islam, 2005.

[3136] (1951-) متكلم باكستاني مشهور وعالم بالقرآن والتفسير، عضو سابق في "جماعة الإسلام"، مؤسس "معهد المورد للعلوم الإسلامية" عضو في "مجلس الأيديولوجيا الإسلامية". من كتبه: مقامات Maqamat، الإسلام: مقدمة مفهومية

الذين عايشوا النبي وأُرسل إليهم ممن سماهم القرآن بالأميين والمشركين، فأولئك قامت عليهم الحجة البالغة فمن كفر منهم وجحد لم تبق له حجة ويفقد حقه في العيش لأنَّ نتيجة الأختبار قد ظهرت. هذا ما فهمه جاويد من سورة التوبة، وهو يرى أنَّ مَن ارتد ممن أسلم إلى حالته الأصلية من الكفر فإنه يواجه العقوبة نفسها. لكن هذا ينطبق فقط على ذلك الجيل ولا يصح تمديده وتعميمه.[3137]

90- **شاهد آثار Shahid Athar**[3138] الذي كتب: ما من عقوبة على الردة في القرآن الكريم. يقول الله تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"[3139]، وكيما يكون المرء مسلماً حقيقياً فلابد أن يطمئن قلبه بالإيمان ولا تستطيع المحكمة أن ترغمه على ذلك[3140].

91- **وحيدُ الدين خان Wahiduddin Khab**[3141] يرى أنَّ الردة والنفاق وجهان لحقيقة واحدة، وأنَّ المنافقين سيلاقون عند الله تعالى المصير الذي قرره الله تعالى للمرتدين.[3142] و قد أعرب خان عن رأيه في عدم معاقبة المنافقين بعقوبة دنيوية، فعند تفسيره للآية 73 من سورة التوبة (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ..) قال: جاء في رواية أنَّ هناك ما يقرب من ثمانين منافقاً كانوا متواجدين بالمدينة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، مما يدل على أنَّ الأمر بجهاد المنافقين لم يكن بمعنى القتال معهم بالسيف، إذ لو كان كذلك لأمر رسول الله بالقضاء على هؤلاء المنافقين عن آخرهم، وإنما أُريد بذلك كما روى القرطبي عن ابن عباس الجهاد مع المنافقين باللسان وشدة الزجر والتغليظ عليهم، وقد ذهب الجمهور إلى عدم مشروعية القتال بالسيف مع المنافقين.[3143]

Islam: A comprehensive Introduction,

والبيان Al-bayan وهو تفسير للقرآن.

[3137] Javed Ahmad Ghamidi, Islamic Punishments: Some Misconceptions. In; www.monthly_renaissance.com/issue/content.aspx?id=445.

[3138] طبيب وكاتب من أصل هندي، تعلم في الباكستان وتلقى تدريبه في شيكاغو، متخصص في الغدد الصم، وعضو في أكثر من جمعية ومنظمة طبية وإسلامية وحقوقية، من مؤلفاته: وجهات نظر إسلامية في الطب Islamic Perspectives in Medicine، المشاغل الصحية للمؤمنين وشفاء جراح الحادي عشر من سبتمبر
Health Concerns for Believers and Healing the Wounds of 9/11.

[3139] البقرة 256.

[3140] Shahid Athar, Reflections on God's Grace, Salvation, Heaven and Hell, in; //pakistanlink.org/opinion/2006/May06/12/01.HTM

[3141] (1925-) عالم ومفكر مسلم وناشط اسلامي بارز، رافض للتفسير السياسي للإسلام ومؤمن بالسلام والدعوة طريقاً إلى تعريف الناس بالإسلام. أصدر مجلة "الرسالة" بالأوردية في عام 1976 وظهرت نسختها الأنجليزية في عام 1984، أنجز ترجمة للقرآن الكريم إلى الأنجليزية اتسمت بالوضوح والسلاسة، كما كتب تفسيراً قريباً للقرآن بعنوان "التذكير القويم في تفسير القرآن الحكيم" وله كتاب: نبي الإسلام وكتاب: الإسلام والسلام، ولكن يظل أشهر كتبه وأوسعها انتشاراً كتاب: الإسلام يتحدى.

[3142] التذكير القويم، القاهرة 1984، 1/ 618.

[3143] نفسه 1/ 621.

وفي مقالة له عن التجديف blasphemy ذكر خان أنَّ القرآن - والذي هو المصدر الأكثر أصالة في الإسلام- قد عيَّن بوضوح الجرائم وما يستحق فاعلوها من العقوبات، و وفقاً للقرآن - في أكثر من مئتي آية- فما من نبي إلاَّ قوبل من قومه بالسخرية منه والأستهزاء به، لكن ما من إشارة إلى أي عقوبة على هذه الجرائم، ما يدل على أنَّ الإساءة للنبي ليست موضوعاً للعقاب، بل إنها فرصة للدعوة، بعرض الحجج القويمة التي تُساهم في إرشاد أولئك الساخرين، إنه الأقتناع السلمي لا القتل[3144]. ليس من مهام الدعاة أن يكونوا حُراساً، فالثواب والعقاب من اختصاص الله وحده، وما من موضع واحد في القرآن ينص على وجوب إنزال العقاب بمن أساء إلى النبي وأبى الإقلاع عن ذلك، بل على الضد من هذا، يدعو القرآن المؤمنين إلى تحاشي استعمال لغة تُسئ إلى المعارضين (الأنعام 108)، وهي آية واضحة في أنْ ليس من مهام المؤمنين إنشاء مكاتب رقابة إعلامية media watch officees ومطاردة المتورطين في تشويه صورة النبي، ومن ثم وضع الخطط لقتلهم، مهما كان الثمن، لقد دأب القرآن على نهي المؤمنين عن الإنغماس في هكذا أعمال من شأنها أن تحرض الآخرين وتستثيرهم على مزيد من الإساءة إلى الإسلام والرسول. إنّ مطالبة المسلمين اليوم بإعدام كل من يسئ إلى الرسول أعطت انطباعاً بأن الإسلام دين ينتمي إلى حقبة ماضية غير متحضرة، وأنه يفرض حدوداً على حرية الفكر وأنه دين فكر إجرامي ودين عنف .. الخ. إنَّ المسلمين أنفسهم هم الذين يتحملون المسؤولية كاملة عن تشكيل هذه الصورة السلبية عن الإسلام وإنَّ تشويه الإسلام بهذه الطريقة هو في الواقع أعظم من كل الجرائم[3145]. وبالمنطق ذاته استنكر خان موقف الخميني والقيادات الإسلامية الأخرى من الروائي سلمان رشدي واصفاً إياهم بأنهم انتهكوا بردة فعلهم تلك الوصايا الإلهية، وأنهم دفعوا ملايين المسلمين حول العالم إلى الأحتجاج الغاضب ضد رشدي، كاشفين عن تلهفهم على إرسال الآخرين إلى الجحيم، متناسين أنَّ الأجدر بهم أن يفكروا في تمهيد الطريق أمامهم إلى الجنة[3146].

92- مولانا أبو الكلام آزاد،

93- مولانا نواب عزام Maulana Nawab Azam

94- مولانا محمد علي جوهر

95- مولانا ثناء الله أمريتساري Thanaullah Amritsari

3144 النساء 63، والغاشية 17- 26.

3145 blasphemylaws.blogspot.co.at/2012/09/blasphemy-article-by-maulana-wahiduddin.html

3146 www.newageislam.com/the-war-within-islam/maulana-wahiduddin-khan-on-the-blasphemy-controversy/d/4004.

96- رحمة الله طارق Rahmatullah Tariq

97- القاضي م. ر. كياني M. R. Kiyani

98- القاضي محمد منير[3147].

3 بلاد الشام

99- **عبد الكريم عثمان**[3148] الذي فرَّق بين الردة الفردية والردة الجماعية، كما بين تحريم الفعل وبين تجريمه أي وضع عقوبة له، وأخيراً ذكر أنَّ جريمة المرتد ليست من جرائم الحدود، وإنما هي تعزيرية، أي أنها متروكة لولي الأمر[3149].

100- **صبحي المحمصاني**[3150]، وقد ربط قتل المرتد بالخيانة العظمى لا بمجرد تغيير الأعتقاد[3151]، كما انه يرى أنَّ علة حد المرتد هي منع الفتنة وتأديب العصيان، فإذا زالت هذه العلة زال الحد، كما في حالة المرأة المرتدة، ورجع الأمر إلى قاعدة "لا إكراه في الدين"[3152].

101- **محمد سعيد رمضان البوطي**[3153] ويرى أنَّ العلة في الأمر بقتل المرتد ليست الردة في حد ذاتها بل ما يصاحبها ويلزم عنها من الحرابة[3154]. والظاهر أنَّ موقف البوطي طرأ عليه تطور فقد

[3147] Mirza Tahir Ahmad, The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam, Tilford, 2005, Pp. 144-147.

[3148] (1929- 1972) مفكر سوري من حماة، تخرج بجامعة القاهرة وعمل مديراً للثقافة الإسلامية في جامعة الرياض. من مؤلفاته: معالم الثقافة الإسلامية، وسيرة الغزالي، والدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، وهو الرسالة التي حصل بها على الدكتوراه (الأعلام للزركلي 4/ 53).

[3149] عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، بيروت 1992، ص62- 63.

[3150] (1906- 1986) قاضٍ ونائب وقانوني لبناني، حاصل على الدكتوراه من جامعة ليون بفرنسا عام 1932 مع شهادتين للدراسات العليا في القانون الخاص والأقتصاد. من مؤلفاته: فلسفة التشريع في الإسلام، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، أركان حقوق الإنسان(انظر: تكملة معجم المؤلفين، محمد خير رمضان يوسف، ص243- 244).

[3151] انظر: المحمصاني، أركان حقوق الإنسان، بيروت 1979، ص123- 124.

[3152] المحمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، بيروت 1982، ص202.

[3153] (1929- 2013) فقيه أصولي ومفكر إسلامي سوري من أصل كردي، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة بالأزهر، عمل أستاذاً فعميداً لكلية الشريعة بجامعة دمشق، اغتيل في 2013/3/21، من مؤلفاته: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، كبرى اليقينيات الكونية، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه؟.

[3154] انظر: الجهاد في الإسلام، ص211- 212، وحرية الإنسان في ظل عبوديته لله، ص84- 88. والبوطي يرى أنَّ مجاهرة المرتد بردته ودفاعه عن موقفه وإصراره عليه يُعد علامة على الحرابة.

صرَّح أخيراً بأنَّ عقوبة المرتد إنما هي من باب السياسة الشرعية والتصرفات الإمامية لا من باب الحدود، ما يعني أنَّ للسلطة حرية التجاوز عنها أو تخفيفها واستبدال أي عقوبة هينة بها[3155].

102- **رضوان السيد**[3156] يرفض ابتداء طريقة المحدثين من فقهائنا في التوفيق بين آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) وبين حكم المرتد، والمتمثلة في إدعاء أن الإكراه المنفي هو الإكراه في البداية لا في الأثناء، ويرى أنَّ حكم المرتد يعكس التأثر بالتجربة التاريخية، حيث كان المرتدون عن الإسلام يقبلون على معاداته ومقاتلته، وأنَّ هذا قد يكون سبب ما جاء في الحديث: لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث ... التارك لدينه المفارق للجماعة، فلم يقتصر على ترك الدين بل أضاف إليه مفارقة الجماعة والأنضمام - بالتالي- إلى جماعة أخرى ودين آخر. وأياً كان الأمر، فباب الردة عطَّل - في رأي السيد- الآية القرآنية التي تصرُّ على مبدأ الإختيار في الإيمان. ويرى السيد أنَّ الموقف التقليدي من المرتد يعكس غياب مفهوم الفردية - الذي ما عرفه العالم إلاَّ قبل قرنين من الزمان- في مقابل الحضور البارز والقوي للجماعة ومصالحها ودورها[3157].

103- **لؤي صافي**[3158] يرى أنّ القرآن إستنكر الردة ولكنه لم ينزل فيها حدا أو عقوبة دنيوية، وأما حديث (من بدّل دينه فاقتلوه) فإنه يتعارض مع سنة الرسول العملية، ذلك أنّ الرسول لم يجر حكم الردة على عبد الله بن سعد بن أبي سرح. كما يرى صافي أنّ أحاديث الردة أستخدمت تاريخيا لتبرير التمرد العسكري على السلطة الحاكمة من قبل القبائل المعارضة، أو لتبرير التنكيل بالخصوم المعارضين من قبل الأمراء والسلاطين[3159].

[3155] انظر: برنامج متلفز بعنوان "هذا هو الجهاد" للبوطي، بثته قناة أزهري، الحلقة 6: حكم الردة، متاح على اليوتيوب:
www.youtube.com/watchRv=jDoxqgdRsn8

[3156] (1949- ....) مفكر إسلامي لبناني، حاصل على الإجازة العالية من كلية أصول الدين بالأزهر، و على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن بالمانيا الاتحادية، و استاذ الدراسات الاسلامية بالجامعة اللبنانية، ورئيس تحرير مجلة الأجتهاد - المتوقفة- مع الفضل شلق. من مؤلفاته:سياسات الإسلام المعاصر، الأمة والجماعة والسلطة، مفاهيم الجماعات في الإسلام.

[3157] أنظر: الفكر الإسلامي والحريات الدينية، رضوان السيد، مجلة الإجتهاد، العدد 30، السنة8 شتاء العام 1996، ص47- 48 ثم ص50.

[3158] مفكر وناشط سياسي سوري حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في ولاية ميشيغن الأمريكية. عضو مؤسس في مجلس إدارة مركز دراسة الإسلام والديموقراطية، تولى رئاسة المجلس السوري الأمريكي الناشط في دعم المعارضة الديموقراطية في سوريا منذ تأسيسه عام 2005، أستاذ في جامعة إنديانا، من مؤلفاته: إعمال العقل، العقيدة والسياسية، الحرية و المواطنة و الاسلام السياسي.

[3159] انظر: لؤي صافي: العودة للوحي ضرورة لفهم مفهومي حرية الإعتقاد والكفر، حاوره وحيد تاجا، موقع أون إسلام نت www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/121355-2010-09-20-144033.html آخر زيارة 2014/06/02.

104- **محمد مهدي شمس الدين**[3160] يرى أنّ قتل المرتد لا يكون بمجرد إظهار الخروج عن الإسلام أو إعتناق دين آخر في حال سالم المرتد وخضع لأنظمة الدولة، لكن يكون في حال تحولت الردة إلى عمل سياسي ضد المجتمع وضد دولة المجتمع، والقتل في هذه الحالة يكون لا بسبب التغيير الفكري ولكن بسبب الحرابة[3161].

105- **صبحي الصالح**[3162] يرفض الصالح ـ من حيث المبدأ ـ الأخذ بحديث آحاد لم يبلغ مبلغ التواتر يعارض النصوص القرآنية والنبوية التي تؤكد الحفاظ على حياة الإنسان وحقن دمه إلا في أحوال إستثنائية وقع عليها إجماع المسلمين، و في مسألة قتل المرتد يرى انه لا بد أن يكون قتله – في حال وقوعه ـ عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي إدعى معها المرتد إعتناقه الإسلام ثم أعلن الخروج منه للطعن فيه والإساءة إليه. وإلى ذلك يشير قوله تعالى: (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) أي لعلهم يرجعون عن دينهم ويرتدون، ويغلب على المرتدين من هذا القبيل أن يكونوا جماعة يسعون إلى قلب نظام الحكم، لا أفرادا يفكرون ثم لا ينسجم تفكيرهم مع الدين الذي إعتنقوه[3163].

106- **وهبة الزحيلي**[3164] وقد جوّز أن تكون عقوبة المرتد عقوبة تعزيرية لا حدية، قال: ولا مانع لديّ من الأخذ بقول الحنفية، وهو أنّ قتل المرتد من قبيل التعزير الذي يجوز للإمام العفو فيه، لا من قبل الحد الذي لا يجوز إسقاطه ولا العفو عنه[3165]. وقد رجح الزحيلي أنّ العلة في قتل المرتد هي الحرابة وتحدي مشاعر الأمة الإسلامية، فإذا ارتدّ إنسان دون حرابة ولا إعلان ولا تحدّ لمشاعر

[3160] (1936-2001) عالم ومفكر إسلامي شيعي لبناني، كان رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بلبنان، ولد بالنجف وأتم تعليمه الديني بها إلى أن غادرها إلى لبنان سنة 1969 حيث عمل متعاونا مع موسى الصدر فأنشآ المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى وبعد إختفاء الصدر نجح شمس الدين في تأسيس الجامعة الإسلامية في لبنان وعدد من المؤسسات الثقافية والعلمية. من مؤلفاته نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الإحتكار في الشريعة الإسلامية، فقه العنف المسلح في الإسلام.

[3161] محمد مهدي شمس الدين، الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، بيروت 1999، 239-240.

[3162] (1925-1986) عالم ومفكر إسلامي لبناني، حاصل على العالمية من الأزهر والآداب من جامعة القاهرة ودكتوراه في الآداب منالسوربون، عمل أستاذا في جامعة بيروت العربية، والجامعة اللبنانية، أُغتيل في سنة 1986.من مؤلفاته: مباحث في علوم القرآن، والنظم الإسلامية وتطورها، وفلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية بالإشتراك مع جورج قنواتي في 3 أجزاء.

[3163] صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، بيروت 1990، ص 213-214، والإسلام والمجتع العصري، صبحي الصالح، بيروت 1977، ص 261-263.

[3164] (1932-) عالم دين سوري فقيه وأصولي ومفسّر، حصل على الشهادة العالمية من الأزهر وإجازة تخصص التدريس من كلية اللغة العربية بالأزهر، حصل على الدكتوراه في الحقوق (الشريعة الإسلامية) من كلية الحقوق بجامعة القاهرة، أستاذ بجامعة دمشق، كلية الشريعة، و كلية الحقوق، من مؤلفاته: التفسير المنير (16 مجلدا)، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة (14 مجلدا)، آثار الحرب في الفقه الإسلامي.

[3165] وهبه، الزحيلي، حق الحرية في العالم، دمشق 2000، ص152.

الجماعة الإسلامية ولا مساس بالإسلام مجاهرة في فكره وعقيدته ومنهجه وسياسته، فلا يقتل، ويترك أمر عقابه إلى الله تعالى في الآخرة. لكن إذا انضم المرتد للمحاربين الأعداء بأن لحق بدار الحرب أصبح حكمه حكم الحربيين وكذلك إذا كان المرتدون جماعة فيقاتلون ويقتلون لأنهم أصبحوا خطرا على المنهاج الإسلامي والفرائض الإسلامية، مما يؤدي إلى فتح ثغرة في الإسلام، تستتبع عادة فتح ثغرات أخرى[3166].

107- **جودت سعيد**[3167] يرفض حكم قتل المرتد منطلقا من إحكام ووضوح آية (لاإكراه في الدين) أما الحديث (من بدل دينه فاقتلوه) فهو يرى انّ السنة لا تنسخ القرآن، فضلا على أنّ الحديث ليس نصا صريحا في المسألة، فالحديث يمكن أن يكون قاله النبي على خلفية تهديد أولئك الذين أرادوا أن يتلاعبوا بالدين ممن أخبرت عنهم الآية 72 من سورة آل عمران، فيكون المراد منه منع دخول المتلاعبين في الدين أصلا وهو شيئ مختلف، اما حروب الردة ففي رأيه أنها لم تكن من أجل ردة من ارتد، وإنما كانت قتالا لمن أراد القضاء على الإسلام وأهله والقتال غير القتل[3168].

108- **محمد معروف الدواليبي**[3169] كان يرى أنّ ما أتت به السنة من عقوبة للمرتد كان على خلفية ظروف سياسية دعت إليها، ففي منتصف القرن العشرين أثير هذا الموضوع في الأمم المتحدة، حيث قام أحد اليهود في إحدى الندوات مشنعا على الإسلام بسبب هذه العقوبة التي يراها مصادرة للحرية الدينية، فتصدى له يومها الدكتور الدوليبي – وكان وقتذاك أستاذا للحقوق في جامعة دمشق - وكان حاضرا الندوة مبينا الخلفية السياسية للموضوع ولافتا إلى أنّ هذا الحد لم يعد مطبقا لانتفاء الظرف السياسي الذي أملاه قبل أربعة عشر قرنا[3170]. وجدير بالتنبيه أنّ للدواليبي رأيا جريئا في قضية تغير الأحكام عرضه في مقالة له في مجلة المسلمون بعنوان: النصوص وتغيير الأحكام بتغير

[3166] نفسه ص 156.

[3167] (1931 -) مفكر إسلامي سوري متأثر بمحمد إقبال ومالك بن نبي، أنهى الثانوية بأزهر مصر، والتحق بكلية اللغة العربية وحصل على إجازتها. نذر سعيد حياته للدعوة إلى اللاعنف حتى لقبه بعضهم بغاندي العالم العربي، من مؤلفاته: مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي، إقرأ وربك الأكرم، رياح التغيير.

[3168] انظر: لا إكراه في الدين، جودت سعيد، دمشق 1997، ص 35-37.

[3169] 1907-2004 مفكر وسياسي سوري، حاصل على الدكتوراه في القانون من السوريون عن أطروحته الإجتهاد في الشريعة الإسلامية، شغل مناصب سياسية كثيرة منها: وزير الإقتصاد السوري عام 1950 ورئيس الوزراء ووزير الدفاع في أواخر 1951 ورئيس مجلس الوزراء ووزير الخارجية السورية عام 1961-1962، مستشار في الديوان الملكي السعودي منذ عام 1965، رئيس مؤتمر العالم الإسلامي من عام 1416-1423 هـ. من كتبه: المدخل إلى علم أصول الفقه الإسلامي، الحركة التشريعية في الإسلام، الدولة والسلطة في الإسلام.

[3170] انظر: هل يقول الإسلام تقبل المرتد؟ إسماعيل مروة، مجلة جهينة، العدد 10، تاريخ 2006/03/01 www.jouhina.com/magazine/archive_article.php?id=935.

الأزمان[3171]. كما استند الدواليبي في معارضته لقتل المرتد الى كون الرسول لم يثبت عنه انه فرض ـ لعله يريد: طبق او نفذ ـ هذه العقوبة على المرتدين، و على هذا جرى عمر بن عبد العزيز، كما يستشهد الدواليبي بشلتوت الذي يعزو الى العديد من العلماء عدم الاكتفاء باحاديث الآحاد في اثبات الحدود، و ان الكفر بحد ذاته ليس مبيحا للدم، و يحصر الدواليبي المسوغ الحقيقي لقتل المرتد في العدوان على المسلمين و محاربتهم[3172].

109- **محمد منير إدلبي**[3173] شأن كل الدارسين الذين ينكرون قتل المرتد انطلق إدلبي من تأكيد خلو القرآن من أي إشارة إلى هذه العقوبة رغم أنه (القرآن) اشتمل على تحديدات عقابية على جرائم أدنى بكثير من الردة كالسرقة والزنا والقذف، وحتى الجروح، كما أنَّ القرآن ـ في المقابل- اشتمل على آيات كثيرة تُفهم تمتّع المرتد بفرصة مفتوحة للرجوع إلى الإيمان (النساء 138) كذلك اشتملت السنة على دلائل مماثلة من مثل حكاية الأعرابي الذي بايع النبي على الإسلام ثم لم يلبث أن استقاله بيعته وعاد إلى باديته مرتداً، ولم يعرض له النبي، ومن مثل موافقة النبي على شرط قريش ـ في بيعة الحديبية- بأنَّ من التحق بقريش من أصحابه فليس له الحق في المطالبة به، وحمل إدلبي أحاديث قتل المرتدين على المحاربين منهم[3174].

110- **عبد الرحمن حللي**[3175] أكّد أنَّ حرية الأعتقاد مكفولة ابتداءً وانتهاءً، وأنَّ نصوص القرآن و قبول الرسول بالشرط المعروف في الحديبية لا تساعد على القول بقتل المرتد ـ الذي يرى حللي دخوله في الإكراه المنفي بنص الآية ـ بل تؤكد العكس، وعليه فالردة لا تُوجب قتل المرتد، وإن كان هذا لا يعني اباحة الردة و لكن يعني رفع سلطان البشر عن التدخل في معتقدات الناس و حسابهم عليها[3176].

[3171] انظر:المسلمون، العدد السادس السنة الأولى، مايو 1952، ص 553-560.

[3172] علاء الدين خروفة، محاكمة آراء الدواليبي مستشار خادم الحرمين في القومية و العلمانية و الردة و الفائدة الربوية، مكتبة المدينة 1992، 13.

[3173] كاتب سوري. من مؤلفاته: أبناء آدم من الجن والشياطين، الدجال يجتاح العالم، قتلُ المرتد: الجريمة التي حرمها الإسلام.

[3174] إدلبي، قتل المرتد: الجريمة التي حرمها الإسلام، دمشق 2002، ص89- 112.

[3175] أكاديمي سوري، أستاذ التفسير بجامعة دمشق. من مؤلفاته: مفهوم الكنز في الإسلام، الدين والملة والشرعة والحنيفية، القراءة والتلاوة والتدبر والترتيل.

[3176] أنظر: عبد الرحمن حللي، حرية الأعتقاد في القرآن الكريم، بيروت 2001، ص126- 128.

111- **محمد حبش**[3177] يرى أنَّ المرتد المستحق للقتل ليس ذاك الذي غيَّر دينه فعقاب هذا إلى الله تعالى لا إلينا، بل هو الذي ترك الإسلام وانضم إلى أعداء الدين والأمة ونصرهم على المسلمين.[3178]

112- **حسين أحمد الخِشن**[3179] بعد أن يُقرر الخشن خلو القرآن من عقوبة الردة يلفت إلى آحادية الأحاديث بصددها التي قد لا يكتفي بها في هذا الموضوع الخطير، ثم يعطف ببيان أنَّ نصوص الردة تفتقر إلى الإطلاق الأزماني، لأنَّ ظروف الأرتداد زمن صدور تلك الروايات كان يصاحبه عنصر هام نفتقده اليوم وهو أنَّ الردة كانت تترافق مع تحول المرتد إلى الصف المعادي وانشقاقه عن الجماعة للأعتقاد الإسلامي.[3180]

113- محمد الحانوتي[3181] يؤكد استناداً إلى الآية 137 من سورة النساء أنَّ القرآن لا يرتب على الردة أي عقوبة، وأنَّ الأحاديث التي قررت هذه العقوبة ليست متواترة بل آحادية، ومن ثم لا تتمتع بأعلى درجات الوثاقة، ومع ذلك فهناك اختلافات واسعة بين العلماء بخصوص فهم وتفسير هذه الأحاديث، فالعلماء الذين برروا عقوبة المرتد في الماضي نظروا إلى الردة على أنها أشبه بالخيانة العظمى حيث كان المرتدون يلجأون إلى معسكر الأعداء، وعليه فهذه العقوبة كانت محكومة بظروف تلك الأعصار، ولا يمكن لها أن تعارض القرآن الذي يقرر أنَّ اختلاف الناس أمرٌ مراد لله تعالى (يونس 99) وبالتالي فإعدام المرتدين يتناقض مع القرآن الكريم المصدر الرئيس للتشريع.[3182]

114- محمود أيوب[3183] يستعرض في دراسة له ما ورد في القرآن والسنة النبوية من نصوص بخصوص قضية الردة، ومن ثم ينتهي إلى غياب الأدلة الكافية على وجوب قتل المرتد.[3184]

[3177] (1962-) عالم مسلم وبرلماني سوري، حاصل على الدكتوراه من جامعة القرآن الكريم في الخرطوم. زاول الخطابة والإمامة. من كتبه: سيرة رسول الله، إسلام بلا عنف، المرأة بين الشريعة والحياة.

[3178] انظر: القيادة الإسلامية ووحدة الأمة، حوار أجراه سالم جاري مع محمد حبش، ومحمد مهدي التسخيري، بتاريخ 2009/1/1، منشور في موقع "دار الولاية للثقافة والإعلام alwelayah.net//، وخطبة صوتية لحبش بعنوان: أحكام الردة بتاريخ الجمعة 2008/11/7.

[3179] (1966-) عالم إمامي درس في الحوزة العلمية في لبنان، وحوزة قم، مدير المعهد الشرعي الإسلامي في بيروت، وأستاذ الدراسات العليا في مادتي الفقه والأصول في المعهد. من كتبه: الإسلام والعنف، الإسلام والبيئة، من حقوق الإنسان في الإسلام.

[3180] انظر: موقع الشيخ www.al-khechin.com، مقالات فقهية: نصوص الردة: الضوابط العامة.

[3181] (1937-) عالم دين فلسطيني، تلقى العلم على يد والده الشيخ على الحانوتي، ودرس على الحديث في الأزهر على يد الشيخ محمد سعيد العزاوي (1953- 1958)، حاصل على الماجستير في الشريعة الإسلامية من جامعة البنجاب. عضو علماء الشريعة في بغداد. عمل إماماً لدار الهجرة - مركز إسلامي- في فيرجينيا الشمالية، وبمثابة المفتي والمستشار القانوني في منطقة واشنطن الكبرى.

[3182] The Ruling on Apostasy, Official Fatwa of the Mufti of Greater Washington, Sheikh Mohammed Ali Al-Hanooti, in:www.Kingstonmuslims.net/apostasy_ahmed.php

[3183] (1935-) أكاديمي لبناني (شيعي)، درس في الجامعة الأمريكية ببيروت ثم في جامعة بنسلفانيا وهارفارد حيث حصل على شهادة الدكتوراه، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة تيمبل Temple بفيلادلفيا، معنيّ بشكل خاص

115- **محمد شحرور**[3185] ويفرِّق بين الردة السياسية والردة العقائدية، فالسياسية هي محاولة خروج على الحكم للإستيلاء عليه، وأول من فعل ذلك في العصر النبوي هو الأسود العنسي، فأمر الرسول بقتله، أما مسيلمة فقد ادعى النبوة ورفض أداء الزكاة لأبي بكر، وكان هناك موقفان: موقف أبي بكر وهو موقف اقتصادي سياسي، وموقف عمر موقف ديني يضمن حرية التصرف والممارسة، وقد انتصر وقتها موقف أبي بكر نظراً إلى أنَّ الزكاة كانت الدخل المالي الوحيد للدولة، أما اليوم فبعد اعتماد الأنظمة الضريبية من قِبل الدولة فقد رجح موقف عمر إذ لا يتم الآن دفع الزكاة للدولة بل يصرفها أصحابها بأنفسهم على مستحقيها، أما لو رفض أهل بلدة أداء الضرائب المحصلة للدولة المركزية فمعنى ذلك أنهم انفصلوا عن الدولة، وهذه هي الردة السياسية.أما الردة العقائدية فتتمثل في تغيير الدين والقرآن صريح في عدم المؤاخذة على هذا دنيوياً بخلاف ما وردت به الأحاديث، مع أن هناك ثمة وقائع عن ارتداد بعض الصحابة عقدياً أيام الرسول ولم يتخذ إزاهم أي إجراءات.[3186] و يدعي شحرور أن فقهاء السلاطين لما أعجزهم ان يجدوا في كتاب الله و سنة الرسول العملية ما يسمح بقتل المرتد ـ الحكم الذي يتيح التصفية الجسدية لخصوم السلاطين ـ زعموا ان النبي قال: من بدل دينه فاقتلوه، ثم راح شحرور يبين بطلان هذا الحديث لتعارضه مع القران و لكونه لم يطبق في عهد ابي بكر و عمر[3187].

116- **عادل صلاحي**[3188] كتب تحت عنوان: ماهي عقوبة الردة؟ موضحاً أنَّ السياسة العامة للإسلام ظلت عبر العصور قائمة على حرية الإعتقاد ونفي الإكراه، وبخصوص الحديث النبوي الذي يقرر قتل المرتد فقد ذهب كثير من العلماء إلى حدية هذه العقوبة ما يعني دوامها وعدم إمكان تغييرها، لكن في المقابل فإن هناك عدداً لا بأس به من العلماء ذهبوا إلى أنها عقوبة تعزيرية ما يعني إمكان تخفيضها أو حتى التنازل عنها، وهو الرأي الذي يبدوا أنَّ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تدعمه

بالقضايا الإسلامية المسيحية. من كتبه (بالأنجليزية): المعاناة التعويضية في الإسلام: دراسة في المظاهر العبادية لعاشوراء لدى الشيعة الإثنى عشرية، القرآن ومفسروه.

[3184] Mahmoud Ayoub, Religions Freedom and the law of Apostasy in Islam, Islamochristian, Vol.20, 1994, Pp. 75- 91

[3185] (1938-) مفكر سوري، درس الهندسة المدنية في دمشق، وحصل على الدكتوراه فيها من إيرلندا، بدأ الأهتمام بالقضايا الفكرية الدينية بعد نكسة 1967، له طروحات لا تزال تثير حولها كثيرا من الجدل. من مؤلفاته: الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، القصص القرآني (جزءان).

[3186] أنظر: مقالة (مفهوم الحرية في الإسلام)، محمد شحرور، على موقعه الرسمي shahrour.org/?p=1391//.

[3187] شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، دمشق 2008، 243-245.

[3188] كاتب ومفكر ومترجم من أصل سوري، عمل مذيعاً في إذاعة دمشق عام 1962 ثم سافر إلى بريطانيا وتحصل على ماجستير في اللغة الأنجليزية وآدابها. مدير مؤسسة الفرقان للحضارة الإسلامية والتراث، أستاذ في معهد ماركفيلد، مقيم في بريطانيا، محرر زاوية في الصحيفة السعودية "عرب نيوز"، ترجم عدداً من الكتب الإسلامية العربية إلى الأنجليزية، وله كتاب: Muhammad: Man and Prophet.

وتؤيده، وحديث "التارك لدينه المفارق للجماعة" يفيد أن العقوبة لا تترتب على مجرد ترك الدين لكن على مفارقة المجتمع ومعارضته والتمرد عليه[3189].

117- **وائل حلاق Wal Hallaq**[3190] في مادة "الردة" التي كتبها لموسوعة بريل للقرآن لفت حلاق إلى أنَّ القرآن الكريم - رغم توعده المرتد بنار جهنم- إلاَّ أنه خلا تماماً من أي إشارة إلى أي عقوبة بدنية محددة في الدنيا مكتفياً بنعت المرتدين بالضلال[3191] وبلعنهم[3192] وفي سورة التوبة تُوعدوا بعقوبة غير محددة في الدنيا علاوة على عقاب الآخرة[3193]. وبعد أن عرض على عجل لحروب الردة في خلافة أبي بكر الصديق رجَّح أن تكون تلك الحروب تركت تأثيراً أساسياً على العقل المسلم مولدةً عنصراً جديداً في الموقف من الردة، الأمر الذي انعكس وتُرجم في أحاديث تُنسب إلى النبي وتتعارض مع القرآن بتحديدها الموت عقوبة على الردة، فموقف محمد القرآني - وهو أكثر موثوقية- من الردة والمرتدين يختلف عما تعرضه تلك الأحاديث. وينهي حلاق كلامه بأن لا شئ مما تضمنه الفقه من الأحكام المتعلقة بالردة والمرتدين منصوص عليه في القرآن[3194].

118- **أسعد السحمراني**[3195] بعد أن عرض باقتضاب شديد لرأي الجماهير في عقاب المرتد، أظهر ميله إلى رأي آخر، قال: هناك موقف للفقيه وهبة الزُحيلي أرى أنه معتبر في هذا الباب، وقد قال: ولا مانع لديّ من الأخذ بقول الحنفية، وهو أن قتل المرتد من قبيل التعزير الذي يجوز للإمام العفو فيه، لا من قبيل الحد الذي لا يجوز إسقاطه ولا العفو عنه[3196].

[3189] Adil Salhi, What is the Punishment for Apostasy?www.arabenews.com/node/285281

[3190] مفكر وأكاديمي عربي مسيحي فلسطيني الأصل متخصص في الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي، مشهور على نطاق عالمي، حاصل على الدكتوراه من جامعة واشنطن، أستاذ في جامعة كولومبيا. ترجمت أعماله إلى العربية والعبرية والتركية والفارسية والأندونيسية واليابانية، من كتبه: الدولة المستحيلة: الإسلام، والسياسة، والمأزق الأخلاقي للحداثة، مقدمة إلى الفقه الإسلامي، نشأة وتطور الفقه الإسلامي. وقد عرضنا لرأيه - استثناء - لموثوقيته العلمية و نزاهته.

3191 البقرة 108 والنساء 167.

3192 آل عمران 87.

3193 التوبة 74.

[3194] للتأكيد على كون حلاق غير مسلم أنظر:

The State of Islamic Studies in American Universities. Edited volume. Herndon, USA, P.73. Brill Encyclopaedia of the Quran, Brill, Leiden- Boston- Köln, 2001, Vol.1, Pp.119-122.

[3195] (1953-) مفكر إسلامي وأستاذ جامعي لبناني، أستاذ العقائد والأديان المقارنة في جامعة الإمام الأوزاعي ببيروت، عضو اتحاد الكتاب العرب في دمشق، من كتبه: الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، الإسلام بين المذاهب والأديان، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً.

[3196] أنظر: الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، أسعد السحمراني، تقدم بها لمجمع الفقه الاسلامي الدولي في دورته 19 بالشارقة، ص8- 9.

119- **عدنان الرفاعي**[3197] رجوعا إلى الآيات القرآنية المقررة لحرية الإعتقاد النافية للإكراه في الدين، واستنادا إلى الآيات التي عرضت لمسألة الردة عن الدين واكتفت بالعقوبة الأخروية، يؤكد الرفاعي أنّه لا عقاب في الدنيا الردة بمجردها[3198]. وفي حلقة متلفزة عن حرية العقيدة صرح الرفاعي بعدم قناعته بحديث (من بدل دينه فاقتلوه) لمعارضته لمثل آية (لا إكراه في الدين) وإنّ الإكراه يعمل على خلط الأمور بحيث لا يميز بين الراشد والخبيث، كما أكّد على أنّ حديث (لا يحل دم إمرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث ..) باستثناء ما ورد فيه بخصوص القصاص، هو حديث فيه خلط، وأنه معارض للقرآن الكريم، فالزناة قرآنيا يجلدون ولا يرجمون، كذلك المرتد لا يقتل بحسب الآيات القرآنية[3199]، ثم ذكر الرفاعي أنّ المرتد إن حارب الدولة المسلمة، ففي هذه الحالة يحارب لا لردته بل لحرابته[3200].

120- **محمد حسين المارديني**[3201] يفرّق بين الخروج من الإسلام والذي يتم غالبا بشكل إفرادي والخروج على الإسلام ويحصل بصورة جماعية على الأغلب، كما أنه يميّز بين تحريم الفعل وبين تجريمه، أي وضع عقوبة له. ويذكر أنّ جريمة المرتد ليست من جرائم الحدود وإنما هي تعزيرية ، متروكة لولي الأمر، وهناك حديث الرسول وعمل الصحابة على قتله. وينسب إلى ابن القيم ـ نقلا عن نعمان السامرائي دون أن يذكر نص كلام ابن القيم ـ أن الردة مسألة لا علاقة لها بحرية العقيدة المقررة في الإسلام وأنها سياسة قصد بها حياطة المسلمين، وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية وأسرارها من تذرع أعدائها المتربصين بها للنيل منها بادعاء الإسلام[3202]. كما ذكر الماريديني أنّ المقصود بحديث (من بدل دينه فاقتلوه) تلاعبا وهوى، أو لتحقيق غرض رخيص ومصلحة عاجلة، أما من ارتد عن شبهات وشكوك ثارت في نفسه ولم ينضم إلى حزب لمقاتلة أصحاب دينه القديم ولم يفعل ما يوجب محاكمته من سب أو إستهزاء بمقدسات دينه السابق، فلا يتناوله الحديث، كما أنّ هذا الحديث له مناسبة زمانية ومكانية، وله ظرفه وبيئته التي قيل فيها، ولا يجوز أبدا تحكيمه في عقاب

[3197] 1961 مفكر إسلامي سوري حاصل على إجازة في الهندسة المدنية، عرف بدعوته إلى تنقية الأحاديث النبوية بعرضها على القرآن الكريم، فما وافقه منها قبل وإلا ردّ. من مؤلفاته: المعجزة الكبرى، الحق المطلق، الحق الذي لا يريدون.

[3198] الرفاعي، عدنان، الدولة الحرةمطلب قرآني، كتاب منشور على موقع الرفاعيwww.althekr.net، ص 94-95

[3199] مثلا: البقرة 217 والنساء 137 و المائدة 45 ومحمد الآيات 25-28.

[3200] برنامج المعجزة الكبرة الحلقة 27: حرية العقيدة www.youtube.com/watch?v=6u-piBWqCCg آخر زيارة 2014/06/02.

[3201] لم أقع له على أي ترجمة غير أنه كما يضح من كتابه مفكر إسلامي سوري، وبعد البحث لم أعثر له على سوى كتاب الحرية والدين.

[3202] آل عمران 72.

الباحثين عن الحقيقة والمتعثرين في زحمة المذاهب والأديان إذا ما انتقلوا من حالة إلى حالة ومن طور إلى طور، فالحديث ورد في حق بعض المنافقين الذين أعلنوا إسلامهم في زمن الرسول وفي نفوسهم زغل وخداع – من اليهود أو من المشركين – وأرادوا التجسس على المسلمين والتغرير بهم بإسلامهم ثم بارتدادهم، فمن باب السياسة الشرعية وسدا لباب التلاعب بالإسلام عوقب الفاعل بالقتل[3203]

121- **خالص جلبي**[3204] يرى جلبي أنّ الهدف الرئيس للجهاد هو حماية الناس من الفتنة، والتي هي عنده الإكراه (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة)[3205]، كما يرى أنّ المجتمع الإسلامي الحق هو مجتمع اللاإكراه الذي لا يقتل فيه الإنسان من ، فهذه المقولة تدشن العصبية الفكرية باتجاه واحد يسمح باصطياد الأتباع وحبسهم ضمن دائرتها دون السماح لأحد بالفكاك منها، وهي إعلان وصاية فكرية بأنّ فكرة ما هي الحق المطلق وإنّ العقل الإنساني مسموح له بالحركة في اتجاه واحد فقط[3206].

4 من إيران

122- **محمد حسن منتظري**[3207] ينطلق أولا من الأسباب التي حملت الرسول على تشريع عقوبة الردة وهي محاولة اليهود زعزعة إيمان المسلمين بادعاء دخولهم في الإسلام ثم إظهارهم الرجوع عنه، فأتت العقوبة لتكون رادا وحائلا دون ذلك التلاعب الهادف إلى زعزعة الركائز العقائدية للمسلمين وهكذا فمعيار حكم المرتد ليس تغيير الإعتقاد القلبي، وإنما محاولة الإفساد. ثم يصرّح منتظري فيقول: لكن لو أنّ أحدا لم يتوصل إلى حقائق الدين، أو أثرت فيه إستدلالات خصوم الدين .. من غير أن تكون لديه نية في التآمر أو زعزعة إيمان أحد، وقد خرج من الدين ظنا منه بإمكانية

3203 محمد حسين المارديني، الحرية والدين، دمشق 2002، ص 155-159.

3204 (1945 -) مفكر مسلم وطبيب جرّاح سوري، حاصل على شهادة التخصص في الجراحة من ألمانيا الغربية، تأثر بجودت سعيد وصار يبشّر مثله بفكر اللاعنف. يكتب في صحف عربية كثيرة، من مؤلفاته: الطب محراب للإيمان (جزءان)، في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركات الإسلامية، جدلية القوة والفكر في التاريخ.

3205 البقرة 193.

3206 خالص حلبي، سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، دمشق 1998، ص 125-127.

3207 1922-2009 مرجع شيعي إثني عشري، كان إمام جمعة في قم كنائب عن الخميني، وسمي سنة 1985 خليفة للمرشد الأعلى الخميني لكن ساءت علاقته بالخميني شيئا فشيئا حتى أعلن الخميني أنّ المنتظري إستقال من جميع مناصبهوذلك في سنة 1989 كما سحب منه لقب آية الله فانزوى منتظري في بيته وظل معارضا لسلوكات كثيرة للسلطة في عهد خامنئي، بعد إعادة إنتخاب أحمدي نجاد لرئاسة ثانية، أعلن منتظري أنّ الجهورية الإسلامية ليست إسلامية ولا جمهورية، مدينا إنتهاكات حقوق الإنسان في إيران. من كتبه: الزكاة في مجلدين، دراسات ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية 4 أجزاء، الإسلام دين الفطرة.

البحث عن الحقيقة خارج دائرة الدين، وأخذ بالتعبير عن مخالفته للدين عن طريق الإستدلال والنقاش العلمي فحسب، فهو ليس مصداقا لحكم المرتد ... وإضافة إلى ذلك يبدو أنّ حكم المرتد .. كان في الأساس حكما سياسيا ولائيا، وتؤخذ بنظر الإعتبار فيه ظروف الزمان والمكان[3208]. وقد كرّر منتظري الإشارة غلى إلى كون حكم المرتد الوارد في السنة النبوية حكما إيماميا، وبتعبيره سياسيا ولائيا في كتابه دراسات في ولاية الفقيه[3209].

123- **محمد جواد الموسوي الغروي الأصفهاني**[3210] رفض حكم قتل المرتد بناء على خلو القرآن منه، أما الأحاديث الحاكمة به ففضلا عن كونها أحاديث لا تفيد عنه علما ولا ظنا ولا شكا فهي مجعولة وموضوعة ومخالفة للقرآن وليس في سنة الرسول العملية ما يشهد لها، بل على العكس إنّ تعاطي الرسول مع المنافقين الذين شهد القرآن بردة بعضهم وعلمهم رسول الله ومع ذلك كفّ عنهم ونهى من أراد من أصحابه التخلص منهم عن ذلك ليشهد بالعكس[3211].

124- **محمد محسن كديور** Mohsen Kadivar[3212] ينقل عن الفقيه الشيعي أبي الصلاح الحلبي (ت 474 هـ من كتابه الكافي في الفقه أنّ من يتوصل إلى إنكار غحدى العقائد – بالإستدلال – كإنكار الإمامة أو القول بالجبر والتشبيه وما غلى ذلك فلا يعدّ مرتدا وإن حكمنا بكفره، لأنّ شرط تحقق الإرتداد – بحسب الحلبي – هو إظهار شعار الكفر أي تبنيه جهارا، وهكذا فإنّ الإنكار الناشئ عن الشك لا تتحقق به ردة صاحبه بخلاف الإنكار الناشئ عن حجود وإنكار[3213]. ويرى كديور أنّ الدلة على إعدام المرتد لا تحظى بالإعتبار اللازم ويرجّح أنّ الصل هو براءة غير المسلم - سواء كان كافرا اصليا ذميا أو غير ذمي أو مرتدا – من العقوبة الدنيوية، بدليل تقرير القرآن لحرية الإعتقاد ونفيه الإكراه في الدين، وعقاب المرتد من أبرز مصاديق الإكراه في الدين ويذهب كديور إلى أبعد من هذا حين يجعل الإرتداد نوعين: الأول: الإرتداد العلمي والنظري الذي يأتي نتيجة البحث والتحقيق، فيخلص المرء إلى إنكار الله والآخرة ورفض الإسلام أو الشك في أحقية الإسلام. والثاني:

[3208] انظر: الإسلام دين الفطرة، لآية الله حسن علي منتظري، قم 1429 هـ، ص519-521.

[3209] انظر: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، بيروت 1982، 387/3.

[3210] 1906 مرجع تقليد شيعي إثنى عشري في مدينة أصفهان، له نظرية خاصة في إصلاح الإجتهاد مبنية على إعتماد اليقيني ونبذ الظني سواء في العقائد والأحكام، من هنا ردّه لحديث الآحاد الذي لا يشهد له القرآن والنصوص القطعية، عرض نظريته هذه في كتابه مصادر المعرفة الدينية.

[3211] انظر: الحرية الدينية في الإسلام: محاولة نقدية لنظرية قتل المرتد، السيد محمد جواد الموسوي الأصفهاني، ترجمة عقيل البندر، مقالة في الإجتهاد والتجديد، خريف 2007 السنة الثانية، العدد 8، ص 49-71.

[3212] 1959 مفكر إيراني درس في قم ونال درجة الإجتهاد، حاصب على دكتوراه في الفلسفة الإسلامية واللاهوت من جامعة تربيت مدرس بطهران وقد رأس قسم الفلسفة فيها بين 2000-2004، أستاذ زائر في جامعة ديوك بكارولانيا الشمالية، منشق ويعيش في المنفى منذ سنة 2008، من مؤلفاته: الفكر السياسي في الإسلام (جزءان)، مخاوف الحكومة الدينية، مصادر العلوم العقلية (3 مجلدات بالإشتراك مع محمد نوري).

[3213] انظر: حدود الحرية من منظور ديني، محسن كديور، في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة 13 العدد 29-40 شتاء وربيع 2009، ص 23-30.

الإرتداد العملي والسياسي بدوافع مادية ومصلحية وتسويلات شيطانية، فاما الأول فإنّ القرآن - فيما يرى كديور – لم يرتب عليه أي عقوبة لا دنيوية ولا أخروية وإن كان هذا المرتد سيحرم من بركات وخيرات بلوغ الحق، أما النوع الثاني فالقرآن وإن رتب عليه جزاءا أخراويا إلا أنه لم يرتب عليه أي جزاء دنيوي. وكلما ذكر الإرتداد في القرآن كان المراد منه النمط الثاني من الإرتداد. وبكلمة فردة النظر والشك لا تستوجب أي عقاب في الدنيا أو الآخرة بخلاف ردة الجحود والعناد فإنها تستوجب العقوبة الأخروية لكن دون الدنيوية[3214].

125- **عبد الكريم سُروش**[3215]يرى أنّ طرد المخالفين وقتل المرتدين وقمع الأسئلة العقائدية والإهتمام بحفظ إيمان العوام من مقتضيات النظام السياسي الذي يستمد مشروعيته من الدين ويرى في تزلزل إيمان العوام زوال قدرته السياسية[3216]. كما يرى سروش أنّ خبر الثقة الآحاد لا يفيد اليقين ومسألة قتل المرتد تحتاج إلى دليل يفيد اليقين لا الظن[3217]، فالعمل بخبر الثقة هو سيرة العقلاء، لكن إذا تعارض هذا الخبر وحقوق الإنسان فإنّ هذه السيرة توجب افحتياط وطلب ما هو أقوى وأمتن[3218].

126- **محمد علي التسخيري**[3219] بعد جولة عقدها لبيان الفرق بين الحكم الأولي والحكم الثانوي والحكم الولائي أي الإمامي أو السلطاني، ذكر أنّ حركة الردة في صدر الإسلام كانت حركة سياسية واسعة لا حركة ردة عادية تعرض فيها شبهات فردية يرجع من خلالها أصحابها عن الإسلام، ما يعني أنّ الإرتداد كان يشكل إنفصاما عن الجماعة المسلمة وإنضماما إلى المعسكر الآخر، فضلا على أنّ الإرتداد الذي ركز عليه القرآن هو الإرتداد المعاند (كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓاْ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ)3220 و(وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا

[3214] حرية العقيدة والدين في الإسلام، محسن كديور، المصدر السابق ص 146-187 وحرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية، محسن كديور، في العنف والحريات الدينية، إعداد حيدر حب الله بيروت 2011، 77/1-124.

[3215] 1945 مفكر إسلامي إيراني، حاصل على الدكتوراه في الكيمياء من جامعة لندن، مهتم بفلسفة العلم وتاريخه التي درسها لخمس سنوات ونصف في كلية تشيلسي بلندن. عاد بعد الثورة إلى إيران وشغل مناصب علمية واستشارية حكومية، خلال تسعينات القرن العشرين، غلب على نشاطه الجانب السياسي ما عرضه لنقمة الدولة وإبتداء من عام 2000 عمل سرويش استاذ زائر في هارفارد للدراسات القرآنيةوفلسفة الشريعة كما في عدد آخر من الجامعات الغربية. من كتبه: القبض والبسط في الشريعة، بسط التجربة النبوية، العقل والحرية.

[3216] سروش، الصراطات المستقيمة، بيروت 2009، ص 285.

[3217] سروش، الدين العلماني، بيروت 2010 ص 114.

[3218] نفسه 114-115.

[3219] 1944 عالم إمامي مولود بالنجف من أصل إيراني تخرج من حوزتي النجف وقم ودرس في حوزة قم العلوم الحوزوية كما في عدد من الجامعات والمراكز العالمية في إيران. من مؤلفاته: أضواء على طريق الوحدة الإسلامية، التقارب الإسلامي المسيحي، نظام العبادات في الإسلام.

[3220] آل عمران 87.

جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُولَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[3221] كل هذا والمجتمع الإسلامي في مرحلة التأسيس وعليه فيمكن إعتبار قول النبي (من بدل دينه فاقتلوه) حكما حكوميا (سلطانيا أو ولائيا) وبهذا فلا حاجة حتى إلى القول بأنه يخصص آية)لاإكراه في الدين) لاسيما أنّ التعليل ب (قد تبين الرشد من الغي) يجعل الآية عصية على التخصيص. وأعرب التسخيري عن تأييده لهذا الإتجاه لقوة أدلته ولوجود مؤيدات له، لأنه لا ينقصه إجماع ولا يرفضه حديثا، كما أنه ينسجم مع تعامل الرسول مع المنافيق والمرتدين، ولا يؤدي إلى تقييد عمومات قرآنية تأبى التقييد ظاهرا، وبالتالي فهو ينسجم مع الحكم الثابت – عقلا ونقلا – وهو ضرورة حصول اليقين القلبي الذي لا يتم إلا بالإختيار، كما أنه ينسجم مع الإتجاه الإنساني للإسلام والذي هو سمة عامة في أحكامه[3222].

127- **محمد تقي فاضل ميبدي**M. Taqi Fazel Meybodi[3223] جوابا عن سؤال: ماذا لو أنّ شخصا ارتدّ عن الدين نتيجة لقراراته ودراساته العلمية والفلسفية، هل ينطبق على مثل هذا الشخص تعريف المرتد وبالتالي يستوجب عقوبة الإعدام؟ قال ميبدي: الجواب هو كلا، وذلك أنّ تلاشي اليقين بالدين على النحو المذكور ليس أمرا إختياريا يملك المرء زمامه، وقد جاء في تعريف المرتد: هو الذي يرجع عن الإسلام باختياره. وعليه فمن الضروري التمييز بين الإرتداد الفكري والإرتداد السياسي. وإنّ دراسة تاريخ الإرتداد في عهد النبي ومن بعده الخليفة الأول تظهر أنّ ظاهرة الإرتداد كانت تشكل إنقلابا سياسيا وتيارا مهمته الإلتفاف على القيادة النبوية وإجهاضها. وهكذا فإن كان الهدف من الإرتداد هو التحريض على الفتنة وتحقيق أغراض سياسية، فسيكون قتل المرتد خارجا عن دائرة الحدود وداخلا ضمن دائرة التعزيرات التي تعدّ من مهام الحاكم ولعل السبب في دخول الإرتداد في مجال التعزيرات لا الحدود كونه لا يشكل بمفرده موضوعا للحكم وإنما ينضم إليه عنصر التحريض والفتنة والنفاق وإفشاء الأسرار العسكرية للمسلمين[3224].

[3221] آل عمران 105.

[3222] انظر: محمد علي التسخيري، حكم الردة ومدى انسجامه مع حرية الإعتقاد، مجلة التقريب، العدد 67 سنة 2008، ربيع الأول وربيع الثاني 1469 هـ، ص 137-158. و هي الورقة التي تقدم بها الى مجمع الفقه الاسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي في دورته التاسعة عشرة بالشارقة، أنظر: www.islamfeqh.com/Nawazel/NawazelItem.aspx?NawazelItemID=240 آخر زيارة 2014/06/02.

[3223] (1953-) عالم إمامي إيراني، متخصص في الفقه والأصول، درس في قم ويدرّس الفقه والمنطق والفلسفة. منمؤلفاته بالفارسية: التسامح والتساهل، دين جيست؟ (ما هو الدين؟)، ديندارى وآزادي (الحرية الدينية).

[3224] فاضل ميبدي، الإنسان، الدين، الإرتداد، في كتاب (العنف والحريات الدينية)، إعداد حيدر حب الله، بيروت 2011، ص 137/1-138

128- **أحمد عابديني**A. Abedeni[3225] يذهب إلى أنّ المرتد المتوعد بالعقاب الأخروي من إرتد عن عناد وجحود طلبا للمال والمناصب الدنيوية، ومع ذلك فقد خلا القرآن من أدنى إشارة إلى العقوبة الدنيوية من قبيل قتل المرتد وتعزيره أو حبسه، أما أولئك الذين يرتدون لا لدوافع دنيوية بل لمجرد الخطأ في سلوك المقدمات العلمية فلا تشملهم اللعنة والعذاب. وفيما يرى عابديني فإنّ السلطات الحاكمة هي التي عملت على الإغضاء عن المنافقين بل الإستعانة بهم في مقابل تصفية خصومها السياسيين بذريعة تنفيذ حد الردة، كما يرى – تأويلا للأخبار المروية عن أئمة أهل البيت في قتل المرتد – أنها محمولة على التقية أو أنها بيان في تلك الفترة لا حكم إلهي ثابت في كل العصور[3226].

129- **محمد إبراهيم شمس ناتري**[3227] انتهى في دراسة أعدها مع طالب جامعي في مرحلة الماجستير، حينها، اسمه إبراهيم زارع، إلى أنَّ عقاب المرتد الوارد في الحديث النبوي لا ينطوي تحت الأحكام التبليغية الثابتة، بل تحت الأحكام الحكومية (الإمامية، أو السلطانية، أو الولائية) والتي لا تشكّل جزءاً من الشريعة السماوية الثابتة، بل هي قابلة للتغيير وتابعة في ثباتها وبقائها للمصلحة المتبدلة في المجتمع بحسب الزمان والمكان ويُساعد على هذا خُلو القرآن من ذكر عقوبة الأرتداد، وأنَّ الأرتداد في زمن النبي كان يُمثّل انفصالاً عن الحكومة الإسلامية وتعاهداً مع الكفار[3228].

130- **مهدي بازرگان**[3229] في مقالة له في مجلة "كيهان فرهنكي" أي الكون الثقافية بتاريخ 1994/2/21م ذهب بازركان إلى أنَّ الردة في صدر الإسلام كانت تُطلق على ماهو أكبر من مجرد المخالفة السطحية أو ترك التوحيد، بل على المواجهات السياسية الدينية الكبرى وحمل السلاح في وجه الأمة الإسلامية الحديثة العهد كما أيضاً على مَن ينقض العهود بغرض التمرد والطغيان، ومن

[3225] (1959 -) عالم إمامي إيراني من أصفهان، متخصص في الفقه والأصول والتفسير والإلهيات وأستاذ للدراسات العليا والبحث في الحوزة العلمية في اصفهان. من كتبه بالفارسية: جسر إلى عالم الشباب، الجوانب الخفية لحركة الإمام الحسين، الممارسات الزوجية للنبي وفقا للقرآن والسنة.

[3226] انظر: أحمد عابديني، عقوبة المرتد: دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف، مجلة الإجتهاد والتجديد، العدد 9 و10، السنة الثالثة شتاء وربيع 2008، ص 109-145.

[3227] أكاديمي إيراني متخصص في القانون الجنائي وعلم الجريمة، حاصل على الدكتوراه في القانون الجنائي العام، عضو لجنة الحقوق الجزائية وعلم الجريمة في جامعة طهران. من مؤلفاته (بالفارسية): مقدمة للشريعة الإسلامية والمدارس الإسلامية، الضرورة والدفاع عن النفس، دراسة مقارنة لعقوبة الإعدام. موقعه على الشبكة .www.me-shams.ir

[3228] أنظر: موقع الكاتب: تأليف ياترجمه مقاله: 1- الأرتداد "حكم حكومي".

[3229](1905- 1995) Mehdi Bazargan مهندس ومفكر سياسي إيراني، حاصل على الدكتوراه في الهندسة من فرنسا. درَّس الهندسة في جامعة طهران، كان من المقربين من محمد مصدق، أنشأ في سنة 1978 "الجمعية الإيرانية للدفاع عن الحريات المدنية وحقوق الإنسان في إيران" و "لجنة الدفاع عن السجناء السياسيين" اللتين كان لهما دور بارز في الإنتفاضة الشعبية الإيرانية. عيَّنه الخميني في سنة 1979 رئيساً للحكومة المؤقتة. من كتبه (بالفارسية): الله والإنسان، الذرة، تعلم القرآن الكريم.

هنا استيجاب العقوبة، أما الردة بترك الإسلام فالقرآن واضح بشأنها (لا إكراه في الدين) وفي أكثر من مئة موضع خاطب القرآن الرسول محدداً مهمته بكونه شاهداً ومبشراً ونذيراً، لا بكونه وكيلاً أو مسيطراً، فمن منظور القرآن يعتبر الإيمان وعدمه من القضايا الشخصية، وهو علاقة مباشرة بين الخالق وعبده وما اختار لنفسه. وحتى فيما يتعلق بسبب وإهانة المقدسات الإسلامية (التجديف Blasphemy) فالقرآن أرشد في هذه الحالة إلى التسامح مع المجدفين وترك مجالسهم، بل إنه منع الإساءة إلى المشركين لأنها قد تكون سبباً في إثارتهم واستفزازهم فيسيئوون لله عداءً أو جهالة. ويتساءل بازركان - ناحياً منحى مغايراً لمنحى الإمام الخميني-: كيف يمكن تبرير هذا الكم الهائل من البيانات والتهديدات في خصوص قضية (سلمان رشدي) في حين عانى النبي ما عانى في مكة والمدينة من الإجحافات والتجاوزات، ومع ذلك كان يحرص دائماً على أن لا يبدي موقفاً أو ردة فعل قاسية ضد المسيئين رغم قوة المسلمين آنذاك ونفوذهم.[3230]

131- **محمد موسوي بجنوردي**[3231]. استناداً إلى الأدلة الكثيرة التي تقرر حرية الضمير في الإسلام، يُصرِّح بجنوردي أنه لا يعتقد بعقوبة القتل على الردة.[3232]

132- **أحمد قابل**[3233] وهو من بين أولئك الذين جادلوا ضد عقوبة الإعدام على الردة استناداً إلى خلو القرآن الكريم تماماً من الإشارة إليها، فالقرآن شرع قتل النفس فقط في حالتين: النفس بالنفس، و الفساد في الأرض، وهو يرى أنَّ تغيير المرء لمعتقده أمر لا ينبغي أن يُجرَّم ولا أن يُكافأ إذ أنه أمر خارج عن حدود الإختيار، فالمرء مضطر أن يتبع ما يتحصل له به قناعة، وإن كان قد يخطئ فيها.[3234]

[3230] انظر: محمد على التسخيري، حكم الردة ومدى انسجامه مع حرية الإعتقاد، مجلة التقريب، العدد 67، 2008 ربيع الأول وربيع الثاني 1429هـ، ص137- 158، ومهدي بازركان، خطر الإسلام على العالم حقيقة أم زيف، مجلة "نصوص معاصرة"، العدد 22، السنة 6، ربيع 2011م، ص251- 252.

[3231] M. Moussavi Bojnourdi (-1943) عالم دين إيراني، أبوه مرجع تقليد، تلقى العلم على الخميني ومحسن الحكيم وغيرهما، وتتلمذ له راغب حرب وعباس موسوي من مؤسسي حزب الله. عمل أستاذ في الحوزة وفي جامعة طهران وفي جامعة هاواي بالولايات المتحدة ورأس كلية الحقوق في جامعة طهران كما عمل مديراً لمركز أبحاث الإمام الخميني. من مؤلفاته: القواعد الفقهية (مجلدان)، مصادر التشريع عند الإمامية والسنة، الفقه المقارن.

[3232] انظر: Reformist Voices of Islam, Shireen T. Hunter (Editor), New York, London, 2009, P. 65

[3233] A. Ghabel/ Qabel (2012 -1954) حجة الإسلام، عالم إمامي وباحث وكاتب، من تلاميذ آية الله منتظري، اعتقل أكثر من مرة لمعارضته للنظام القائم في إيران خاصة المرشد الأعلى. من أعماله: الإسلام والضمان الأجتماعي، نقد الأستبداد، الأحكام الجنائية في الشريعة المحمدية: الردة، الرجم، إباحة الدم، الأعتقال والإعدام.

[3234] انظر: ثماني مقالات بالفارسية لأحمد قابل بعنوان "ارتداد" على أرشيف موقعه (أرشيو)، أولاها بتاريخ 20 أرديبهشت 1384 (= 2005/5/10) وآخرها بتاريخ 26 فروردين 1385 (=2006/4/15).

133- **مرتضى مطهري**[3235] الذي صرَّح: "أما في الجمهورية الإسلامية فإنني أعلن وبصوتٍ عالٍ بأنه سوف لن تكون عندنا أي حدود للفكر، وسوف لا تصاغ الأفكار في محور معين، ونظامنا سوف لا يجبر على السير في خط معين لجميع الأفكار". وقال مخاطبا جماعة من الماركسيين: "إنَّ الإسلام هو منبع حرية الفكر ولكم الحرية في أن تسيروا على خطى تفكيركم، قبل سنين أرسلت رسالة إلى هذه الكلية مطالباً أن تخصص كرسياً في المجلس الأعلى للكلية لأصحاب الفكر الشيوعي، وأستاذ الكرسي يجب أن يكون ماركسياً ليدرس ما يعتقد به، ونحن نناقشه مناقشة مفتوحة ..".[3236] "لقد أكدَّ الإمام الخميني بأنَّ الأحزاب، كل الأحزاب تمارس نشاطها السياسي بكل حرية في ظل الجمهورية الإسلامية، ولو لم تعتنق العقيدة الإسلامية، شرط عدم التآمر على الجمهورية، أعطينا الحرية الكاملة للشعب كافة في أن ينتقدوا ويناقشوا عقيدتنا حتى غير المذهبيين، فليناهضوا الإسلام بدون حرج، ونحن بدورنا نردهم ونجابههم بالمنطق الصحيح الصريح .. وهذه الطريقة كانت عنصراً مهماً في استمرار الدعوة الإسلامية ولو جابه المسلمون الأوائل في صدر الإسلام المنافقين والمارقين الخارجين عن الدين بالعنف والقسوة لما بقى أثر للإسلام في عصرنا الحالي".[3237]

134- **سيد محسن سيدزاده Seyyed Muhsen Saidzadeh**[3238] ينطلق سيدزاده في علاجه للمسائل الإشكالية المختلفة من منظور واسع يتعاطى مع الفقه كله كفرع من فروع المعرفة الإنسانية، وعليه فالأحكام التي أصدرها الفقهاء لا تمتلك صلاحية شاملة فالفقه يقتصر على اكتشاف الأحكام الثانوية للشريعة، وبناء على ذلك أخرج سيدزاده جملة أمور من دائرة اختصاص الفقه كالأمور العرفية أي المعايير المقبولة للسلوك، والمسائل العقلانية والنظرية، و ذلك أنَّ الفقه يستند إلى النصوص النقلية (الكتاب والسنة)، وجميع المعارف البشرية علمية وتقنية، بما في ذلك علم الكلام (اللاهوت)، والمسائل التجريبية وأيضاً الحقوق الدستورية سواء أكانت مقبولة من الشريعة أو مرفوضة، وذلك لأن للإنسان الحق في الحياة والكرامة وحرية اختيار مصيره، وعليه فإن أي حكم

[3235] (1920- 1979) فيلسوف وعالم دين شيعي، وأبرز تلاميذ الفيلسوف المفسر محمد حسين الطباطبائي كما درس على الخميني، عضو مؤسس في شورى الثورة الإسلامية في إيران. أُغتيل على يد جماعة "فرقان" و هناك من ينسب اغتياله الى اجهزة استخبارات خارجية. من مؤلفاته: العدل الإلهي، المجتمع والتاريخ، شرح على منظومة السبزواي.

[3236] مرضى مطهري، قضايا الجمهورية الإسلامية، بيروت 1981، ص59- 60.

[3237] نفسه، ص63.

[3238] عالم دين إيراني مستقل، كاتب وباحث قانوني، وأحد أكثر علماء الدين الأصلاحيين في إيران جرأة وانتقاداً للنظام السياسي الحالي، خاصة مؤسسة ولاية الفقيه. داعية متحمس لحقوق الإنسان وخاصة الطفل والمرأة، ومن هنا تعاون منظمة اليونيسيف معه وترجمتها لبعض كتاباته، سجن في عام 1998 لمدة خمسة أشهر، وجُرِّد من منصبه الديني ومن زيه الديني لمدة خمس سنوات وحُكم بالسجن لثلاث سنوات مع وقف التنفيذ، ومنع من نشر كتاباته كما مُنع من العمل في أي مكان.

في مثل هذه المسائل - خاصة تلك الأحكام المتعلقة بالحكومة وطريقة الحكم- يتطلب رضا الناس وقبولهم به كيما يحظى بالمشروعية.

ووفقاً لسيد زاده فإنّ معظم الأوامر والنواهي الدينية تهدف إلى التوجيه والهداية (أحكام إرشادية) ولذلك تخضع لآثار الزمان والمكان، وعليه يستنتج سيدزاده ما يلي:

أ- ليس للفقيه ولا للحكومة إجبار الناس على مراعاة تلك الأحكام بل حتى الأحكام التعبدية كأحكام الصلاة والصوم، ذلك أن الثواب والعقاب من اختصاص الله سبحانه.

ب- جميع أعمال الحكومة – بما فيها تلك المتعلقة بالحرب والسلم (الجهاد) تخضع لشرط القبول الشعبي ولا يوجد أي دليل أنَّ النبي أجبر أحداً من أصحابه على المشاركة في الجهاد أو نعت الذين عصوا أوامره في هذه الصدد بالردة.

ت- كل المسائل الأدارية والسياسية هي شؤون إنسانية وبالتالي لا تخضع للأحكام الشرعية.

ث- كل المسائل المتعلقة بالمجتمع المدني بما في ذلك مشاركة المرأة والقواعد المتعلقة بلباسها وسلوكها. ليست موضوعات للأحكام الدينية لكنها جزء من الأحكام الإرشادية.

ج- ويعتبر سيدزاده أن الأعلان العالمي لحقوق الإنسان وسائر الأتفاقيات العالمية المتعلقة ينبغي إعتبارها جزءاً من (العقلانية والتقليد العالميين) – وبالمصطلح الشيعي: سيرة العقلاء- ولذا يجب أن تعطى صلوحية دينية.[3239]

135- **رضا إسلامي سوميا Reza Eslami- Somea**[3240] في أطروحته للدكتوراه انحاز سوميا بوضوح إلى رأي الفقهاء والمفكرين المعاصرين الرافضين لحد الردة[3241]، بل صرَّح بجرأة بالغة أن حرية الدين والتعبير تتطلبان تعليقاً كاملاً ونسخا complete suspension and abrogation لحكم الشريعة في الردة، فهذا الحكم يُعزز التعصب إزاء الأختلافات الدينية ويشجع على استعمال العنف في المجتمعات المسلمة، كما أنه يعطي أولوية للعقيدة والإيمان على الحياة الإنسانية، ولما كان الإيمان المستند إلى الخوف من العقاب إيماناً فقيراً ضئيل القيمة، فإن تطبيق حد الردة في المجتمعات

[3239] Reformist Voices of Islam, Pp.73-75.

[3240] أستاذ مساعد لحقوق الإنسان في كلية الحقوق بجامعة الشهيد بهشتي بطهران، متخصص في ويُدرس القانون الدولي لحقوق الإسلام، تعليم المواطنة الديمقراطية، والحريات العامة، وحقوق المرأة والأقليات، والشريعة الإسلامية.

[3241] محمصاني ومتولي وخدوري وعبد الرحمن والعوا والنعيم.

المسلمة لم ينتج إلاَّ النفاق. إنَّ أي تفسير حديث للمصادر الإسلامية سيفضي بالتأكيد - على أقل تقدير- إلى مزيد من التقييدات لعقوبة الردة، و سيفسح مجالاً لمفهوم الحرية الدينية في الشريعة[3242].

136- **سيد محمد علي أيازي**[3243] يرى أنّ الحالات التي تحدّث فيها القرآن عن الإرتداد كانت حالات تشوبها أعمال تآمرية وممارسات هدفها المساس بمعتقدات المسلمين إضافة إلى التعاون مع الأعداء، وهذه هي الحالات التي تستحق العقاب، أما المرتد عن شبهة دون أن تكون لديه مقاصد سيئة فلا يلام ولا يعاقب بخلاف من يرتد عن علم بالحق من باب الجحود والإنكار وعن سوء نية، بل إنّ آيازي يرى أنّ كل مفارقة للدين لم تكن من باب الجحود بعد العلم بالحق لا تسمى ردة أصلا. من جهة أخرى يذهب آيازي إلى أنّ حكم الردة ليس من الأحكام الثابتة التي لا تقبل التغيير، إذ أنّ القرآن لم ينص على هذا الحكم كما أنّ الروايات لم تعبّر عنه بكلمة الحد فضلا عن أنّ كثيرا من الفقهاء بحثوا عقوبة الردة في باب التعزيرات، ما يدل على أنها مما يمكن التصرف فيه، وأنها تخضع لصلاحيات الحاكم، خاصة أنه قد أضيفت إليها في القرآن والروايات قيود من قبيل: الجحود وإبتغاء الفتنة والإستهزاء والتآمر، ما يكشف عن أنّ المسألة تتعدى النزعة الذاتية الداخلية والإعتقادية. ويشير آيازي إلى الظروف والملابسات التي شرّع فيها حكم المرتد إذ أنّ القتل كان واحدا من الطرق الحاكمة لمنع وقوع الجريمة، وكان هذا العمل يعتبر في وقت ما من أقوى الأساليب تأثيرا، بينما لا يؤخذ هذا العمل بنظر الإعتبار في علم الجريمة والوقاية منها[3244].

137- **محمد مجتهد شبستري**[3245] و ينكر شبستري تدخل الحكومة في حرية الدين و المعتقد التي تتضمن حرية الفرد في تغيير دينه، و يرى ان الاحكام الفقهية المتعلقة بالردة شأنها شأن تلك المتعلقة

[3242] أنظر طروحة سوميا للدكتوراه التي تقدم بها لكلية الحقوق في مونتريال بكندا وأجيزت في أبريل 2001 وهي بعنوان:

Human Rights in Sharia and Iran`s Constitutional and Legal System: The Case of Freedom of Expression, Montreal- Canada 2001, Pp. 221-227.

[3243] حجة الإسلام والمسلمين من علماء الإمامية، مدرس في الحوزة العلمية بقم، وعضو في مجمع مدرسي الحوزة، وأستاذ علوم القرآن والحديث بالجامعة الإسلامية الحرة بطهران (دانشكاه آزاد إسلامي) من مؤلفاته: المفسرون حياتهم ومنهجهم (3أجزاء)، مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد.

[3244] انظر: رسالة في حكم الإرتداد في الكتاب والسنة، محمد علي آيازي، منشورة على موقعه www.ayazi.net.

[3245] (1936-) مفكر إيراني مسلم، يعد من أشهر و أبعد الإصلاحيين أثرا في ايران، درس على الخميني و الطباطبائي، كما تحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة، عمل مديرا للمركز الاسلامي بهامبورغ في الفترة من 1970- 1978 حيث خلفه محمد خاتمي الذي اصبح فيما بعد رئيسا للجمهورية، تعلم شبستري خلال اقامته في المانيا الالمانية و تعرف على اعمال جماعة من اللاهوتيين الالمان البروتستانت، بعد عودته الى ايران دخل البرلمان، و درّس الفلسفة الاسلامية و مقارنة الاديان و اللاهوت في جامعة طهران. من أعماله المترجمة الى العربية: قراءة بشرية للدين، الإيمان و الحرية، هرمنيوطيقا القران و السنة.

بالجهاد و الخلافة يمكن فهمها في إطار ثقافة عصرها التي لم تعد تتطابق مع ثقافة عصرنا و بالتالي فقدت تلك الأحكام رصيدها العقلاني[3246].

5 من تونس

138- **أحميدة النيفر**[3247] في بحث تحت عنوان "من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض" عرض النيفر للإتجاهات الحديثة في تناول قضية الردة مبدياً إنحيازه إلى وتعاطفه مع الأتجاه الذي يمثله جمال البنا ومحمد الطالبي، الإتجاه الذي لا يرى مبرراً للأخذ بالنظرة التقليدية في المسألة والقاضية بقتل المرتد، مؤكداً أنَّ الإيمان لا يمكن أن يزدهر إلا في بيئة حرة[3248].

139- **محمد الطالبي**[3249] والطالبي يعارض حكم قتل المرتد الذي يرى أنَّ الدعوة إليه لو انتصرت فسنشهد دواوين تفتيش وانتصاب المشانق، ويرى أنَّ القرآن خلا من ذكر هذا الحكم بينما أكدَّ في المقابل على أنه (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) و (وَلا تَكسِبُ كُلُّ نَفسٍ إِلّا عَلَيها وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخرى).[3250] وينتقد الطالبي التبرير الذي ساد في أوساط الإسلاميين المعاصرين لقتل المرتد باعتبار الردة خيانة في حق الأمة مُذكِّراً بتبرير الأتحاد السوفيتي السابق - لكن من منطلق غير إيماني، أي إلحادي- إنشاء محتشدات (معسكرات) القولاق gulag لعلاج وإصلاح منكري فضائل النظام الشيوعي، وفي كل هذه الحالات حقوق الشعوب تعلو حقوق الأفراد، ومن هذا المنفذ تنفذ الكليانيات على اختلاف أنواعها سواء القائم منها على الإيمان أو على نفي الإيمان[3251].

[3246] شبستري، محمد مجتهد، نقد القراءة الرسمية للدين، بيروت، 2013، 329و 392.

[3247](1942- ...) مفكر إسلامي تونسي من اليسار الإسلامي أو ما يُعرف بالإسلاميين التقدميين، حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة الزيتونة، ويدرِّس بالجامعة الزيتونية. كان من مؤسس الجماعة الإسلامية بتونس والتي ستسمى منذ 1981 بحركة الأتجاه الإسلامي، ثم تركها ليكون أحد مؤسسي تيار (الإسلاميون التقدميون). من مؤلفاته: الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، التفاسير القرآنية الحديثة، بين القصر والجامع: إضاءة على المؤسسة الدينية الأندلسية، النص الديني والتراث الإسلامي.

[3248] أنظر: أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، بيروت 2004، ص191- 203.

[3249](1921- ...) مفكر إسلامي وأستاذ جامعي تونسي، حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون، من مؤسسي الجامعة التونسية وهو أول عميد لكلية الآداب في جامعة تونس وقد درس فيها من قبل التاريخ الإسلامي. من مؤلفاته بالعربية: عيال الله، ليطمئن قلبي، الدولة الأغلبية: التاريخ السياسي.

[3250] انظر: محمد المطالبي، عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، تونس 2006، 83- 84.

[3251] الطالبي: أمة الوسط: الإسلام وتحديات المعاصرة، تونس 1996، ص32- 33 وللطالبي دراسة بعنوان "الحرية الدينية: نظرة إسلامية"
Mohammed Talbi (Rom 1985), Religious Liberty: A Muslim Perspective, In: Islamochristiana, vol. 11, p.99- 113.

140- **راشد الغنوشي**[3252] يرجّح الرأي الذي يرى في الردة جريمة سياسية تقابل في الأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاولة زعزعته، لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، و قد قصد بالعقاب عليها حياطة المسلمين وتنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها، وأنّ النبي شرع تلك العقوبات لا بوصف التبليغ لكن بوصف الإمامة وبذا تكون تلك العقوبة تعزيرا لا حدا، تعالج بما يناسب خطرها في كل حالة، فردة مسيحي أسلم كيما يتمكن من الزواج بمسلمة ثم ارتد ليست كردة من ارتد بقصد تنفيذ مخطط مدروس لزعزعة النظام العام وتغييره[3253].

141- **عبد المجيد الشرفي**[3254] حين عرض لثلاثة مواقف علماء المسلمين من مسألة الردة: الموقف التقليدي والموقف القائم على التمييز بين الردة الفردية – والتي يتساهل معها – والجماعية التي تمثل حربا على المسلمين وتمردا على دولتهم وتنطبق بالتالي على أصحابها قوانين الحرب، أبدى إنحيازه وتأييده للموقف الثالث القائل بالإنكار الصريح لإقامة الحد على المرتد[3255]. ويشجب الشرفي الموقف الفقهي الذي غلّب مقتضيات الإجماع بسبب الأنماط القديمة على مبدأ الحرية الدينية: الأساس الذي جاءت به الرسالة المحمدية والذي لا يحتمل أي شذوذ أو إحتراز، فيُخاف إن لم يسلط على المرتد حد القتل أن يوهم ذلك ضعاف النفوس بأنّ الذي خرج من الإسلام قد جرّبه ورأى أنه غير صالح فينسلخون منه مثله ويقلّ بذلك عدد المسلمين، وكأنّ العبرة بظاهر الأعمال لا بالإقتناع والإيمان عن طواعية وإختيار[3256].

142- **محمد الشرفي**[3257] ومن رأيه أنَّ الفقهاء هم الذين ابتدعوا عقاب المرتد - الذي ينعته الشرفي بالجرم الذي يمسُّ بحرية المعتقد- دون ارتكاز على أية قاعدة قرآنية، و أن الأمر لا يقف عند حد خلو القرآن من أدنى إشارة إلى هذه العقوبة، بل إنَّ النص القرآني يقول عكس ذلك تماماً (البقرة مثلاً 256

[3252] (1941-) مفكر إسلامي و سياسي تونسي، زعيم حركة النهضة التونسية، حاصل على إجازة في الفلسفة من دمشق، إلتحق بكلية الشريعة في تونس وحصل على شهادة التأهيل للبحث لكن حال الإضطهاد دون مناقشة أطروحته (الحريات العامة في الدولة الإسلامية) حوكم وسجن أكثر من مرة في عهدي بورقيبة وزين العابدين. عضو مؤسس في المجلس الأوروبي للإفتاء. عاد إلى تونس بعد نجاح ثورتها ضد نظام بن علي. من كتبه: المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير

[3253] راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت 1994، ص 50.

[3254] أكاديمي ومفكر تونسي، من مؤلفاته: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، الإسلام والحداثة، لبنات (صدر منه 3 اجزاء).

[3255] انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، تونس 1998، ص 88-90.

[3256] الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت 2001، ص 67-68.

[3257] (1936- 2008) أكاديمي ومفكر تونسي، عمل أستاذاً في كلية الحقوق وبكلية العلوم القانونية والسياسية والأجتماعية بتونس، تولى رئاسة الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان 1989. عمل وزيراً للتربية والتعليم العالي والبحث العلمي بتونس في الفترة 1989- 1994. من كتبه: الإسلام والحرية: الألتباس التاريخي (أصله بالفرنسية).

والكهف 99)، كما أنَّ هذه العقوبة تتعارض مع سيرة النبي الذي اكتفى بلوم ملوك كندة على ردتهم دون أن يتجاوز ذلك إلى إعلان الحرب عليهم أو تقرير عقوبة في شأنهم، بل إنَّ الحرب لم تُعلن على الكنديين إلاَّ بعد وفاته لإنهاء انشقاقهم وإرجاعهم إلى الإسلام بالقوة. ثم تحدث الشرفي عن التوظيف السياسي ـ من طرف السلطة الحاكمة ـ لعقوبة المرتد، وكيف أنَّ العلماء لم يميزوا بين البغي والردة، أي بين المعارضة العنيفة أو المذهبية للنظام القائم، وبين الردة، وهكذا فكما تمَّ قمع ثورات شعبية كما تمَّ إعدام مفكرين كالحلاَّج وابن المقفع. وفي العصر الحديث أُعدم السوداني محمود محمد طه، أما فرج فودة فتمَّ إغتياله من طرف شاب متطرف، كذلك تعرض نجيب محفوظ لمحاولة إغتيال مشابهة نجا منها[3258].

143- **عبد المجيد النجار**[3259] ويرى النجار أنَّ الردة من الناحية النظرية مظنة تصرف كيدي يستهدف الدين والمجتمع المسلم القائم على الدين وخاصة إذا كانت ردة جماعية، وهذا ما وقع بالفعل في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم (آل عمران72) كما ورد في سرة ابن هشام من أنَّ عبد الله بن صيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف قال بعضهم لبعض: تعالوا نؤمن بما أنزل على محمد وأصحابه غدوة، ونكفر به عشية حتى نلبس عليهم دينهم لعلهم يصنعون كما نصنع ويرجعون عن دينه، وفي هذا الباب تندرج الردة الكبرى التي حدثت في عهد أبي بكر، فقد كانت ردة ذات بُعد تآمري على الإسلام، ولم تكن مجرد اختيار حر للمعتقد ومن أجل ذلك قوبلت بما قوبلت به من الحزم في المقاومة. ثم لفت النجار إلى أنَّ هذا الجانب الكيدي في الردة يتأكد في المجتمع المسلم القائم على أساس الدين، فالكيدُ بالردة يمكن أن يفضي إلى هدم المجتمع بأكمله، وهذا نظير ما يُسمى في قوانين الدولة الحديثة بجريمة الخيانة العظمى، وأما المجتمعات التي لا تقام فيها الحياة على أساس ديني، وإنما الدين فيها شأن فردي فإن الردة فيها لا تغري بالكيد إذ تأثيرها يكاد لا يتعدى حدود المرتد في حياته الفردية الخاصة .. ولعل هذا الملحظ هو ما ذهب ببعض الباحثين من المسلمين إلى الميل بحكم الردة نحو أن يكون حكماً تعزيرياً يُترك فيه تحديد العقوبة إلى ولي الأمر بحسب ما يقدِّر في شأن المرتد من أن ردته كيدية أو غير كيدية ليكون العقاب على حسب ذلك في الشدة، مستدلين بأنَّ النبي كان حكمه في أحوال المرتدين مختلفاً بالتخفيف والتشديد بين واحدٍ وآخر، وبما جرى من حوار واسع بين أبي بكر وبين الصحابة في شأن قتال المرتدين، فهو حوار اجتهادي لتقدير الحكم في شأن هذه

[3258] محمد الشرفي، الإسلام والحرية، تونس 2002، ص67- 80.

[3259](1945-) مفكر إسلامي تونسي، حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر، عضو هيئة التدريس بالجامعة الزيتونية من عام 1975، من قيادات حركة النهضة التونسية. من مؤلفاته: المهدي بن تومرت، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (3أجزاء)، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل.

الردة. وبناء على ذلك فإن عقوبة المرتد ليست عقوبة على تغيير المرتد لدينه، وإنما هي عقوبة على ذلك البعد الكيدي في الردة[3260].

144- **آمال قرامي**[3261] لا تخفي تعاطفها مع وانحيازها إلى وجهة نظر المفكرين المسلمين الرافضين لعقاب المرتد الداعين إلى تأسيس الإيمان على الإرادة المسؤولة والإختيار الحر، وإلى فسح المجال للمرتد ليعبّر عن تجربته بكل حرية وأن نصغي إليها بكل الإحترام، فليست دوافع المرتد بالضرورة شريرة أو مرضية، إنما هو رجل عاقل يؤمن بصواب رأيه وسلامة موقفه ويتصرف بدافع من هذا الإيمان فلا داعي لحرمانه من حق الحياة أو الكرامة. وتصرّح القرامي أنّ المرتد هو في النهاية كائن من لحم ودم يمارس حياته بحسب شرطه وظرفه وتبعا لتصوره لدوره ومكانته وانطلاقا من إرادة قوية[3262].

6 من الولايات المتحدة الأمريكية

145- **إبراهيم هوبر Ibrahim Hooper**[3263] يؤكد هوبر أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يعامل الردة كجريمة تستوجب عقاباً دنيوياً، وقد عفا عن عدد من الأشخاص الذي ارتدوا بعد إسلامهم، فالإسلام لا يحتاج إلى إكراه الناس على اعتناقه. وقد دعا (كير) مؤخراً الحكومة الأفغانية إلى إطلاق سراح المتنصر (عبد الرحمن) الذي يواجه عقوبة الإعدام بتهمة الردة، وبيَّن (كير) ان ارتداد عبد الرحمن مسالة شخصية لا دخل للدولة فيها، و قد تم التوصل الى هذه النتيجة بعد التشاور مع العلماء في المجلس الفقهي لشمال أمريكا. يقرر العلماء المسلمون أن الأحكام الأصلية المتعلقة بالردة تماثل تلك المتعلقة بأعمال الخيانة في النظم القانونية حول العالم، ولا تقتصر أو تختص بالخيار العقدي

[3260] أنظر: الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، عبد المجيد النجار، وهو البحث الذي تقدم به لمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته التاسعة عشرة المنعقدة بالشارقة في أبريل 2009، ص12- 13.

[3261] أكاديمية تونسية حاصلة على الدكتوراه عن رسالتها: ظاهرة الإختلاف في الحضارة العربيةالإسلامية الأسباب والدلالات، وهي أستاذة تعليم عال بقسم العربية بكلية الآداب والفنون والإنسانيات جامعة منوبة. من أعمالها: حرية المعتقد في الإسلام، الإسلام الآسيوي، قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث (أطروحتها للماجستير).

[3262] قرامي، آمال، قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث ، تونس 1996، ص 106-107.

[3263] داعية مسلم وناشط أمريكي (كان اسمه قبل التحول إلى الإسلام Doug Hooper) حاصل على الماجستير في الصحافة والأتصال الجماهيري،عمل في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات كمنتج أخبار في KSTP-TV، متحدث باسم، ومدير قومي للأتصالات في مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية CAIR، أسس منظمة الدعوة والحقوق المدنية للمسلمين Muslim Civil Rights and Advocacy.

الفردي. إنَّ التحرر من الإكراه يعني أيضاً حرية اعتناق وممارسة دين آخر .. إنَّ الإيمان خيار شخصي وليس مجالاً لتدخل الدولة، فالإيمان الذي تفرضه القوة ليس إيماناً صحيحاً[3264].

146- **إبراهيم بيجلي سيد Ibrahim Bijli Sayed**[3265] ما من فكرة خاطئة عزّزها سوء الفهم عبر السنين كالظن بأنَّ الإسلام لا يتسامح مع الردة. وقد حاول العلماء تعزيز هذا الفهم الخاطئ، ولذا فقد أخفق العديدُ من المصلحين المسلمين في علاج هذه المسألة. لقد قدَّم هذا الفهم الخاطئ الإسلام كدين قروسطي قاتل .. يحكم بقتل من ارتدَّ عنه إلى دين آخر .. والقرآن صامت تماماً عن ذكر أي عقوبة على الردة، والحديث الوحيد الذي يمثل أساس الأحكام في هذه المسألة مفتوح على تأويلات عديدة، وهو حديث (مَن بدّل دينه فاقتلوه) فوفقاً للنخعي والثوري فإن الردة إثم كبير ومع ذلك فلابد من استتابة المرتد أبداً لا قتله، ما يعني أنهما لم ينظرا إلى قتل المرتد كعقوبة حدية، فالحد لابد من تطبيقه، أي أن عقاب المرتد لا يعدو أن يكون تعزيراً[3266].

147- **جيفري لانغ Jeffrey Lang**[3267] يرى أنَّ أزمة الإعتقاد ليست دائماً أزمة سياسية، ذلك أنَّ كثيرين ممن يخبرون عذاب الشك والحيرة ليست لديهم دوافع دنيوية وغالباً ما يعبرون عن حسدهم لأولئك القادرين على التسليم الأعمى، فالشك يمكن أن يقود إلى ترك الإيمان كما يمكن أن يغذي الإيمان ....

ورغم أن الردة ذُكرت في القرآن الكريم ثلاث عشرة مرة لكن ما من مرة ذكرت عقوبة مترتبة على الردة، كما أن القرآن يشير إلى حالتين تاريخيتين من الردة في المدينة المنورة لم يعاقب أصحابها، تتعلق إحداهما بمحاولة اليهود تشكيك المسلمين في دينهم عبر التظاهر بالإيمان ثم الأرتداد عنه (آل عمران 72) وتدور الثانية على ست زوجات مسلمات اخترن بعد صلح الحديبية أن ينضممن إلى

[3264] Islam and Religious Freedom. Ibrahim Hooper. In : dir.groups.yahoo.com/neo/grpups/SCAMA-News/conversation/topics/394

[3265] (1939-) طبيب أميريكي من أصل هندي، وأستاذ للطب في جامعة لويفيل Louisville، رئيس مؤسسة البحوث الإسلامية العالمية، بلويفيل، في ولاية كنتاكي. من كتبه: الأنجازات الثقافية (الفكرية) للمسلمين Intellectual Achievements of the Muslims، وإلهامات القرآن Quranic Inspiration.

[3266] Is killing an Apostate in the Islamic law? By Ibrahim B. Syed. In; www.irfi.org/articles/articles_251_300/is_killing_an_apostate_in_the_is.htm

[3267] (1954-) أستاذ رياضيات أميريكي، حاصل على الدكتوراه في الرياضيات، ويعمل أستاذاً للرياضيات في جامعة كنساس Kansas، نشأ كاثوليكياً ثم تحوَّل إلى الإلحاد ومن ثم إلى الإسلام. من كتبه: Struggling to Surrender, Even Angels Ask, losing My Religion و لها ثلاثتها ترجمة الى العربية بعنوانات: الصراع من أجل الإيمان، حتى الملائكة تسأل، ضياع إيماني.

مجتمع الكفار (الممتحنة 11). والأمر الرباني (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) يبدو كأنه يدحض عقوبة الردة، باستثناء كانت خيانةً سياسية، كما أن هناك أحاديث نبوية تتوافق مع هذا الإتجاه، كحديث الأعرابي ، وحديث النصراني الذي أسلم وصار أحد كتّاب النبي ثم ارتد إلى النصرانية ثانية، ويروي أنس بن مالك أنه مات مَيْتة طبيعية، أي أنه لم يقتل، نعم هناك مجموعة أحاديث تربط الردة بالخيانة العظمى وهي الحالة الوحيدة الموثقة لعقاب المرتدين كالذي اتفق للنفر من عُكل وعرينة، وقد وضحت رواية عند أبي داود أنَّ المرتد الذي يقتل هو التارك لدينه المفارق للجماعة أنَّ المقصود هو المرتد المحارب[3268].

148- **هشام حسب الله**[3269] في مقالة له تحمل عنواناً مستفزاً (هل العلماء هم الله نفسه؟) أعرب حسب الله عن امتعاضه من معارضة نصوص القرآن الواضحة في تقرير حرية الأعتقاد من مثل (لا إكراه في الدين) بأقوال أئمة الفقهاء الذين أعرب في الوقت نفسه عن حبه وتقديره العميق لهم لخدمتهم للإسلام ولتواضعهم الذي دفعهم إلى التأكيد غير مرة أنهم ليسوا معصومين وأنهم عرضة للخطأ. وهكذا فحسب الله حسم موقفه بوضوح، فهو إلى جانب نصوص القرآن الدافعة التي تؤكد على عدم قتل المرتد.[3270]

149- **رفعت حسان**[3271] ترى أنَّ قاعدة (لا إكراه في الدين) لا تنطبق على غير المسلمين فقط (الكفار الأصليين) لكن على المسلمين الذين ارتدوا عن الإسلام، ولم يُحدد القرآن أي عقوبة دنيوية على هذه الردة، فالعقوبة أخروية، نعم كان يُعامل المرتد الذي شارك في أعمال حربية ضد المسلمين معاملة الأعداء المعتدين.[3272]

[3268] Jeffrey Lang, Struggling to Surender, Maryland 1995, Pp: 196- 198.

[3269] طبيب وكاتب مسلم، من شيكاغو، كاتب مقال (عمود) في بيليفنت Beliefnet من سنة 2001 وفي باثوس Patheos، توزع مقالاته عالمياً من قبل وكالات الأنباء العالمية، وجه معروف في محطات التلفزة الأمريكية. مؤلف مشارك في "دليل بيليفنت إلى الإسلام"، وله أيضاً: الأخ الكريم- سيرة النبي شعراً.

[3270] Hesham A. Hassaballa, Are The Scholars The Same As God Himself? In : //theamericnmuslim.org

[3271] Riffat Hassan (-1943) عالمة في أصول الدين أمريكية من أصل باكستاني، مهتمة بالنسوية الإسلامية، حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة دُرهام Durham بانجلترا، هاجرت إلى أمريكا حيث درست في جامعة أوكلاهوما وهارفارد وحالياً هي أستاذ الدراسات الدينية في جامعة لويس فيل Louisville. من مؤلفاتها (بالأنجليزية): تمهيد لمحمد إقبال: مقدمة لدراسة فلسفة إقبال، حقوق المرأة في الإسلام: من المؤتمر الدولي للسكان إلى مؤتمر بكين، تحرير النساء والرجال (بالأشتراك).

[3272] Riffat Hassan, Religious Human Rights in the Quran. In; www.irfi.org.

150- **رضا أصلان Reza Aslan**[3273] يرى أنَّ حروب الردة التي خاضها أبو بكر الصديق هدفت إلى الحفاظ على وحدة العرب تحت راية الإسلام والسلطة المركزية في المدينة المنورة، وبالتالي الحيلولة دون عودة المسلمين إلى النظام القبلي القديم، وليست بحال حروباً دينية، ولكن مع ذلك كان لها نتيجة مؤسفة تمثلت في الربط الدائم بين الردة العقدية والخيانة - إنكار السلطة المركزية للخليفة- ومثل التوسع الإقليمي (الفتوح) والتبشير الديني (الدعوة)، كانت الردة والخيانة مصطلحات متطابقة تقريباً في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومع ذلك فقد استمرّ الربط بينهما إلى اليوم، فلا يزال هناك من المسلمين مَن يؤكد أنَّ الذنبين كليهما: الردة والخيانة يستوجبان العقوبة نفسها: الإعدام، وهو تأكيد لا يستند إلى القرآن الكريم[3274]. وفي حوار أصلان مع أندرسون كوبر Anderson Cooper في برنامج 360° أجاب أصلان عن تساؤل كوبر بخصوص كيفية التوفيق بين كون الإسلام دين سلام وبين المطالبة بقطع رأس عبد الرحمن الأفغاني الذي ارتد عن الإسلام واعتنق النصرانية، أجاب بالقول: من المهم - قبل كل شئ- أن نفهم أن القرآن لم يقل شيئاً بهذا الصدد، فلا عقوبة على الردة وفي الواقع لقد نشأت فكرة قتل المرتد في الوقت الذي تماهى فيه الإسلام بالدولة وصار شيئاً واحداً، وهكذا نُظِر إلى الردة والخيانة العظمى كجريمة واحدة وبالتالي كانت عقوبة الموت على كليتهما معاً[3275].

151- **عماد الدين أحمد**[3276] يلفت أحمد إلى معادلة بعض العلماء المسلمين بين الردة و الخيانة، وعدم تكييفهم للردة على أنها محض تحوُّل عقدي، لكن في المقابل فإن هناك وجهة نظر سائدة على نطاق واسع تحظر التجديف إستناداً إلى مبررات مشابهة لما نصَّت عليه قوانين القذف (التشهير) الغربية، و ما من شك في أنه قد أُسيئ استخدام وجهة النظر هذه بوصفها وسيلة لإسكات المعارضة

[3273] (1972-) مفكر وأكاديمي مسلم أميريكي من أصل إيراني، انتقل إلى الولايات المتحدة مع نشوب الثورة الإيرانية في عام 1979، تحول إلى المسيحية الأنجيلية في سن الخامسة عشرة ثم عاد إلى الإسلام قبل التحاقه بهارفارد، حاصل على الدكتوراه في علم الأجتماع من جامعة كاليفورنيا، سانتا باربارا، أول أستاذ متفرغ للدراسات الإسلامية في جامعة أيوا Iowa. كاتب مساهم في صحيفة الديلي بيست The Daily Beast. من مؤلفاته: لا إله إلاَّ الله، الزيلوت: حياة وعصر المسيح الناصري (والزيلوت Zealot تعني أحد أعضاء الطائفة اليهودية، كما تعني المتحمس، والمتعصب).

[3274] Reza Aslan, No God but God, New York 2005, P.119.

[3275] transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/0603/27/acd.01.html

[3276] (1948-) عالم أمريكي من أصل فلسطيني، حصل على الدكتوراه في الفلك والفيزياء الفلكية من جامعة أريزونا. درَّس دورات في الدين والعلم والحرية في جامعة ميريلاند ودورات متعلقة بالإسلام والتنمية في جامعة جورج تاون وجامعة جون هوبكنز. إمام مسجد دار الذكر ومحكِّم بالمجلس التنسيقي للمنظمات الإسلامية في منطقة واشطنطن الكبرى، رأس الحزب الليبرالي في ولاية ميريلاند، رئيس معهد منارة الحرية Minaret of Freedom Institute، ورئيس المؤسسة الأمريكية الإسلامية للزكاة. من مؤلفاته (بالأنجليزية): إشارات من السموات: منظور فلكي مسلم فيقضايا الدين والعلم، الإسلام واكتشاف الحرية (بالأشتراك)، الإسلام والغرب: حوار (بالإشتراك).

الدينية بل حتى السياسية[3277]. ومن جهته فإن أحمد لا يوافق على معادلة الردة بالخيانة - على الأقل في عصرنا الحالي- الأمر الذي يُبرر قتل المرتد بتهمة الخيانة، و قد أشار إلى أنَّ النقاشات بخصوص الفقه الإسلامي من قبل غير المسلمين - كما من قبل المسلمين في مُعظم الأحوال- تُعاني من الخلط بين مفهومي الردة والخيانة، نعم رأي الأغلبية أنَّ عقوبة الإعدام لا تطبق إلاَّ على الخيانة أثناء الحرب بما في ذلك تقديم العون للعدو لا على مجرد تغيير الدين. تصرف الرسول نفسه أكدَّ هذا الرأي، ذلك أنه لم يقتل أحداً من المرتدين باستثناء أولئك الذين حاربوا المسلمين أو شاركوا في الدعاية ضدهم (والتحريض عليهم).[3278]

7 من العراق

152- **مجيد خدّوري**[3279] ويرى أن حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" تمَّ اختراعه في أثناء حروب الردة بعد وفاة النبي وأن النبي لم يعاقب مرتداً بالقتل بل وافق في صلح الحديبية على ألاَّ يطالب بمن ارتد من المسلمين ولحق بقريش، هذا إلى جانب تأكيد القرآن على أن لا إكراه في الدين، وبالتالي: فلا عقوبة على المرتد[3280].

153- **طه جابر فياض العلواني**[3281] خصص لإعادة النظر في قضية الردة كتابه "لا إكراه في الدين" وانتهى فيه إلى أنَّ الردة المجردة غير المصحوبة بجرائم أخرى مما يتعلق بالنظام العام لا تستوجب عقاباً لا سيما وأنَّ القرآن اشتمل على أزيد من مئتي آية تؤكد حرية الأختيار[3282].

[3277] Imad-ad-Dean Ahmad, American and Muslim perspectives on Freedom of Religion in; University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law, May 2006, 355, P.7
وهي متاحة على موقع "معهد منارة الحرية" www.minaret.org/articles.htm.

[3278] Imad-ad-Dean Ahmad, On the US Constitution from the Perspective of the Quran and the Medina Covenant, in; American Journal of Islamic Social Sciences, Summer/Fall 2003, Pp.105- 124
وهو متاح على موقع "معهد منارة الحرية" www.minaret.org/articles.htm.

[3279] (1909- 2007) مفكر قانوني عراقي، حاصل على الدكتوراه في القانون الدولي والعلوم السياسية، عمل أستاذاً في جامعة إنديانا وجامعة شيكاغو وجون هوبكنز حيث أسس برنامج دراسات الشرق الأوسط، كما أسس مدرسة بول هنري نتز للدراسات الدولية المتقدمة، كما أنشأ جامعة ليبيا وعمل عميداً لها في عام 1957، من مؤلفاته: الحرب والسلام في قانون الإسلام، القانون في الشرق الأوسط، مفهوم العدل في الإسلام.

[3280] انظر: مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دمشق 1998، ص272- 273.

[3281] (1935- ....) أصولي عراقي، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، عمل أستاذا لأصول الفقه بجامعة الإمام بالرياض لعشر سنوات، عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولة في جدة، شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، وهو رئيس المجلس الفقهي بأمريكا من عام 1988،

154- **عماد علي هلالي**[3283] يتسائل مستنكرا: كيف يمكن أن يكون الدخول إلى الدين إختياريا، ولكن البقاء فيه إجباري؟ كيف يمكن لدين يدعي أنه دين رحمة ولكنه مع ذلك يحكم بقتل أبناء المسلمين الذين شككوا في بعض مبادئه لا من موقع العناد بل من موقع الإطلاع على الأفكار والأديان الأخرى؟ ويخلص الهلالي إلى أنّ من أنكر الدين من خلال المطالعة والبحث لا يعد مرتدا وأنّ الردة لا توجب قتل المرتد، وأنّ إعدامه قد يؤثر سلبا على إعتقاد الناس في الدين حيث يصورون أنّ الإسلام يجبر الناس على إعتناقه[3284].

155- **رشيد الخيُّون**[3285] وهو منحاز بقوة إلى حرية الفكر، ومن هنا شجبه واستنكاره لكل حوادث قتل المفكرين باسم حد الردة، انتهاءً بمحمود محمد طه السوداني الذي أعدم في 1985/1/18 [3286]، كما استنكر الخيون موقف الشيخ محمد الغزالي الذي أفتى في المحكمة التي عقدت لمحاكم قتلة فرج فودة بأن فودة مرتد وأنَّ قصارى ما أتى به القتلة أنهم أفتأتوا على السلطة المنوط بها إقامة حد الردة، معلقاً بأن الله تعالى لم يفوِّض أحداً بالقتل.[3287] و قد احتفى الخيون بكتاب د. طه جابر العلواني "لا إكراه في الدين: اشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم" فعرض له في الطرس الثامن من طروس كتابه "لا إسلام بلا مذاهب"[3288].

ويرأس الآن جامعة قرطبة الإسلامية في الولايات المتحدة. من مؤلفاته: أدب الأختلاف في الإسلام، الأجتهاد والتقليد في الإسلام، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتد من صدر الإسلام إلى اليوم.

[3282] انظر كتاب: لا إكراه في الدين للعلواني، القاهرة 2006.

[3283] مهندس ومفكر إمامي من العراق وباحث في الحوزة العلمية. من مؤلفاته: معجم أعلام النساء في القرآن الكريم، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، تحقيق لكتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه.

[3284] انظر: الردة وحرية الإعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية، عماد الهلالي في كتاب: العنف والحريات الدينية، إعداد: حيدر حب الله، بيروت 2011، ج141/1-171.

[3285] كاتب ومفكر عراقي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية عام 1991 من صوفيا، مارس التعليم في مدارس بغداد الأبتدائية في الفترة 1975- 1979 ثم درّس في الجامعات اليمنية 79- 1988، يكتب في عدة صحف من بينها الشرق الأوسط، والأتحاد الإماراتية. من كتبه: معتزلة البصرة وبغداد، الأديان والمذاهب بالعراق، جَدَلُ التنزيل.

[3286] أنظر: محمود طه: تعاقبت الأزمنة والحملات واحدة، مقالة لرشيد الخيون بالشرق الأوسط، العدد 9913، 2006/1/18.

[3287] الخيون ، الأغتيال وفقهاء الإسلام السياسي، موقع الأتحاد الأماراتية في 1213/2/20
www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=70959

[3288] أنظر رشيد الخيون، لا إسلام بلا مذاهب وطروس أُخرمن التراث، بيروت 2011، ص163- 172.

156- **أحمد القبانجي**[3289] يرى القبانجي ان الحكم بقتل المرتد يمثل تعديا صارخا على حرية المعتقد و الدين، و يلفت الى ان القران لا يتعرض لهذه المسالة اطلاقا رغم انه بين حكم ما هو دونها في الخطورة و الاهمية كحد الزنا و السرقة و القذف، و في المقابل نقرأ عددا غفيرا من الآيات المؤكدة لحرية الانسان في المعتقد و الدين، فاذا اخذنا هذا في اعتبارنا علمنا ان ما ورد من القليل النادر بخصوص قتل المرتدين في صدر الاسلام لا يمثل مصاديق كافية لاسباغ المشروعية على هذا الحكم و لا يصلح كدليل على جواز قتل المرتد في الحالات العادية، بل ان هناك الكثير من القرائن و الشواهد التي تحف بالخبر تصرفه عن الشمولية و تحبسه في ذلك المورد ليكون قضية خارجية لا يصح الغاء الخصوصية فيها[3290].

157- **محمد شريف أحمد**[3291]يرى احمد ان حديث (من بدل دينه فاقتلوه) ليس من قبيل التبليغ العام، بل من باب التصرف القيادي المحكوم بظرف معين، أي ما يسميه العلماء تصرفا إماميا او سياسيا شرعيا، ذلك ان الدين وقتذاك كان هو قوام المواطنة و المعيار الاوحد لرابطة الولاء للدولة الدينية، فكان الخروج منه يعني الخروج على الدولة و رفض رابطة الولاء لها والتمرد على النظام. و مما يعزز هذا الفهم فيما يرى احمد حديث: لا يحل دم امرئ مسلم...و التارك لدينه المفارق للجماعة[3292].

8 المغرب الأقصى

158- **أحمد الريسوني**[3293] ينطلق من أنَّ آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) تقرر قضية كلية قاطعة لا تقبل النسخ ولا التخصيص، والقضايا الكلية محكمة وهي أم الكتاب وأس الشريعة، وهي حاكمة على

[3289] (1958-) باحث و كاتب عراقي، درس الاصول و الفقه في حوزة النجف، ثم سافر الى ايران حيث درس في قم و من ثم عاد الى العراق سنة 2008، تأثر كثيرا بأفكار الاصلاحيين الايرانيين المعاصرين، فترجم اعبد الكريم سروش عددا من كتبه، من مؤلفاته: الاسلام المدني: معالجة لاشكالية الجمع بين النص و العقل و الواقع، التوحيد و الشهود الروحاني، تشيه العوام و تشيع الخواص.

[3290] https://ar-ar.facebook.com/AhmadAlQbbanji/posts/568887356488342
آخر زيارة 2014/06/02.

[3291] أكاديمي عراقي حاصل على الدكتوراه في القانون من جامعة بغداد، عمل استاذا في عدد من الجامعات العراقية، عميد كلية القانون و السياسة في جامعة صلاح الدين في اربيل، عضو مجمع الفقه الاسلامي بجدة سابقا، من مؤلفاته: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، نظرية تفسير النصوص المدنية، شرح مصادر الالتزام في القانون المدني الاردني.

[3292] محمد شريف احمد، تجديد الموقف الاسلامي في الفقه و الفكر و السياسة، دمشق 2004، 32.

[3293] (1953- ....) عالم مغربي، حاصل على الدكتوراه من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذاً لأصول الفقه ومقاصد الشريعة بالكلية ذاتها، وبدار الحديث الحسنية بالرباط، كما عمل خبيراً أول في مجمع الفقه الإسلامي بجدة، عضو مؤسس للأتحاد العالمي لعلماء المسلمين وعضو المكتب التنفيذي لحركة

الجزئيات ومقدمة عليها، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال، ومن ثمَّ يخلص إلى أنَّ القتل على الردة المجردة يتنافى بشكل واضح مع قاعدة (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، وعليه فإنَّ الأخبار الواردة في قتل المرتد يمكن أن تُفهم على أنها: (أ)- إما متعلقة بعقوبة تعزيرية، تُراعي في اعتمادها الملابسات والمخاطر التي كانت تشكلها حركة الردة على الكيان الإسلامي الناشئ. (ب)- وإما متعلقة بما يقترن عادة مع الردة من جرائم أو التحاق بصف العدو، أو نحو ذلك من الجرائم الموجبة للعقوبة[3294].

159- **إسماعيل الحسني**[3295] يوافق الحسني على و يثمّن تمييز بعض الباحثين - الذين نعتهم بالمقتدرين- بين الردة المركبة والردة البسيطة أي بين الردة المحاربة والردة المجردة، والأولى مصحوبة بالتمرد والنفاق والتلاعب بالدين والحرب على المسلمين، والعقاب عليها ليس من قبيل الحدود ولكن من باب التعازير والسياسة الشرعية والتصرف بالإمامة، وكل هذا يُقدَّر تبعاً لظروف الإسلام والدولة الإسلامية من استقرار و قوة أو ضعف و فتنة، وتبعاً للأفعال المصاحبة للردة والخيانة والمخاطر والأضرار الناجمة عنها . أما الردة البسيطة فهي ردة الشخص مع نفسه ومع فكره سواء أسرَّ أو جهر بها. وفي ضوء هذا التمييز قال الأستاذ الجليل أحمد الريسوني عن هذه الردة الأخيرة: لذلك أرى أنها غير مشمولة بعقوبة الردة المركبة، بل هي مشمولة بنصوص وأدلة أخرى أبرزها وأصرحها قوله تعالى: "لا إكراه في الدين". قال الحسني: والحق أنَّ هذا التمييز أو لنقل هذا الرأي جدير بالأعتبار، لأنَّ الإكراه في الإسلام منفي بجميع أنواعه وبمختلف صوره[3296].

160- **عبد السلام بَلاجي**[3297] يرى أنَّ الردة في حد ذاتها التي لا يصحبها مجاهرة وقلقلة للنظام العام لا تشكل مشكلة، لأنَّ مسألة الإعتقاد مسألة ذاتية خاصة بالإنسان، وهو يتحمل مسؤوليته فيها

التوحيد والأصلاح. من مؤلفاته: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، الشورى في معركة البناء.

[3294] أنظر: أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الرباط 2007، ص109- 116.

[3295] (1963-) عالم مغربي، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه، أستاذ التعليم العالي، شعبة الدراسات الإسلامية كلية الآداب جامعة القاضي عياض بمراكش، خبير بمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. من كتبه: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فقه العلم في مقاصد الشريعة، التجديد والنظرية النقدية: دراسة في خطاب التجديد الإسلامي في المغرب.

[3296] مفهوم حرية التعبير عن الرأي في الإسلام، إسماعيل الحسني، ورقة تقدم بها لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الـ 19 بالشارقة، ص9.

[3297] (1953-) مفكر إسلامي وأستاذ جامعي مغربي، مارس الإمامة والخطابة في الرباط، أستاذ القانون الدستوري بكلية الحقوق السويسي بالرباط، وأستاذ الإقتصاد الإسلامي بكلية الآداب بالرباط، مؤسس ومدير تحرير جريدة العصر (1997- 1999). من مؤلفاته: دور الزكاة في التنمية وإدخالها في النظام المالي للدولة.

دنيا وآخرة، أما حين يتعلق الأمر بالنظام العام للدولة فيمكن عند ذلك لأجهزة الدولة أن تفرض من العقوبات ما تراه مناسباً لمعالجة هذه الأختلالات.[3298]

161- **مريم آيت أحمد**[3299] تذهب إلى ضرورة التمييز بين المرتد الذي يغير دينه كشخص ليست له أية دوافع أخرى غير إقتناعه الشخصي الديني فهذا حكمه أنّ عقابه أخروي لا دنيوي أما المرتد بدافع خارجي، خارج مجال الإعتقاد المحصن فشيئ مختلف. فالمرتد الذي يعلن التمرد على السلطة والخيانة للأمة والوطن ويتواطئ مع العدو أو يتحول إلى محارب وضعه القانوني – مستعيرة بتعبير محمد عابد الجابري – لا يتحدد في الإسلام بمرجعية الحرية بل بالخيانة للوطن[3300].

162- **محمد عابد الجابري**[3301] بعد أن أكد على أنّ افسلام ضمّن للناس حقّ الإختلاف والحرية، ذكر أنّ مسألة الردة لا تدخل في حق الإختلاف ولا في حق الحرية، وأنها كانت في زمن النبي والصحابة تعني خيانة الإسلام مجتمعا ودولة، والمرتد بهذا المعنى هو كالمحارب أي الخارج عن المجتمع يقطع الطريق ويخل بالأمن ويسلب أموال الناس. أما المرتد بالمعنى الضيق أي الذي إعتنق الإسلام ثم عدل عنه دون أن يعادي الإسلام ودون أن يلحق الضرر بالمسلمين فقد وردت فيه آيات كثيرة وليس فيها ما ينص على قتله، وغنما تكتفي بتأكيد غضب الله ولعنته عليه وأنّ مصيره جهنم[3302]. ويخلص الجابري إلى أنّ الوضع القانوني للمرتد لا يتحدد في الإسلام بمرجعية (الحرية) حرية الإعتقاد، بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بالخيانة للوطن بإذهار الحرب على المجتمع والدولة. وبالمثل فإنّ الذين يتحدثون اليوم عن حقوق الإنسان وفي مقدمتها حرية الإعتقاد لا يدخلون في هذه الحرية حرية الخيانة للوطن والمجتمع والدين ولا حرية قطع الطريق وسلب الناس ما يملكون ولا حرية التواطئ مع العدو ويبقى مطلوبا من الإجتهاد الفقهي المعاصر النظر فيما إذا كان المسلم الذي يعتنق دينا آخر غعتناقا فرديا لايمس من قريب أو بعيد بالمجتمع الإسلامي ولا بالدولة الإسلامية

[3298] أنظر: بلاجي: الإسلام لا يعاقب على الردة في ذاتها، حاوره: عبد لاوي لخلافة، موقع أون إسلام نت www.onislam.net

[3299] أكاديمية ومفكرة مغربية حاصلة على الدكتوراه في العقائد والأديان من جامعة محمد الخامس بالرباط، أستاذة التعليم العالي بجامعة ابن طفيل بالمغرب ورئيسة قسم مقارنة الأديان، ورئيسة وحدة حوار الحضارات وحاضر العالم الإسلامي بالجامعة نفسها. من مؤلفاتها جدلية الحوار، العلاقة مع الآخر في ضوء الوسطية في افسلام، العولمة وحوار الأديان.

[3300] مريم آية أحمد، الحرية الدينية والإرتداد في الأديان السموية، في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة 13، العدد 39-40 شتاء وربيع 2009، ص 265-267.

[3301] 1936-2010 مفكر وفيلسوف مغربي حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الاداب بالرباط، عمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في الكلية نفسها. من مؤلفاته: سلسلة نقد العقل العربي (4 أجزاء)، معرفة القرآن الحكيم (3 أجزاء)، مدخل إلى فلسفة العلوم.

[3302] الجابري، الديموقراطية وحقوق الإنسان، بيروت 1994، ص 216-217.

يدخل في دائرة المرتد بالمعنى الفقهي الذي شرحناه، أم أنه يدخل في زمرة المرتدين الذين تحدثت عنهم الآيات القرآنية والتي تعدت المرتدين الوعيد الأكبر ولكن دون التنصيص صراحة على وجوب قتلهم[3303].

9 من السودان

163- **الصادق المهدي**[3304] ويرى أن الحكم بقتل المرتد حكم خطير يفضي إلى الإعدام لا يجوز أن يسند إلى نص ظني، كالأحاديث الواردة في قتل المرتد وهي أحاديث آحاد، كما يرى أنَّ الردة معصية عقابها عند الله تعالى، لكن فيها كذلك ثلاث جنايات سبق ذكرها، ولذلك ينبغي - في رأي الصادق المهدي- أن يُعاقب على الردة عقاباً تعزيرياً. فتحديد عقوبة رادعة تحمي المجتمع المسلم من تلاعب المرتدين واجب، لكن على أن يُوفق بين ذلك وبين حرية الإعتقاد التي يكفلها الإسلام[3305]. و قد طرأ تطور على رأي الصادق المهدي، حيث أفصح في رأيه الجديد عن أن الحكم بقتل المرتد في الماضي يرجع إلى السياسة الشرعية كعقوبة على الخيانة، أما اليوم فليس للمسلمين في تلك العقوبة مصلحة و ذلك لأسباب ثلاثة سبق إيرادها[3306].

164- **حسن الترابي**[3307] له رأي معروفٌ في قضية الردة أثار عليه سخط الكثيرين - مع أنه لم ينفرد به، ولم يَسبق إليه- ووفقاً للعلواني فإن الترابي كان يُصرِّح برأيه هذا لأصحابه دون الجمهور- في زمن نميري حين تم إعدام محمود محمد طه في عام 1985[3308]. لكنه بعد ذلك صرَّح به وردّده مرات عديدة، ومما قاله الترابي في هذا الخصوص: وللمجتمع بمشيئته أن يؤمن أو يكفر بالرسالة

[3303] نفسه ص 179.

[3304] (1935- ...) سياسي ومفكر سوداني، من أحفاد محمد أحمد المهدي مؤسس الدعوة المهدية في السودان، إمام الأنصار ورئيس حزب الأمة، تخرج من جامعة أوكسفورد في الأقتصاد والسياسة والفلسفة ونال فيها درجة الماجستير. انتُخب رئيساً لوزراء السودان في الفترة 1986- 1989م. من مؤلفاته: يسألونك عن المهدية، مسألة جنوب السودان، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الإسلامي.

[3305] أنظر: الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الأجتماعي الإسلامي، القاهرة 1987، ص146-147.

[3306] راجع: الصادق المهدي، نحو مرجعية إسلامية متجددة، القاهرة 2006، ص97- 98.

[3307] (1932- ...) سياسي ومفكر إسلامي سوداني، حاصل على الدكتوراه من جامعة السوربون، عمل أستاذاً فعميداً لكلية الحقوق بجامعة الخرطوم، ثم وزيراً للعدل في السودان، ووزير للخارجية في عام 1988 ورئيساً للبرلمان السوداني في عام 1996، تسلّم حزبه الحكم عام 1989 بعد انقلاب عسكري ضد حكومة الصادق المهدي، اختلف مع حكومة الأنقاذ الجديدة فأنشأ المؤتمر الشعبي في 2001م. من مؤلفاته: التفسير التوحيدي للقرآن الكريم، تجديد الفكر الإسلامي، الإيمان وأثره في الحياة.

[3308] أنظر: لا أكراه في الدين للعلواني، ص34- 35.

الحاملة للشريعة، متروكاً لأجَل القيامة وحسابها في مواقفه[3309]. كما كتب: "ويخلي الشرع للإنسان أن يصرف رأيه تثبتاً أو تعديلاً أو تبديلاً، ولو في أصول مذهبه مؤمناً، قد يؤاخذ على ذلك غيباً في الآخرة، ولكن لا يؤذيه أحد في الدنيا بأمر سلطان، مهما يجادله الناس ألاّ يتخذ دون معتقد الحق مرتداً"[3310]. ثم عاد فكتب بصراحة أكبر وجراءة أظهر: "أما حريات النظر والرأي والمذهب والتعبير فلا بد من أن تحي الدين اعتقاداً بالخيار، لا انتماءً بالميراث مقدراً. ولذلك من ارتدَّ عن دينه فلا إكراه في الدين، ولا استتابة أو عقوبة بالسلطان، وإنما التكليف على المؤمنين أن يلاحقوا المرتد بالدعوة والمجادلة حتى يتوب ويستقر أشد إيماناً ويخلص صدقاً لا مراءاة، وخوفاً من العقاب العاجل ... فلو اجتهد المرء فارتد - حفظه الله- دفع في وجهه حد الأستتابة أو القتل (مَن بدَّل دينه فاقتلوه، لا يحل دم امرئ مسلم إلاّ ... التارك لدينه المفارق للجماعة) وما هي إلاّ أحاديث تهدي سنن العمل بياناً للقرآن لا تنسخه، ولكن وردت لتشرح صدور المسلمين، وهم يرون المسلم الحرام دمه إلاّ قصاصاً يرتد يفارق الجماعة ويقاتل في صف الكفر، لكنهم يُعزّون دمه، فبين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم كيف يرتد هذا، يفارق إخوانه وينقلب خارجاً مقاتلاً يحل إهدار دمه دفاعاً[3311]. ثم بيَّن أنَّ مَن ارتد لكنه يقيم في ظل سلطان المسلمين بعقد السلام والمواطنة فلا يُقتل، ولذلك لم يُقتل المنافقون الذين كانوا يؤمنون وجه النار ويكفرون آخره[3312].

165- **عبد الله أحمد النعيم**[3313] وهو متشدد في موقفه الرافض لحد الردة ، فهو يرى أنّ هذا الحكم يقوم على فهم متخلف[3314]، ويرفض النعيم التبريرات المعاصرة – التي غدت مألوفة لفرط تكرارها – لحد الردة من قبيل أنّ الدولة الإسلامية دولة آيديولوجية[3315] وأنّ الردة تمثل – بالتالي – تخليا عن الإنتماء لهذه الدولة وللمجتمع المسلم وتبني هوية دولة أخرى ومجتمع آخر، ويجادل النعيم بأنّ المرتد عقوبته الموت في الشريعة بمجرد ردته بصرف النظر عما إذا كان قد أعلن عن آرائه المعارضة

3309 حسن الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، بيروت 2003، ص114.

3310 نفسه ص166.

3311 نفسه ص 176- 177.

3312 نفسه ص178.

3313(1946 -) مفكر وناشط حقوقي سوداني من تلاميذ المفكر السوداني محمود محمد طه الذي أعدم بتهمة الردة ، حاصل على الدكتوراه في قانون الإجراءات القانونية المقارن من جامعة أدنبرة باسكوتلاندا وأستاذ القانون في جامعة إموري- أتلانتا بالولايات المتحدة الأمريكية، والمدير التنفيذي لمنظمة أفريكا واتش العاملة في مجال حقوق الإنسان في إفريقيا ومقرها واشنطن في الفترة (1993-1995). من كتبه: نحو تطوير التشريع الإسلامي ، الإسلام وعلمانية الدولة، المبادئ العامة للمسؤولية الجنائية في القانون السوداني.

3314 النعيم، نحو تطوير التشريع الإسلامي، القاهرة 2006، ص 30.

3315 ويقصد بالدولة الآيديولوجية تلك القائمة على نظام فكراني يزعم الإضطلاع بتفسير ومن ثمّ تدبير شتى شؤون المجتمع من سياسية وإقتصادية وإجتماعية وثقافية وروحية بالطبع في حال الآيديولوجية الدينية الأمر الذي يشي إلى جانب الشمولية بإنغلاقية تضاد الروح المعرفية بانفتاحها ومرونتها.

للدولة والمجتمع أم لا، كما أننا لو ألغينا عقوبة قتل المرتد فهناك التبعات المدنية والشخصية القانونية المتعلقة بالزواج والميراث ونحوهما، وهذا كله لا يتفق مع حريات العقيدة والتعبير والإجتماع الدستورية[3316]، كما أنّ حد الردة ينتهك ـ في رأيه ـ حق حرية الديانة المنصوص عليه في القرآن في آيات كثيرة، وهو يرى أن حجية السنة فيما يتصل بعواقب الردة الجزائية وغيرها من العواقب القانونية ينبغي إعتبارها مرحلية ولم يعد تطبيقها مبررا في ضوء المبدأ الذي شرحه هو في تطوير التشريع[3317]. و يلاحظ النعيم عدم اتساق النظرة الى الردة كجريمة تستوجب العقاب مع الروح العامة للقرآن كما تتبدى من خلال الآيات 217 البقرة، 90 النساء، 54 و 59 المائدة، 108 النحل، 25محمد، و التي رغم ادانتها للردة الا انها لا تحدد لها اي نتائج قانونية في الحياة الدنيا، و هكذا ينبغي ان تنفى ـ من وجهة نظر اسلامية ـ اي عقوبة او نتيجة قانونية سلبية للردة[3318].

166- **محمد محمود**[3319] ويرى أنه رغم أنَّ الآية 217 من البقرة لا تنصُّ على عقوبة حدية للردة وتكتفي بتهديد المرتد بعذاب النار، إلاّ أنَّ الردة بعد توطيد الدولة الإسلامية أصبحت جريمة حدية عقابها الموت، ولأنه لا يوجد أساس قرآني لعقوبة دنيوية للردة فإنَّ الأساس أصبح حديثاً منسوباً لمحمد يقول: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه".[3320]

10 من الكندا

167- إنغريد ماتسون[3321] تلفت ماتسون إلى أنَّ موقف الإسلام من الحرية الدينية يُدرس الآن على نطاق واسع، ثم تشير إلى الرأي الشائع بين المعاصرين بخصوص الردة وأنها بحد ذاتها ليست جريمة (أي بالمعنى القانوني الذي يستلزم ترتيب عقوبة) لكنها كانت ـ بحكم طبيعة الأحوال السياسية في عصر صدر الإسلام ـ أقرب إلى الخيانة، فقد كان تغيير الدين وحده لا يستلزم عقوبة بينما تغيير

[3316] نفسه ص 113-114.

[3317] نفسه ص 134-135.

[3318] النعيم، الإسلام و علمانية الدولة، القاهرة 2012، 166و169.

[3319] مفكر وأكاديمي سوداني، حاصل على الدكتوراه في الأدب الأنجليزي من جامعة أوكسفورد التي عمل بها أستاذاً كما بجامعة الخرطوم، ثم اتجه إلى مجال مقارنة الأديان، عمل رئيساً لقسم الأديان المقارنة بجامعة تافتس Tufts بالولايات المتحدة. من كتبه (بالأنجليزية): البحث عن الإلهي: دراسة نقدية في فكر محمود محمد طه
Quest for Divinity: A Critical Examination oft he Thought of Mahmud Muhammad Taha.

[3320] محمد محمود، بنوة محمد: التاريخ والصناعة، مدخل لقراءة نقدية، لندن 2013، ص322- 323.

[3321] Ingrid Mattson كندية اعتنقت الإسلام، درست الفلسفة في جامعة واترلو، وحصلت على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة شيكاغو، تعمل أستاذة للدراسات الإسلامية ومديرة مركز ماكدونالد للدراسات الإسلامية والعلاقات الإسلامية المسيحية في معهد هارتفورد بولاية كونيتيكت، أنتخبت عام 2006 لرئاسة الجمعية الإسلامية لأميريكا الشمالية (ISNA). من مؤلفاتها (بالأنجليزية): قصة القرآن: تاريخه ومكانته في حياة المسلم.

الولاء السياسي ومقارفة الخيانة يقتضيان العقاب. ما حدث تاريخياً في بعض المجتمعات المسلمة أنَّ التمييز بين الأنتماء المجتمعي والأنتماء الديني لم يقع بل وقع الخلط بينهما، ولكن عالم اليوم له مطالب مختلفة تقتضي الفصل بين الأنتماءين.[3322]

-168 أمير حسين Amir Hussain[3323] ينطلق حسين من اللفت إلى ضرورة إدراك السياقات التاريخية التي ساهمت في تطوير الفقه الإسلامي. ففي بداية الإسلام اتخذ المسلمون إجراءات قاسية ضد المرتدين بسبب الشروط التي أحدقت بهم من معاداة المشركين لهم وتربصهم بهم، وهكذا فعقوبة إعدام المرتد لم تكن متعلقة بقضية الإعتقاد بل بقضية الهوية السياسية، فالمرتد كان ينحاز إلى معسكر المشركين، الأمر الذي من شأنه أن يقوِّض المجتمع المسلم، في الواقع كانت الردة تقترن بالخيانة، الجريمة التي لا تزال تعاقب بالإعدام في أكثر من ولاية في الولايات المتحدة، وإن لم يكن الأمر كذلك في كندا. في العصر الحديث يبدو أنَّ المتطرفين المسلمين يجدون متعة في تطبيق تلك السوابق المبكرة على الردة في أيامنا هذه. والواقع أن القرآن صريح في تقرير أنَّ الحكم النهائي في هذه المسألة إنما هو لله تعالى وحده[3324]، والذين يأخذون على عاتقهم تقمص دور الله في الحكم على عقائد الناس يتجاهلون الآيات الكثيرة الموجهة إلى الرسول نفسه والتي تبين أنه مجرد مُذكِّر ومبلغ لا مسيطر، وأنَّ مرجع الناس كلهم إلى الله تعالى وحسابهم عليه وحده[3325].

-169 **أحمد كتي Ahmad Kutty**[3326] يرى سخفا أن يقال: إن الإسلام يحكم بإعدام الإنسان لمجرد تركه الدين، فالقارئ العابر للقرآن يلحظ بإعجاب تأكيد القرآن على حرية الضمير باعتبارها

[3322] The Christian Science monitor.Muslim convert takes on leadership role www.csmonitor.com/2001/1213/p16s1-lire.html 2014/06/02 آخر زيارة .

[3323] أكاديمي وعالم من أصل باكستاني متخصص في دراسة الإسلام نشأ في تورنتو بكندا، حاصل على الدكتوراه في دراسة الدين من جامعة تورنتو، محرر مجلة الأكاديمية الأمريكية للدين. وعضو في هيئة تحرير أربع مجلات أخرى لدراسة الدين. التحق سنة 2005 بقسم الدراسات اللاهوتية بجامعة لويولاماريماونت بكاليفورنيا Loyola Marymount وبالجامعة اليسوعية في لوس انجلوس. من كتبه: النفط والماء: عقيدتان وإله واحد، أديان العالم: التقاليد الغربية، إعادة تمثيل: المسلمون على شاشة التلفاز في أميريكا الشمالية.

[3324] آل عمران 129

[3325] الغاشية 21- 26، أنظر:
Amir Hussain, Oil and Water: Two Faiths: One God, Copper House, 2006, Pp. 178- 180.

[3326] (1946 -) عالم مسلم من أصل هندي، وصل إلى كندا في عام 1970 وحصل على الجنسية الكندية. نال تعليمه الديني التقليدي وحصل على إجازة في الفقه بتفوق من كلية سانتابورامSantapuram بجنوب الهند، ثم على الليسانس في أصول الدين من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة والماجستير في الدراسات الإسلامية من جامعة تورنتو والدكتوراه في الشريعة من جامعة ماكغيل Mc Gill. عمل كتي في المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، كما عمل إماما وباحثا مقيما في مؤسسات كثيرة في منتريال وتورونتو، يعتبر واحدا من بين 500 شخصية مسلمة هي الأكثر تأثيرا في العالم.

حجر الزاوية في بنيته الأخلاقية[3327]، وإنّ مثل هذا الحكم بإعدام المرتد من شأنه أن يقوّض هذه البنية من أساسها. علاوة على ما سبق فإنّ القرآن لا يسمح بالنيل من أولئك الذين يرتدون عن الإسلام، بغض النظر عن الدين الذي تحولوا إليه[3328]. وفي تطابق تام مع هذه التعاليم فإنه لم يؤثر عن النبي ولا عن أحد من خلفائه الراشدين الأربعة أنهم لاحقوا وأعدموا أحدا لمجرد تركه الإسلام، فقط في حالات نادرة إنطوت فيها الردة على الخيانة للوطن وقع العقاب، و هذه مسألة مختلفة، وعقوبة الخيانة في القرآن صارمة كما هي في الكتاب المقدس، لكن ينبغي تجنب الخلط بين الخيانة وبين مجرد تغيير الدين[3329].

170- **شبير علي**[3330] يرفض علي العقاب الدنيوي للمرتد بناء على الآيات التي تؤكد حرية الإعتقاد[3331] وبناء على خلو القرآن من أي ذكر لهكذا عقاب ويرى أن حديث (من بدل دينه فاقتلوه) ليس على عمومه ـ هذا ان قبلنا به ـ بدليل أننا لا نقتل من تحول من اليهودية إلى المسيحية أو من إحداهما إلى الإسلام، وهو مخصص بما ورد في الحديث الصحيح: (التارك لدينه المفارق للجماعة) بحيث يلتحق بالأعداء ويصير معهم على المسلمين، وهي الخيانة العظمى[3332].

11 دول ومؤسسات

171- **الدولة العثمانية**: ونبدأ بما قد يغفل عنه مع ما له من أهمية و دلالة خاصتين، أعني تلك الخطوة الجريئة واللافتة التي اتخذتها الدولة العثمانية بإلغاء عقوبة الردة، وذلك في **الخط الهمايوني** الصادر في 18 فبراير 1856 في عهد السلطان عبد المجيد الأول (1839-1861) بعد إنتهاء حرب

[3327] البقرة 256، يونس 99، آل عمران 20، المائدة 92، الشورى 42.

[3328] النساء 90.

[3329] انظر: جوابا عن سؤال حول عقاب المرتد في موقع كتي:
http://asktthescholar.com/question-details.aspx?qstID=16978 آخر زيارة 2014/06/02.

[3330] عالم مولود في غويانا Guyanaوانتقل إلى كندا حاصل على الدكتوراه من جامعة تورونتو مع تخصص في تفسير القرآن. رئيس المركز العالمي للإعلام الإسلامي والدعوة في تورونتو حيث يعمل إماما. له برنامج متلفز أسبوعي بعنوان دع القرآن يتحدث، يدرّس اللغة العربية في جامعة تورونتو. من كتبه بالأنكليزية: هل المسيح إله؟ الكتاب المقدس يقول لا، العلم في القرآن، مئة تناقض وتناقض في الكتاب المقدس.

[3331] البقرة 256 ويؤكد على أنها محكمة غير منسوخة، الكهف 29.

3332 انظر: مقطع فيديو في اليوتيوب بعنوان:
Is Killing An Apostate in the Islamic Law? Dr. Shabir Ally answers,
من إحدى حلقات دع القرآن يتحدث www.youtube.com/watch?v=SXuJQkUnYC4 آخر زيارة 2014/06/02.

القرم الأمر الذي يؤشر إلى الدور الذي لعبه الضغط الخارجي، و تجدر الإشارة الى ان الخط الهمايوني المذكور أتى تأكيدا لأمر سابق صدر في سنة 1844 يقضي بعدم عقاب المرتد عن الإسلام بالقتل[3333].

172- **المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**[3334] الذي أصدر في دورته الثانية التي انعقدت بمدينة دبلن بإيرلندا في الفترة 9-1998/5/11 فتوى بخصوص عقوبة المرتد ونصها: قضية قتل المرتد من مهام الدولة، ويعود تقديره إلى الحكومة الإسلامية (أي أنه من باب السياسة الشرعية) وليست المؤسسات والجمعيات والمراكز الإسلامية معنية بذلك، وقد ذهب جماعة من السلف والأئمة إلى أنه ليس كل مرتد يُقتل، وإنما يُقتل مَن كان مجاهراً بردته أو داعياً إلي فتنة أو معلناً بأذى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين، وقتله من أجل حماية الدين والمجتمع من فساده، وليس ذلك من مصادرة الحريات، لما في فعله من التعدي على حق غيره، ومصلحة الدولة والمجتمع مقدمتان على المصلحة الفردية الذاتية، وهذه القضية في الحقيقة شبيهة بما يصطلح عليه في القوانين المعاصرة بـ "الخيانة العظمى" بسبب ما يترتب على ذلك من الضرر العام[3335].

173- مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية (كير) Council on American- Islam Relations (CAIR)[3336] أصدر كير في 2006/3/22 بيانا بعنوان: كير تدعو إلى الإفراج عن النصراني الأفغاني، وقد نوَّه المجلس بأنه تشاور قبل إصدار البيان مع أعضاء المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، و قد ورد في البيان: أنَّ تغيير الفرد لدينه لا تنطبق عليه أحكام الردة التي بيَّن العلماء المسلمون أنها خاصة بالردة المعادلة للخيانة العظمى لا مجرد تغيير الدين، وأن القرن الكريم يدافع عن حرية الدين والضمير، كما ذكر البيان أن الأختيار العقدي شأن شخصي لا مجال لتدخل السلطات فيه، فالإيمان المفروض بالقوة ليس صحيحاً ولا يُعتدُّ به.[3337]

[3333] Davison, Roderic H., Reform in the Ottoman Empire 1856-1876, Princeton, New Jersey 1963, P. 55

وقد نبّه ديفيسون على أن نص الخط الهمايوني ذاته لم يذهب بعيدا في تناوله هذا الموضوع الحساس، مكتفيا بالنص على أنه: لا يجوز إجبار أي شخص على تغيير دينه، ربما إستلهاما لآية سورة البقرة 257 (لا إكراه في الدين).

[3334] تأسس المجلس في لندن في مارس 1997 ورئيس المجلس هو يوسف القرضاوي.

[3335] أنظر: قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء، ص11 فتوى رقم 4، ويمكن تحميلها من موقع المجلس: www.e-cfr.org

[3336] أُسس في عام 1994، وهو مؤسسة متخصصة في الدفاع عن الحقوق المدنية للمسلمين الأمريكيين والأجانب، علاوة على الدفاع عن الإسلام في وجه محاولات التشويه، وتشجيع الحوار، والإسهام في الحياة السياسية الأمريكية، وللمجلس 32 مكتباً وفرعاً على الصعيد الوطني وفي كندا، ويدير المجلس نهاد عوض.

[3337] أنظر: CAIR Calls for release of Afghan Christian على موقع المجلس: www.cair.com

174- **أخوات في الإسلام Sisters in Islam (SIS)**[3338] وقفت SIS موقفاً معارضاً لسعي الحزب الإسلامي الماليزي Pan- Malasian Islamic Party (PAS) في سبيل سن قانون بفرض عقوبة على "الردة"، و قد استندت سيس في موقفها الرافض هذا إلى رأي عدد من العلماء في التاريخ المبكر للإسلام ممن لم ينظروا إلى الردة كجريمة تستوجب الإعدام بناءً على خلو القرآن من ذلك ..، أما حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" فهو خبر آحاد لا يكفي للأحتجاج به في عقوبة الأعدام، ولا يمكن - من جهة أخرى- إبقاؤه على عمومه وإلاَّ لوجب قتل مَن تحول عن دينه الأصلي إلى الإسلام، والحديث إذا دخله التخصيص يفقد قطعية دلالته ويصبح مفتوحاً على المزيد من التفسيرات، وعليه فقد حمل كثير من العلماء هذا الحديث على الخيانة العظمى (الحرابة) فضلا عن أنه ليس بين أيدينا نصوص تثبت أنَّ النبي أو أصحابه أجبروا أحداً الدخول في الإسلام أو عاقبوا أحداً بالإعدام لتركه الإسلام[3339].

12 من المملكة العربية السعودية

175- **عبد الحميد أبو سليمان**[3340] وهو يرى أنَّ حد الردة هو عقوبة على الحرابة لا على ترك الإسلام، وبذلك ينتفي التعارض بين فكرة الحد وبين الآيات التي تؤكد على الحرية الدينية[3341].و يبين ابو سليمان ان الخلط المفهومي conceptual confusion قد ظهر في الفترة المبكرة من تاريخ الاسلام بسبب اتخاذ تلك المؤامرة السياسية على الدولة الاسلامية شكل الردة عن الدين، في الوقت الذي كان هدفها الحقيقي هو تدمير المجتمع المسلم، ما هيأ لوقوع الخلط بين المؤامرة السياسية و بين

[3338] جماعة إسلامية ماليزية تنادي بحقوق متساوية للنساء، وبحقوق الإنسان، والعدالة في ماليزيا وعبر العالم. ومثلت (زينة أنور) Zainah Anwar أهم الشخصيات القيادية للمجموعة، من خلال قيادتها لها على مدى عشرين سنة، علاوةً على كونها إحدى المؤسسات للمجموعة في عام1987. واجهت الجماعة انتقادات كثيرة من المسلمين المحافظين بسبب آرائها المتحررة والتقدمية.

[3339] Islam, Apostasy and PAS. In : www.sisterinislam.org.my/comment.php?comment.news.302.

[3340] (1936- ...) مفكر إسلامي سعودي، حاصل على الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا بفيلادلفيا، رأس قسم العلوم السياسية بكلية العلوم الإدارية في جامعة الملك سعود بالرياض، مؤسس المعهدالعالمي للفكر الإسلامي ورئيسه الأول، ومؤسس ومدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا 88- 1999. من مؤلفاته: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، أزمة العقل المسلم، أزمة الإرادة والوجدان المسلم.

[3341] انظر: الحدود هي سقف العقوبة وليست كل الشريعة، حوار مع أبي سليمان في أون إسلام. نت www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/130500-conceps.html آخر زيارة 2014/06/02.

ممارسة المرء لحقه في حرية الاعتقاد، و على ما يبدو فان الفقهاء لم يبذلوا جهدا مناسبا في تحليل المسالة برمتها، و قد أدى سوء الفهم الذي تعرضت له كلمة الردة كما وردت في القران و السنة الى تدمير الاساس المفهومي للتسامح و المسؤولية في الاسلام[3342]

176- **حسن بن فرحان المالكي**[3343] والمالكي منحاز بقوة إلى حرية الإعتقاد رافض لشتى صور الإكراه والإلجاء، وينطلق في رفضه لعقاب المرتد من نصوص القرآن الكثيفة التي قررت حرية الإعتقاد بأكثر من صورة ونفت كل ألوان الإكراه، أما الأحاديث النبوية فيرى أنه لم يصح منها ـ وفقاً للقواعد المعمول بها- في هذا الباب إلاَّ إثنان هما عمدة الفقهاء في قولهم بقتل المرتد، حديث: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه"، وحديث: "لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث .." إلاَّ أنَّ المالكي يذهب إلى تضعيف هذين الحديثين أيضاً[3344].

177- **عبد الله محمد فدعق**[3345] يميز فدعق بين بين صور غير متساوية الخطورة من الردة، و بالتالي بين ما يستوجبه كل من عقوبة، و لذا يرى ان عقوبة الردة ليست القتل بالضرورة، فهي عقوبة تعزيرية مفوضة الى السلطة المختصة التي تقرر ما تراه مناسبا من صور العقوبة و مقاديرها، و يجوز ان تكون الإعدام جمعا بين الآثار الورادة في المسألة. و يؤكد فدعق على ضرورة التفريق بين الردة الفكرية التي تعني تحول شخص من موقف ديني الى اخر و بين الردة التي تعتبر خيانة للأمة و الوطن و ذلك بتحول مسلم الى دين آخر يدعو اليه و يؤلب ضد الجماعة المسلمة. و مناقشة هذه المسألة لا تدخل ضمن تخطي الخطوط الحمر ـ فيما يرى فدعق ـ فالقرآن خال من ذكر عقوبة على الردة، كما ان اية (لا اكراه في الدين) محكمة غير منسوخة، و عمدة القائلين بقتل المرتد أحاديث آحاد و من العلماء من لا يعتمد خبر الآحاد في الحدود[3346].

[3342] AbdulHamid AbuSulayman, Towards an Islamic Theory of International Relations, Herndon, VA, 1987, P.104

[3343](1970-) عالم وباحث في التاريخ الإسلامي، حاصل على البكالوريوس من قسم الإعلام بكلية الدعوة والإعلام من جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، عمل في المديرية العامة للمطبوعات بوزارة المعارف في الرياض وفي التلفاز السعودي ومعلماً بالرياض ثم فُرّغ للعمل في موسوعة تاريخ التعليم بوزارة المعارف. من كتبه: نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي، قراءة في كتب العقائد، داعية وليس نبياً.

[3344] المالكي، حسن فرحان، حرية الإعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية – بغير دار نشر أو تاريخ، من موقع الشيخ www.al-maliky.com ص 171- 187.

[3345] فقيه شافعي و مفكر اسلامي سعودي، تلقى العلم على عدد من علماء المملكة في مقدمهم جده امام الشافعية حسن فدعق، و والده محمد فدعق، و محمد علوي المالكي، من مؤلفاته: الكواكب البازغة من الحجة البالغة، المعلم الكامل (ص)، و الأنشطة من المنظور الشرعي.

[3346] موقع العربية نت: داعية سعودي: عقوبة الردة عن الاسلام ليست القتل بالضرورة 28 ابريل 2006 www.alarabiya.net/articles/2006/04/28/23263.html آخر زيارة 2014/06/02.

13 من ماليزيا

178- **شاندرا مظفر**[3347] في مقالة له (عام 2006) يسجل مظفر أنَّ القرآن الكريم نفسه رغم استيائه الأقصى من الردة إلا أنه لم يفرض أي شكل من أشكال العقاب الدنيوي عليها، وكذلك السنّة !! كل ما هنالك أنَّ الردة آنذاك كانت تتظاهر بالتمرد ضد دولة الإسلام الوليدة في المدينة، ولذا فرضت عقوبة الأعدام على تلك الجريمة، وفي نهج النبي سار الخلفاء الراشدون، لكن الفقهاء فيما بعد اعتمدوا مقاربة مختلفة، إذ أنهم لم يشعروا بضرورة التفريق بين الردة المجردة المسالمة وبين التمرد العنيف، وهكذا تطورت آراؤهم وسادت في ميدان الفقه وورثناها نحن عنهم كما هي.[3348]

179- **محمد عصري زين العابدين Mohd Asri Zainul Abidin**[3349] كل من تابع مواقف وآراءه عصري يدرك أنّ الرجل ليس مقتنعاً بالرأي السائد حول قتل المرتد رغم أنه لم يُصرِّح بذلك بشكل واضح، لكنه لا يفتأ يُردد أنَّ ماهو أهم من الحديث عن عقوبة الردة أن نكشف الشبهات التي تُثار حول الإسلام وتُشكك أبناءه في حقيقته، فتركيزنا على الأسباب التي تحمل المسلم على الردة سيجعل الكلام عن عقوبة الردة أمراً ثانوياً[3350]. كما يستنكر عصري المسارعة إلى دمغ أحدهم بالردة قبل الأستماع إليه وكشف شبهاته والجواب عن تساؤلاته وتقديم تفسيرات دقيقة ونزيهة، و الأهم هو تطوير قدرتنا من أجل إنجاز فهم أقوى للإسلام[3351]. هذا وقد اتُهم عصري نفسه بالردة .[3352] وفي حوار قصير ومهم بين محمد عصري ونيك نورزافيرا Nik Norzafirah– على حساب عصري في تويتر- وافق عصري على رأي بعض العلماء في إنكار عقوبة المرتد، قال زافيرا: هل هذا يعني

[3347] Chandra Muzaffar (-1947)، سياسي وناشط في مجال حقوق الإنسان، ماليزي، حاصل على الدكتوراه من الجامعة الوطنية بسنغافورة، كان أول رئيس لمركز الحوار الحضاري في جامعة ملايا Malaya، حاصل على خمس جوائز دولية لجهوده في مجال حقوق الإنسان والدراسات الآسيوية. من مؤلفاته (بالأنجليزية): حقوق الإنسان والنظام العالمي الجديد، الدين والحكم، أخلاق عالمية أو هيمنة عالمية؟

[3348] Chandra Muzaffar, From Fiqh to Quran: Resolving Apostasy. In; www,irfi.org.

[3349] (1971-) مفتي ولاية برليس Perlis بماليزيا، دَرس في الأردن وماليزيا ومتحصل على الدكتوراه من Universiti Islam Antarabangsa، عن أطروحته "أسباب ورود الحديث: ضوابط ومعايير". ويعمل أستاذاً للحديث النبوي في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة العلوم بماليزيا Malaysia (UIA) يخوض عصري معركة مع المحافظين الإسلاميين في ماليزيا، الذين يرى في انتشارهم خطراً على مستقبل الإسلام. من مؤلفاته: التمييز العنصري ضد المرأة في ماليزيا، البدعة الحسنة، الإمام الشافعي.

[3350] Malaysia: Nations youngest mufti speaks out on apostasy. In : www.wluml.org/node/3349،

وقارن بـ

Reformist Voices of Islam, edited by Shiren T. Hunter, New York, London, 2009, P.223.

[3351] Apostasy: Between Emotions and Reality, by Dr. Mohd Asri Zainul Abidin. In; dramaza.com/english_section/?P=17.

[3352] drmaza.com/english_section/?P=41.

أنَّ الردة يمكن أن تمر بلا عقاب إذا لم تشكل تقليلا أو تهديداً للإسلام؟ أجاب عصري: هذا هو رأي بعض العلماء. زافيرا: أعرف هذا، ولكن رأي بعض العلماء يكون أحياناً مضللاً، فهل يتعارض هذا الرأي مع حكم الله تعالى؟ أجاب عصري: إنَّ الله لم يذكر قط أي عقوبة خاصة في هذا الصدد[3353]. و هو إفصاح عن عدم قناعته بعقاب المرتد.

180- **محمد عزام محمد عادل M. AZAM. M. Adil**[3354] كتب: رغم أن الحق في حرية الدين أحد الحقوق الأساسية المكفولة في الإسلام، وهذا ما تمَّ التأكيد عليه في الآية 256 من سورة البقرة، فإن غالبية الفقهاء التقليديين يرون أنَّ هذا الحق لا يسري على المسلمين، فالمسلم الذي يرتد يجب أن يلقي عقوبة الإعدام. في الواقع فإن القرآن لم يقرر عقوبة للردة كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يُطبق هذه العقوبة، بل على العكس فرض النبي عقوبة الإعدام على المرتدين بسبب أعمالهم التحقيرية والعدائية للدين، أما المسلم الذي كان يترك الدين دون محاربته فقد كان يُكتفى بدعوته إلى التوبة[3355].

14 من فرنسا

181- **صهيب بن الشيخ**

182- **غالب بن الشيخ**[3356]وهو أخ صهيب بن الشيخ وهما يرفضان عقاب المرتد ويؤيدان وجهات النظر التي تؤيد حق الإنسان في تغيير دينه وترفض الحجر عليه فضلا عن عقابه ويقتبس الأخوان الآيات المؤكدة لحرية الإعتقاد، والتي تحصر مسؤولية الرسول في حدود التبليغ فقط، أما مهمة عقاب غير المؤمنين فهي موكولة الى الله تعالى وحده[3357].

[3353] szezeng.blogspot.co.at/2011/11/mohd-asri-zainul-abidin-on-allahs.html.

[3354] أكاديمي ماليزي حاصل على بكالوريوس الشريعة والقانون من جامعة مالايا Malaya والماجستير في القانون من جامعة لندن ثم الدكتوراه، مجال اهتمامه الأساسي القانون الدستوري والصراع بين الشريعة والقانون المدني، والفقه الإسلامي في مجال حقوق الإنسان، والقانون الجنائي الإسلامي. يحاضر في مركز الفكر والفهم الإسلاميين بجامعة مارا Mara للتكنولوجيا. من كتبه: التشريعات وبناء الدولة الإسلامية (بالملاوية).

[3355] Law of Apostasy and Freedom of Religion in Malaysia, by Mohamed Azam Mohamed Adil. Asian Journal of Comparative law, Vol.2: Issue1, Article6 (May 2007).

[3356] وهما إبنا الشيخ عباس بن الشيخ الحسين (1912-1989) العميد الأسبق للمعهد الإسلامي ومسجد باريس الكبير (في الفترة 1982-1989) وهو جزائري من تلاميذ ابن باديس. وابنا الشيخ ناطقان بالفرنسية، وإن كان صهيب مزدوج التكوين، فثقافته عربية إسلامية وفرنسية أوروبية، عمل صهيب في وقت سابق مفتيا لمرسيليا، ولصهيب آراء واجتهادات متحررة أسخطت كثيرا من مسلمي فرنسا وحظيت بدعم بعضهم. أما غالب فدكتور في الفيزياء ومحاضر وخطيب بالفرنسية ومساهم في حوار الأديان، يشارك في برنامج تلفزي حول الإسلام تبثه القناة الفرنسية الثانية صباح كل أحد.

[3357] Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity, edited by Shireen T. Hunter, P. 146.

183- **محمد بشاري**[3358] يؤكد بشاري خلو القرآن من حد على الردة العقدية، لا إعدام ولا دون ذلك، في الوقت الذي يؤكد على حرية المعتقد بصورة واضحة لا تحتمل اللبس ولا التأويل، كما أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقتل مرتداً ردة عقدية طيلة حياته الشريفة، غير أن الإسلام شرع عقوبة على الردة العنيفة والهادمة لقيم الإسلام وثوابته. ثم يقسِّم بشاري الردة في الإسلام إلى ثلاثة أنواع، ولكل منها علاج:

أولاً: الردة العقدية المسالمة، بمعنى خروج الإنسان من الإسلام بطريقة مسالمة لا تُحِدث فتنة، فلا يكون فيها تطاول على الإسلام ولا سعي إلى تقويض دولته.

ثانياً: الردة الهادمة لقيم المجتمع وثوابته، وهي ردة ترمي إلى تقويض القيم التي ارتضتها الأغلبية واتخذتها منهجاً للحياة .. وغالباً ما تكون هذه الردة مصحوبة بالتآمر، فيكون من المناسب عندئذ توقيع العقوبات التي تطبق على من يخون النظام خيانة عظمى.

ثالثاً: الردة العنيفة (المسلحة) وعقوبتها في الإسلام القتل، وهذا ما طبقه أبو بكر الصديق في حروب الردة.[3359]

15 من موريتانيا

184- **عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه**[3360] رغم إلتزامه بالموقف التقليدي في مسألة عقاب المرتد، إلاَّ أنه يرى أن تصنيف عقوبة المرتد ضمن خانة التغريرات - لا الحدود- التي تراعى فيها المآلات والظروف والمتغيرات قابل لأن يكون محل اجتهاد، لا سيما إذا أخذنا بعين الأعتبار موقف الأحناف المعللين حكم المرتد بالحرابة لا بالردة[3361].

[3358] (1967-) مفكر مسلم مغربي الأصل، فرنسي الجنسية، حاصل على الدكتوراه في الإعلام الآلي من جامعة باريس، أمين عام المؤتمر الإسلامي الأوروبي (IEC/CIE) وعميد معهد ابن سينا للعلوم الإنسانية بمدينة ليل بفرنسا، عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالأزهر، وعضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة. من كتبه: الأقليات الإسلامية في الغرب: الواقع، التحديات، والآفاق، أوروبا نموذجاً، و الإسلام والإعلام الغربي وتحديات ما بعد أحداث 11 سبتمبر2001، و صورة الإسلام في الإعلام الغربي.

[3359] الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، محمد بشاري، وهي ورقته التي تقدم بها لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته 19 المنعقدة بالشارقة في أبريل 2009، ص8.

[3360] (1935- ....) فقيه موريتاني، تلقى العلم على والده وعلى عدد من المشايخ في بلده، رأس أول وزارة في بلاده للشؤون الإسلامية، ثم وزارة التعليم الأساسي والشؤون الدينية، ثم وزارة العدل والتشريع، ثم عمل وزيراً للمصادر البشرية برتبة نائب الرئيس، ثم وزيراً للتوجيه الوطني والمنظمات الحزبية، ويعمل حالياً أستاذاً في جامعة الملك عبد العزيز بجدة. من مؤلفاته: أمالي الدلالات ومجالي الأختلافات، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات.

[3361] انظر كلمة الشيخ بن بيه الملحقة بكتاب العلواني "لا إكراه في الدين" تعليقاً وتعقيباً على الكتاب، ص191.

185- **محمد بن المختار الشنقيطي**[3362] فبعد أن ذكر ما صحَّ عن عمر مما يفيد عدم قتل المرتد قال: فإذا أضفنا إلى ذلك أنَّ اثنين من أعلام التابعين هما الثوري والنخعي أنكرا حدّ الردة وقالا بالأستتابة أبداً، وأنَّ بعض علماء الأحناف لا يرون قتل المرأة بالردة لأنها ليست محاربة، ترجح لدينا ما يقول به الترابي وغيره من المعاصرين من التمييز بين الردة الفكرية، والردة السياسية – العسكرية: فالأولى لا عقوبة عليها في القانون الجنائي الإسلامي، والثانية لها عقوبة تعزيرية تتراوح ما بين القتل والسجن وغير ذلك مما تقدره السلطة الشرعية العادلة. وعلة العقوبة هنا تفريق صف الجماعة والخروج على نظامها الشرعي، فهي عقوبة على الجريمة المصاحبة لتغيير الدين لا على تغيير الدين، أما تغيير الدين فعقوبته عقوبة أخروية عند الله تعالى[3363]. ويخلص الشنقيطي إلى أنَّ للقاضي المسلم النظر إلى اختلاف العلماء في حكم المرتد كشبهة كافية لدرء العقوبة، كما يراه الترابي ويؤيده فيه[3364].

16 من الكويت

186- **طارق السويدان**[3365] يصرِّح بأنَّ حد الردة حدٌ سياسي – أي إمامي، لا ديني تبليغي، وأنَّ الرسول أمر بقتل مَن بدَّل دينه بقصد إفشال مخطط طائفة من يهود المدينة تواطؤوا على أن يظهروا الإسلام في أول النهار على أن يرتدوا آخره لتشكيك ضعفاء الإيمان في دينهم (سورة آل عمران 72) أما اليوم فلو بدَّل أحدٌ من المسلمين دينه لم يضرّ المسلمين شيئاً وأن الآيات التي تقرر وتؤكد حرية الإعتقاد بالعشرات، وأنَّ من غير المعقول أن نلغيها بسبب حديث يحتمل التأول[3366]. بل ذهب السويدان إلى ما هو أبعد فصرَّح بأنَّ من حق الإنسان أن يختار دينه ومذهبه، وأن حرية التعبير

[3362] (1966- ....) مفكر إسلامي موريتاني، حاصل على الدكتوراه في تاريخ الأديان من جامعة تكساس عن أطروحته "أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية- الشيعية"، وعمل مدرساً لمادتي التفسير والنحو في جامعة الإيمان بصنعاء 1997- 1998، كما عمل مديراً للمركز الإسلامي في (ساوث إبلين) بولاية تكساس 2001- 2008. من كتبه: الخلافات السياسية بين الصحابة، فتاوى سياسية، معايير النجاح التنظيمي وثنائياته الكبرى.

[3363] محمد مختار الشنقيطي، آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير، دمشق 2006، ص65- 67.

[3364] نفسه ص72.

[3365] (1953-) مفكر وداعية إسلامي معروف، ومدرب في الإدارة والقيادة، حاصل على الدكتوراه في هندسة البترول من جامعة تلسا بأوكلاهوما. مدير قناة الرسالة من 2006- 2013، قدَّم العديد من البرامج الدعوية التلفزيونية. من كتبه: فلسطين: التاريخ المصور، الأندلس: التاريخ المصور، القيادة في القرن الحادي والعشرين.

[3366] من لقاء له مع الإعلامي المصري عمرو أديب في برنامج القاهرة اليوم بتاريخ 2011/6/6، وللسويدان تفصيلٌ في المسألة عرضه في إحدى حلقات برنامج الوسطية وهي بعنوان: الكفر والتكفير: www.youtube.com/watch?v=7hlsUKsrsHc آخر زيارة 2014/06/02.

مكفولة للجميع، فيحق لكل أحد أن يعترض على الإسلام والرسول بل حتى على الله تعالى. وقد اتُّهِمَ السويدان نفسه بسبب هذه التصريحات بالردة[3367].

187- **أحمد البغدادي**[3368] ينطلق من سلامية الإسلام وكراهيته لسفك الدماء، ثم يعطف على خلو المواضع التي ورد فيها لفظ الردة في القرآن من أي إشارة إلى العقوبة الدنيوية، ويرى البغدادي أنّ حديث: (لا يحل دم امرئ مسلم ...) مفسّر لحديث (من بدل دينه فاقتلوه) فالمرتد في رأيه لا يقتل للردة بمجردها لكن للحرابة إن ضمها إلى ردته كما فعل النفر من عكل الذين بايعوا النبي على الإسلام ثم ارتدوا وقتلوا راعي إبل رسول الله فعاقبهم الرسول بما هو معروف تطبيقا لحد الحرابة[3369].

17 من تركيا

188- **خيرُ الدين كارامان Hayrettin Karaman**[3370]يولي كارامان أهمية خاصة لموضوع حقوق الإنسان في الإسلام، لاسيما حقوق المرأة وحرية الدين والضمير وحرية التعبير، وبحسب كارامان فإنه لا يوجد نظام أو دين آخر يمكن أن يجاري الإسلام في احتفاله بحرية الدين و الضمير، و قد قادت هذه النظرة كارامان الى معارضة عقوبة الاعدام على الردة. كما برهن كارامان ـ إستناداً إلى مبادئ الفقه الحنفي- على أنَّ الأمر بقتل المرتد التارك لدينه المفارق للجماعة ليس مُعللاً بترك الدين، ولكن بمحاربة المسلمين فعلياً أو بالتحريض على الفتنة والتمرد[3371].

189- **شيخ الإسلام في الدولة العثمانية محمد جمال الدين أفندي (1848-1917) Mehmed Cemaeddin Efendi**[3372] ورد في منار رشيد رضا: جاء في جريدة اللواء تحت هذا العنوان ما

[3367] أنظر: مقطع فيديو بعنوان: السويدان: يحقُّ الأعتراض على الله، والفوزان يفتي بأنه مرتد: www.youtube.com/watch?v=qhk7KmHxsL0 آخر زيارة 2014/06/02.

[3368](1951-2010) مفكر وأكاديمي كويتي، حاصل على الدكتوراه في فلسفة الفكر الإسلامي من جامعة إدنبره، درّس في قسم العلوم السياسية في كلية العلوم الإجتماعية بجامعة الكويت، من كتبه: الديموقراطية معنى ومبنى، الفكر السياسي لابي الحسن الماوردي، الفكر الإسلامي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[3369] البغدادي أحمد، دعوة لقراءة واعية في مفهوم الردة، مقالة في كتابه تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل، دمشق 1999، ص 123-133.

[3370](1934-) عالم ومفكر إصلاحي مسلم تركي، دَرَس في المعهد الإسلامي الأعلى باستانبول إلى سنة تقاعده عام 2001. من كتبه: الأجتهاد في الفقه الإسلامي.

[3371]Reformist Voices of Islam, edited by Shireen T. Hunter, New York, London 2009, Pp. 233- 234.

[3372] كان والده شيخ يوسف زاده افندي عضوا في الهيئة القضائية و امه سيدة مشهورة، ترقى محمد جمال الدين في مناصب قضائية الى ان عين قاضي قضاة الاناضول و الروميللي و الاجزاء الاوربية من الامبراطورية العثمانية في

يأتي: نشرت جريدة (ريج) الروسية ان مخبرها الخصوصي في الاستانة العلية قابل سماحة شيخ الاسلام و طرح عليه اربعة اسئلة طالبا الجواب عن كل منها و هي: ...4- ماذا يفهم شيخ الاسلام من الاقوال القائلة بالحرية الدينية؟ ... و قال مجيبا من السؤال الرابع:... و هنا قطع المخبر كلام شيخ الاسلام سائلا رأيه في المنتقلين من الاسلام الى المسيحية، فأجاب قائلا: افرضوا ان فرقة عسكرية فرت من بين صفوف المقاتلين، لا شك انكم تعتبرونها خائنة اشد خيانة و حينئذ تحكمون عليها باشد العقاب، ونحن كذلك امة واحدة نذوب اسفا على كل خارج من صفنا و نستاء منه اشد الاستياء، و ليس امرنا هذا مخالفا للحرية الدينية المبنية على اساس ان كل الناس مختارون في امر الدين و لا نطلب باي حال من الحكومة ان تعاقب الخارجين من الدين او تضغط عليهم بالقوانين و التضييق، كما لا نحكم على الخارجين عن الدين الا بالحكم المعنوي و لا يمكن اجبار الناس لقبول الاسلام او المسيحية، و اذا كان لشخص اختيار في الارتداد فلا يمنعنا مانع من اظهار كراهتنا له و نفورنا منه[3373].

18 من المالديف

-190 حسان سعيد

-191 **عبد الله سعيد**[3374] كتب كتابا حول الردة بالإشتراك مع حسّان سعيد، وفي الفصل الذي عرض فيه سعيد الأدلة المعارضة لعقوبة الردة، أظهر تعاطفا واضحا معها وتأييدا لها، وأعرب عن رأيه أنّ أي تقليص لحرية الإنسان إنما يشكل معارضة للحق الذي ضمنه القرآن للفرد، وأنّ القرآن يؤكد أنّ البشر سيكونون مسؤولين أمام الله تعالى يوم القيامة عن تصرفهم في هذا الحق كما عن سائر أفعالهم[3375].

البلقان و في سنة 1890 عين شيخا للاسلام و بقي في منصبه هذا 18 سنة ليكون ثاني اطول شاغل لهذا المنصب في تاريخ الامبراطورية بعد علي زنبيلي افندي. عرف بمعارضته لسياسة حزب الاتحاد و الترقي المؤيدة لالمانيا و للحرب فتم نفيه الى مصر سنة 1913 و توفي في منفاه سنة1917، و هو الان مدفون في مقبرة اديرنيكابي شهيد باسطنبول Edirnekapi Shehitlik.

[3373] مجلة المنار لرشيد رضا، المجلد 11الجزء9 اكتوبر 1908، 716-718.

[3374] 1964 اكاديمي مالديفي، درس بالهند وفي الأزهر والسعودية، حاصل على الدكتوراه من جامعهة ملبورن بأستراليا للدراسات الإسلامية وعمل أستاذا في الجامعة نفسها، وأستاذا للدراسات العربية والإسلامية في سلطنة عمان. من كتبه:

The Quran: an introduction islamic throught an introduction. Islam in Australia.

[3375] Abdullah Saeed and Hassan Saeed, Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Surrey, England 2011.

19 من المملكة المتحدة

192- **ضياء الدين سردار Ziauddin Sardar**[3376] من رأيه أنَّ القرآن وحده هو الذي يجوز نعته بالإلهي، أما الشريعة الإسلامية التي ينظر إليها معظم المسلمين على أنها إلهية فليست كذلك، إنها بناء إنساني: محاولة لفهم الإرادة الإلهية في سياق مُعين، وهذا هو السبب في أنَّ الجانب الأكبر من الشريعة يتكون في الواقع من الفقه أو القانون، والذي هو ليس أكثر من الآراء الفقهية للفقهاء والتقليديين، ولم يكن مصطلح (الفقه) رائجاً قبل العصر العباسي حين صِيغ وقُنِّن، في وقتٍ كان تاريخ المسلمين في طوره التوسعي، وقد عمل الفقه على استدماج المنطق الأمبراطوري (التوسعي) للمسلمين، والأحكام الفقهية بخصوص الردة ليست مستمدة من القرآن لكن من هذا المنطق الأمبراطوري[3377]. ويؤكد سردار أنَّ القرآن خلافاً للإعتقاد السائد لا يرتِّب أي عقوبة على الردة بل إنه على الضد من ذلك يدعو إلى الحرية الكاملة للضمير الإنساني[3378]، حيث لا ذكر مطلقاً لعقوبة الإعدام على الردة، والقرآن ينفي الإكراه في الدين[3379]، والمرء قد يؤمن ثم يكفر ثم يعود إلى الإيمان ومن ثم إلى الكفر[3380]، إنها حركة في اتجاهين لا في اتجاه واحد ثابت، وفي المقابل مَن يرتد عن الإسلام فالله سبحانه يهيئ مؤمنين صادقين جُدُداً في حالة توازن يتم الأحتفاظ بها[3381].

193- **شبيرأختار Shabbir Akhtar**[3382] يعترف بأننا لا نستطيع تجنب وقوع الردة في مجتمع حر يؤمن بحرية التسائل والبحث، فالبعض سوف يرفض إيمان آبائه وأجداده ورؤيتهم الدينية للأمور، و من المؤمنين من سيخالجه الشك في إيمانه بعد مواجهته للمتشككين، نعم من يكون منهم ذا

[3376] (1951-) كاتب صحفي وناقد ثقافي ومفكر بريطاني من أصل باكستاني، متخصص في الفكر الإسلامي ومستقبل الإسلام والدراسات المستقبلية والعلاقات الثقافية والعلم. ذكرته مجلة Prospect كواحد من بين أشهر مئة شخصية ثقافية بريطانية. من مؤلفاته: المسلمون في بريطانيا، قراءة القرآن، بماذا يؤمن المسلمون؟.

[3377] Ziauddin Sardar, Rethinking Islam: Need for ijtihad is Paramount, in; New Age Islam (23 July 2009), www.newageislam.com

3378 سورة البقرة 209 و 217

3379 البقرة 256

3380 النساء 137

[3381] سورة المائدة 54، أنظر: Sardar, Reading the Qur´an, Oxford 2011. Pp.158- 159

[3382] فيلسوف وباحث وكاتب مسلم باكستاني نشأ في بريطانيا له إهتمام بالإسلام السياسي وتأويل القرآن، وإحياء الخطاب الفلسفي في الإسلام. حاصل على الدكتوراه من جامعة كالغاري بكندا U Calgary، درّس في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا كما درس الفلسفة في جامعة أولد دومنيور old Dominion (ODU) بفرجينيا بالولايات المتحدة. بعد نشر رشدي روايته آيات شيطانية مثّل أختار مجلس برادفورد للمساجد أمام وسائل الإعلام. من كتبه (بالإنكليزية): العقل والأزمة الجذرية للإيمان، إيمان لكل العصور: الإسلام وتحدي العالم الحديث، القرآن والعقل العلماني: فلسفة الإسلام.

قدرة على التفكير التأملي قد يدرك أنّ الإيمان يتطلب أحيانا تجاوز حدود العقل بقفزة فوق عقلانية. وهكذا ففي المجتمع العلماني الحديث يتمكن المرء من مسائلة الأيديولوجيات والأديان، وبالتالي يحدث أن يتخلى أناس عن دينهم الموروث. ويرى أختار أننا باعتماد مقاربة ذرية (أي تجزيئية)atomistic perspective للقرآن باستدعاء آيات مفردة بحيالها، فإنّ القرآن يدعم الإختيار الفردي[3383] لكن القرآن نفسه لا يحبذ بل يشجب مثل هذه المقاربة سواء من المسلمين أو من أهل الكتاب[3384]. وإنّ الفقه الإسلامي الذي يعتمد إلى جانب القرآن على الأحاديث النبوية والإجماع والقياس، لا يسمح للضمير الفردي أن يتخطى الإجماع. وعقوبة الردة هي الإعدام، والأمة معصومة، فقد ورد في الحديث: (لن تجتمع أمتي على ضلالة)[3385]. مع ذلك يرى أختار أنّ المخاطر الملازمة لحرية الدين جديرة بالأخذ، فالبدعة بل الردة نفسها كلتاهما أدنى إلى القبول من الإرتباط المنافق بعقيدة سليمة خشية من العقاب. ومن حسن الحظ أنّ من بين أيدينا دليلا قرآنيا في صالح هذا الرأي: (لا إكراه في الدين)[3386]، وإن كان من سوء الحظ أنّ العديد من العلماء يسعون إلى دحض هذا الرأي النبيل من خلال آيات أخرى في صالح الرأي المضاد[3387].

20 من اليمن

194- **الشيخ صالح بن علي اليافعي**[3388] الذي كتب يرد على محمد توفيق صدقي في موضوع النسخ والسنة النبوية، فتعرض لمسألة قتل المرتد، قال: قال الفاضل (أي صدقي) حفظه الله: أوجبوا القتل مطلقا على من ارتد عن الإسلام، للحديث والقرآن يقول: (لاإكراه في الدين)، (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)، وأقول: قوله أوجبوا القتل مطلقا ليس بصحيح على إطلاقه، بل لومنع الإمام من قتل المرتد لمصلحة كمهادنة ومعاهدة ومأمنة بشروط ألجئ إليها، لا يجوز قتله. فقتل المرتد قد يختلف حكمه باختلاف الحالات، وهذا الإختلاف الذي قد يرى أنه تسهيل في بعض الأوقات والأحوال، إنما يستفاد من الأحاديث والسنة لا من القرآن، ومن تفكر فيما اشتمل عليه صلح الحديبية

[3383] البقرة 256.

[3384] البقرة 75 والحجر 90-91.

[3385] Shabbir Akhtar, The Quran and the Secular Mind, A philosophy of Islam, London and New york 2008, Pp. 55-56.

[3386] البقرة 256.

[3387] Shabbir Akhtar, A Faith for all Seasons, London, 1990, Pp. 21-22.

[3388] لم أجد له ترجمة ويبدو من إسمه أنه عالم يمني وكان من كتّاب مجلة المنار لرشيد رضا.

من الأحكام عرف ذلك، فلنكتف بالإشارة إليه[3389]. وظاهر كلام اليافعي أنه يرى قتل المرتد من باب السياسة الشرعية.

21 من غينيا

195- **قطب مصطفى سانو**[3390] الذي جعل آية (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) أساس الأجتهاد في هذه القضية، مؤكداً محكميتها وعمومها الدال على نفي كل أنواع الإكراه وأحواله، في الأشخاص والزمان والمكان والأحوال، وهذا مما تدعمه المقاصد العليا للشريعة، ولفت إلى أن تخصيص هذه الآية يتطلب دليلاً في قوتها، فالدليل لا يخصصه إلاَّ دليل في رتبته أو أقوى منه. وذكر سانو أنَّ المنافقين مرتدون باطناً في حقيقتهم، وموقف الإسلام منهم معروف، وأكدَّ أن كل الذين قتلوا في التاريخ ردةً كان الدافع السياسي هو الأصل في قتلهم، وضرب مثلاً بأحمد بن نصر الخزاعي، والجعد بن درهم وغيرهما، كما ذكر أنَّ هذا الأمر هو من أمور السياسة الشرعية ينبغي أن يترك لولاة الأمور[3391]. و يميز سانو بين صور من الردة، فالردة التي تقف خلفها أسباب إجتماعية ينبغي - في رأيه- أن تختلف عقوبتها عن عقوبة تلك التي تقف وراءها أسباب سياسية أو اقتصادية، ولا يتعارض هذا مع الأحاديث النبوية القاضية بقتل المرتد لأنها صدرت عن النبي بوصف الإمامة لا بوصف التبليغ أو القضاء، وتصرفاته صلى الله عليه وسلم في باب الإمامة منوطة بمراعاة المصلحة الزمنية ومآلات الأفعال فضلاً عن الموازنة بين المصالح والمفاسد. وأضاف سانو: إن عقوبة الردة مرصودة لنوع خاص من الردة وهي تلك التي تخالطها الحرابة، فإن لم تخالطها حرابة فإنه لا عقاب عليها بالقتل بأي حال من الأحوال[3392].

[3389] المنار 12/449-450.

[3390] (1966- ....) أستاذ جامعي من جمهورية غينيا كوناكري، حاصل على دكتوراه في أصول الفقه من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ودكتوراه في الأقتصاد الإسلامي من جامعة الزيتونة بتونس، عضو مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي بمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، وزير الشؤون الدينية بغينيا. من كتبه: معجم لغة الفقهاء: عربي- انجليزي- فرنسي، بالأشتراك، معجم مصطلحات أصول الفقه، عربي- أنجليزي، أدوات النظر الأجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر.

[3391] مداخلة قطب سانو على بحث "حرية الإعتقاد: رؤية شرعية" لعلي بن محمد سعيد الشهراني، في مؤتمر "الإجتهاد والإفتاء في القرن الحادي والعشرين تحديات وآفاق" الذي نظمته كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالتعاون مع المعهد العالمي لوحدة الأمة المسلمة، بمقر الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في الفترة 12-2008/8/14. أنظر: في ثاني أيام مؤتمر الإجتهاد بماليزيا، مناقشات حول حد الردة، بقلم إسلام عبد العزيز، موقع أون إسلام نت onislam.net.

[3392] د. قطب سانو (سان وان): ليس من الإسلام أن تتصدى زمرة من الخارجين على القانون لتنفيذ عقوبة الردة بدعاوى تطبيق الشريعة. في موقع الفقه الإسلامي:

22 من أفغانستان

196- **محمد هاشم كمالي Mohammad Hashim Kamali**[3393]، في الفصل الذي عقده للحرية الدينية عرض لآراء عدد من العلماء والمفكرين المعارضين الذين أعادوا النظر في المسألة، من مثل: فتحي عثمان والعيلي وإسماعيل البدوي وشلتوت وشيخ رحمن ومحمصاني والعوا ..، عارضا لبعض أهم مستنداتهم، وخلص إلى أنّ إعدام المرتد لا يستند إلى أي دليل قطعي من الكتاب والسنة، لكنه في المقابل يتعارض مع النصوص الواضحة في تقرير الحرية الدينية[3394].

23 من أندونيسيا

197- عبد الرحمن وحيد الشهير بـ Gus Dur[3395] في مقالة له في الواشنطن بوست - على خلفية تنصر عبد الرحمن الأفغاني الذي اعتقل عام 2006 لهذا السبب- أكدَّ وحيد أنَّ تفسيرات الفقهاء سارت في الأتجاه المضاد لاتجاه القرآن بخصوص حرية الإعتقاد كما ولما وقع في صلح الحديبية، ونادى بضروة أن يراجع علماء العقيدة المسلمون فهمهم للشريعة الإسلامية، والإقرار بأن الحكم بقتل المرتد هو مجرد موروث لظروف تاريخية وحسابات سياسية تعود إلى الأيام الأولى للإسلام، ذلك أن عقوبة كهذه تتنافى مع الأمر القرآني! (لا إكراه في الدين). وأنهى وحيد مقاله بدعوة ذوي المقاصد النبيلة من جميع الأديان للتوحد في سبيل كفالة الحريات الدينية والفهم الصحيح للإسلام، لتجنب كارثة عالمية ولتوفير حيوات الملايين من مواجهة مثل مصير السوداني محمود محمد طه الذي أُعدم بتهمة كاذبة بالردة، ذاكراً أنَّ التحدي الأكبر الذي يواجه العالم الإسلامي اليوم يتمثل في أن يُكيفوا فهمهم

---

www.islamfeqh.com/News/Newsltem.aspx?NewsltemID=1726

[3393] 1944 مفكر وأكاديمي أفغاني، حاصل على الدكتوراه في القانون الإسلامي والشرق أوطي من جامعة لندن، أستاذ للقانون في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا والرئيس المؤسس والمدير التنفيذي للمعهد الدولي للدراسات الإسلامية العليا، حصل مرتين على جائزة إسماعيل الفاروقي للتميز الأكاديمي. من مؤلفاته بالأنكليزية Freedom of Expression in Islam, Freedom, Equality and Justice in Islam, and Principles of Islamic Jurisprudence.

[3394] M. H. Kamal, Freedom of Expression in Islam, Cambrige 1997, Pp. 87-116.

[3395] (1940- 209) رئيس إندونيسيا السابق (1999- 2001)، درس في جامعة القاهرة لعدة سنوات ثم في جامعة بغداد، رأس جمعية "نهضة العلماء NU" – أكبر جمعية إسلامية رسمية في العالم، و تضم حوالي 25 مليون عضو، بعد وفاة والده الذي أسسها. أُتهم بالفساد فأقاله البرلمان الأندونيسي من منصبه كرئيس للبلاد في يوليو 2001.

البشري المحدود للشريعة بحيث يتناغم مع روحها الإلهية فيعكس رحمانيتها ويجلب السلام والعدالة والتسامح إلى العالم المألوم.[3396]

24 من البحرين

198- **محمد عمر فاروق**[3397] إئتساء بمن ذكر أعلاه ينطلق فاروق من خلو القرآن من ترتيب عقوبة دنيوية على الردة، أما الأحاديث النبوية بهذا الخصوص فيلفت إلى عدم تواترها وبالتالي عدم تمتعها باليقين الكافي المطلوب -على حد قوله- في تشريع مثل هذه العقوبة، فضلاً عن ورود أحاديث تؤكد أن الرسول لم يعاقب على الردة كحديث الأعرابي، ومثله ما ورد عن عمر بن عبد العزيز. أما الأجماع فمنقوض بخلاف النخعي والثوري.ثم يعطف فاروق ليذكِّر بوجهة النظر الشائعة لدى عدد كبير من المعاصرين والمتمثلة في اللفت إلى أنَّ الردة في العصور السابقة كانت تتظاهر بالخيانة، وبهذا يُعلل موقف النخعي والثوري المتساهل، إذ أنَّ الدولة المسلمة في وقتهما صارت من القوة والأستقرار بحيث لا يؤثر فيها ردة فرد أو أفراد معدودين، ويمكن تفهم وقوع الخلط المفاهيمي بين مدلول الردة المجردة من جهة وتظاهراتها كممالأة العدو ضد المسلمين من جهة ثانية في ذلك العصر، فإذا أخذنا هذا بعين الأعتبار إلى جانب ما سبق ذكره أعلاه انتهينا إلى رفض الموقف التقليدي القاضي بقتل المرتد على الردة المجردة.[3398]

[3396] Extremism Isn’t Islamic law, by Kyai Haji Abdurrahman Wahid, The Washington Post, Tuesday, May 23, 2006, and the Illusion of an Islamic State, edited by Kyai Haji Abdurahman Wahid, the Wahid Institute 2006, pp. 7-9.

[3397] اقتصادي مسلم بحريني حاصل على الدكتوراه في الأقتصاد من جامعة تينسي Tennessee ب نو كسفيل Knoxville وتخصصه الأساسي هو التنمية الدولية. يعمل حالياً أستاذاً مساعداً في التجارة والتمويل بالجامعة الملكية للبنات (RUW) يُدرِّس المصرفية والتمويل الإسلاميين. في السنوات الأخيرة شملت اهتماماته الأكاديمية والبحثية إلى جانب الأقتصاد، الفقه الإسلامي والأقتصاد السياسي. من كتبه (بالأنجليزية): في طريق الإصلاح: من القانونية إلى القانون والفقه الإسلامي الموجهين بالقيم، مواجهة التطهير العرقي: اليهودية، المسيحية والإسلام (عمل مشترك).

[3398] Mohammad Omar Farooq, Apostasy, Freedom and Dawah. //theamericanmuslim.org.

25 من ليبيا

199- **الصادق النيهوم**[3399] يرى أنّ قتل المرتد الذي يستند إلى السنة النبوية هو في شكله ومحتواه تطبيق حرفي لأحكام التوراة، فقتل المرتد فكرة مشبوهة لا تستند إلى نص القرآن الذي يقول صراحة: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) بل تستند إلى نص الإصحاح السابع عشر من سفر التثنية الذي يقول: إذا وجد في وسطك رجل أو إمرأة يفعل الشر في عين الرب ويذهب ويعبد آلهة أخرى فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة وارجمه بالحجارة حتى يموت[3400].

26 من سويسرا

200- **طارق رمضان**[3401] و رمضان يرى أنه في ضوء القرآن وفي ضوء الطريقة التي تصرف بها النبي إزاء مَن ارتد من أصحابه كعبيد الله بن جحش أن المرتد الصرف لا يُقتل، لأنه لا إكراه في الدين، نعم اتخذ النبي إجراءات حازمة في حال الحرب ضد الخونة الذين تركوا الإسلام بعد أن اعتنقوه بهدف التسلل للإطلاع على أسرار المسلمين لإيصالها إلى العدو، وهي جريمة الخيانة العظمى، وعلى هذه الخلفية ينبغي قراءة حديث: مَن بدَّل دينه فاقتلوه، وحديث: لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث...[3402]

[3399] 1938-1994 كاتب ومفكر ليبي، حاصل على الدكتوراه في الأديان المقارنة من جامعة ميونيخ، وتابع دراسته في جامعة أريزونا بالولايات المتحدة، درّس الأديان المقارنة بقسم الدراسات الشرقية بجامعة هلسنكي بفنلندا، كما عمل بجامعة جنيف محاضرا في الأديان المقارنة حتى وفاته. له أعمال روائية إلى جانب كتبه الفكرية ومنها: من مكة إلى هنا (رواية)، الإسلام في الأسر، إسلام ضد الإسلام.

[3400] النيهوم، الصادق، إسلام ضد الإسلام، بيروت 2000، ص 137.

[3401] (1962-) أكاديمي ومفكر إسلامي سويسري من أصل مصري، حفيد حسن البنا (مؤسس جماعة الأخوان المسلمين) من جهة صغرى بناته، ونجل سعيد رمضان سكرتير البنا، حصل على الدكتوراه في الفلسفة والأدب الفرنسي من جامعة جنيف. أستاذ للدراسات الإسلامية في أوكسفورد، وفي جامعة فرايبورغ بسويسرا. من كتبه (بالفرنسية): محمد: حياة نبي، مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام، الجهاد والعنف، والحرب والسلام في الإسلام.

[3402] Muslim Scholars Speak out, www.tariqramadan.com/spip.php?article1163&lang = fr

الفصل الرابع: أدلة القائلين بقتل المرتد

و نبدأ بالعرض لجواب هؤلاء عن نصوص حرية الإعتقاد في القرآن، ثم نعقب بعرض ما استدلوا به على قتل المرتد من القرآن و السنة و آثار الصحابة و عملهم و الإجماع فضلا عن الأدلة العقلية.

1 كيف أجاب القائلون بقتل المرتد عن نصوص حرية الإعتقاد؟

لما كان عمدة نصوص حرية الإعتقاد آية: (لا إكراه في الدين)[3403] فقد ثار حول هذه الآية خصوصا جدل كبير لا يزال محتدما إلى اليوم بين الفريقين. وآراء المفسرين في هذه الآية كثيرة تنيف على العشرة، سرد منها القرطبي ستة نكتفي بها عما وراءها ـ كوننا سنرجع الى عرضها مع الجواب عنها في مكانه ـ وهي:

1- الآية منسوخة، لأنّ النبي اكره العرب على الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلا به، قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها: (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين)[3404] ورُوى هذا عن ابن مسعود وكثير من المفسرين.
2- الآية محكمة غير منسوخة، لكنها نزلت في أهل الكتاب خاصة، وأنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، والذين يكرهون هم أهل الأوثان، فلا يقبل منهم إلا الإسلام، وفيهم نزلت: (يا أيها النبي جاهد الكفار)، وهذا قول الشعبي وقتادة والحسن والضحاك.
3- ماروه أبو داود (والنسائي في الكبرى) عن ابن عباس قال: نزل هذا في الأنصار، كانت المرأة تكون مقلاتا فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوّده، فلما أُجليت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار، فقالوا لا ندع أبناءنا، فأنزل الله تعالى: (لا إكراه في الدين)، قال أبو داود: والمقلات التي لا يعيش لها ولد. وهذا قول سعيد بن جبير والشعبي ومجاهد. وقال النحاس: قول ابن عباس في هذه الآية أولى الأقوال لصحة إسناده، وإنّ مثله لا يؤخذ بالرأي.
4- قال السدي: نزلت الآية في رجل من الأنصار يقال له أبو حصين، كان له أبناء فقدم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الخروج أتاهم ابنا أبي الحصين، فدعوهما إلى النصرانية فتنصرا، ومضيا معهم إلى الشام، فأتى أبوهما رسول الله مشتكيا أمرهما ورغب في أن يبعث رسول الله من يردهما، فنزلت (لاإكراه في الدين)، ولم يؤمر يومئذ بقتال أهل الكتاب، وقال: أبعدهما الله هما أول من كفر. فوجد أبو الحصين في نفسه على النبي حين لم يبعث في طلبهما، فأنزل الله جلّ ثناؤه:

[3403] البقرة 256. و الذين قالوا بمنسوخية آية (لا إكراه في الدين) التزموا القول بمنسوخية سائر آيات حرية الإعتقاد، محكمين آية السيف و آيات القتال في الموضوع برمته، و قد عرضنا لوجهتهم عند الكلام على آيات القتال و أجبنا عنها.

[3404] التوبة 73.

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم)[3405] الآية، ثم أنه نُسخ: (لا إكراه في الدين) فأُمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة. والصحيح في سبب قوله تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون) حديث الزبير مع جاره الأنصاري في السقي – المخرج في الصحيحين -.

5- وقيل: معناها: لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف: مجبرا مكرها.

6- وردت في السبي متى كانوا من أهل الكتاب لم يجبروا إذا كانوا كبارا، وإن كانوا مجوسا صغارا أو كبارا أو وثنيين فإنهم يجبرون على الإسلام، لأنّ من سباهم لا ينتفع بهم مع كونهم وثنيين، ألا ترى أنه لا تؤكل ذبائحهم ولا توطأ نساؤهم ... فجاز لمالكهم إجبارهم، ونحو هذا روى ابن القاسم عن مالك[3406].

وجملة هذه الآراء تنتظم في إثنين: كون الآية منسوخة، وكونها محكمة، فعلى القول بمنسوخيتها فلا أهمية تبقى لسبب نزولها[3407]، و على القول بمحكميتها فإن سبب النزول لا يعكّر القاعدة العامة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيبقى إما تأويلها أو إدعاء إختصاصها بأهل الكتاب، وهو الرأي الذي جنح إليه كثيرون من المفسرين، ونقل عن الحسن والضحاك وقتادة وقد رجحه الإمام الطبري[3408].

وممن قال بمنسوخية الآية من المفسرين أبو بكر الجصاص، وابن حزم، والكيا الهراسي والبيضاوي[3409]، ثم عاد ابن الجوزي فضعف عند تفسيره لآية الإكراه[3410] فضعف القول بمنسوخيتها قال: وهذا ضعيف لأنها مدنية، وإنما آية المسالمة وترك القتال بمكة.

[3405] النساء 65

[3406] تفسير القرطبي (ت 271هـ) بتحقيق عبد الله التركي وآخرين، بيروت 2006، 280/4-283.

[3407] للوقوف على ما روي في أسباب نزول الآية انظر: الإستيعاب في بيان الأسباب، لسليم الهلالي ومحمد آل نصر، دار ابن الجوزي، الدمام 1425 هـ، 195/1-199 حيث أوردا ثماني روايات في نزولها، كلها ضعيفة إلا رواية ابن عباس في المقلات التي لا يعيش لها ولد.

[3408] انظر: تفسير الطبري 551/4-554.

[3409] انظر: أحكام القرآن لأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص (ت 370هـ) بيروت 1992، 168/2 لكنه كما جوّز منسوخيتها جوّز أيضا محكميتها، والناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لابن حزم، بيروت 1976، ص 30، وأحكام القرآن للكيا الهراسي (ت 504 هـ) بيروت 1983، 223/1-224، وقد جوّز منسوخيتها كما جوّز مخصوصيتها، وانوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي (ت 691 هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بدون تاريخ، 154/1-155 وذهب إلى أنه أما منسوخ أو خاص بأهل الكتاب، وابن جزي الكلبي عدّ الآية من بين ال114 آية الدائرة على الأمر بمسالمة الكفار والعفو عنهم والإعراض والصبر على أذاهم، والتي نُسخت كلها بالأمر بقتالهم، انظر: التسهيل لعلوم التنزيل لابن القاسم محمد بن جزي (ت 741 هـ)، بيروت 1995، 15/1 وقد تابع ابن جزي في هذا ابن حزم ونقل كلامه بنصه دون العزو إليه، انظر: الناسخ لابن حزم، ص 12-17 كما أنّ ابن العربي زعم أنّ آية السيف نسخت 114 آية على ما في: البرهان في علوم القرآن للزركشي،

وفي المقابل إلتزم جمهرة المفسرين القول بمحكمية الآية، ولم يذكرها أبو جعفر النحاس (ت 338 هـ) في الآيات المنسوخة[3411]، ولا ذكرها قتادة بن دعامة السدوسي (ت117هـ)[3412]، ولا الزهري (ت 124 هـ)[3413]، ولا أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ)[3414]، ولا أبو بكر بن العربي (ت543 هـ)[3415]، واستظهر مكي بن أبي طالب (ت437 هـ) أنّ الآية محكمة لا منسوخة[3416]. وأما ابن الجوزي فالتزم في مصنفاته ذكر القولين: الإحكام والنسخ، و إن كان دائما ما يبدأ بالإحكام وكأنه يشير إلى تقويته[3417]، ولم يجعلها السيوطي من العشرين الآية التي حقّق أنها وحدها المنسوخة[3418]، وأبى مصطفى زيد في أطروحته القول بمنسوخية (لاإكراه في الدين)، فهو عام عنده في نفي الإكراه، إذ هو خبر لا يقبل النسخ، وبيّن أنّ دعوى منسوخية الآية مروية عن ابن زيد وهو شديد الضعف لا يحتج به، وعن السدي ومعروف قولهم فيه، والضحاك وهو لم يلق ابن عباس[3419].

أما القائلون بمحكميتها، وهم جمهرة المفسرين فقد انقسموا قسمين: قسم يدعي أنها خاصة بأهل الكتاب الذين لا يكرهون على الإسلام ولكن يخيرون – عند الظهور عليهم – بين الإسلام وبين البقاء على دينهم بشرط دفع الجزية، ويروى عن ابن عباس ومجاهد وقتاده والحسن. وعلى هذا فالإكراه المنفي على وجهه، وكلّ من جوّزعقد الذمة لجنس من أجناس أهل الأديان حمل هذه الآية عليه ورآها مخصوصة به[3420].

وقسم – وهم الأقلون – أوّلها تأويلا سمح معه بالإكراه ثم راح يعتذر عن هذا الإكراه بوجوه من الإعتذارات. فها هو الجصاص يسأل: فإن قال قائل: فمشركوا العرب الذين أمر النبي بقتالهم وأن لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، قد كانوا مكرهين على الدين، ومعلوم أنّ من دخل في الدين مكرها فليس بمسلم، فما وجه إكراههم

القاهرة 1984، 40/2، لكن الآيات التي ادعى ابن العربي نسخها – في كتابه – بآية السيف بلغت خمسا وسبعين آية، انظر: الناسخ والمنسوخلابن العربي، تحقيق ودراسة عبد الكبير العلوي، القاهرة، بدون تاريخ، 199/1.

[3410] 122/1.

[3411] انظر: الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل وخلاف العلماء في ذلك لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، بيروت 1991.

[3412] انظر: كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل، لقتادة، بيروت 1985.

[3413] انظر: الناسخ والمنسوخ للزهري، رواية أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، بيروت 1988.

[3414] انظر: الناسخ والمنسوخ لأبي المنصور البغدادي، عمّان الأردن، تحقيق حلمي عبد الهادي.

[3415] انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي، دراسة وتحقيق عبد الكبير العلوي المدغري، القاهروة بدون تاريخ، 100/2 حيث نفى أن تكون منسوخة.

[3416] الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه لمكي، جدة 1986، ص 194.

[3417] انظر: زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، بيروت 1984، 305/1-306، ونواسخ القرآن له، صيدا بيروت 2001، 83-85 والمصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، بيروت 1984، ص 21.

[3418] انظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي وبهامشهإعجاز القرآن للباقلاني، القاهرة بدون تاريخ، 23/2.

[3419] النسخ في القرآن الكريم، مصطفى زيد، القاهرة 1987، 512/2-513.

[3420] انظر: أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، بيروت 2003، 310/1.

عليه؟ ويجيب: قيل له: إنما أكرهوا على إظهار الإسلام لا على اعتقاده، لأنّ الإعتقاد لا يصحّ منا الإكراه عليه، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا ... وحسابهم على الله"، فأخبر النبي أنّ القتال إنما كان على إظهار الإسلام، وأما الإعتقادات فكانت موكولة إلى الله تعالى..[3421]. وهذا القول يلتئم بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وابن حبيب في مشركي العرب الذين لا تقبل منهم جزية ولا تعقد لهم الذمة، فما هو إلا الإسلام أو السيف، وأما على مذهب مالك الذي يرى قبول الجزية منهم فإنهم داخلون في الآية ولا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، واتفق الجميع على أنّ قريشا والمرتدين غير داخلين في هذه الآية، لأنّ الذمة لا تعقد لهم ولا تقبل منهم الجزية باتفاق[3422].

أما ابن العربي فسلك مسلكا مختلفا في تأويل الآية، فالآية عنده وإن كانت عامة في نفي الإكراه إلا أنّ الإكراه المنفي ليس على إطلاقه ولكنه مقيد بكونه إكراها بالباطل، وعليه فالآية - في رأيه – لا تنفي الإكراه بالحق فإنه من الدين، قال: وهل يقتل الكافر إلا على الدين، قال النبي صلى الله عليه وسلم:" أمرت أن أقاتل الناس .." الحديث وهو مأخوذ من قوله تعالى: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله)[3423]، ثم راح يتساءل: فإن قيل: كيف جاز الإكراه بالدين على الحق والظاهر من حال المكره أنه لا يعتقد ما أظهر؟ وأجاب بما حاصله أنّ الرسول دعا الخلق إلى الحق وأوضح السبيل وأوذي ومن معه في الله حتى أقام الحجة وقطع المعذرة وكان من الإنذار ما حصل به الإعذار. وحاصل كلامه أنّ الإكراه سائغ بعد قيام الحجة. وجواب ثان: أنهم يؤخذون أولا كرها، فإذا ظهر الدين وحصل الكافر في جملة المسلمين، وعمت الدعوة في العالمين، حصل له بمثافنة المسلمين وإقامة الطاعة معهم النيةُ، فقوى إعتقاده وصحّ في الدين وداده إن سبق له من الله التوفيق، وإلا أخذنا بظاهره، وحسابه على الله[3424].

[3421] الجصاص، أحكام القرآن 168/2، وقد نقل جوابه هذا بعينه الكليا الهراس في أحكام القرآن دون أن يعزوه إليه، انظر: 224/1، وذكره ابن الجوزي مختصرا وعزاه إلى أبي بكر بن الأنباري، انظر: نواسخ القرآن ص 85.

[3422] قارن بأحكام القرآن، لأبي محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف بابن الفرس الأندلسي (ت 597هـ)، بيروت 2006، 382/1-383، وقد اعتمد ابن الفرس تأويل الدين في (لاإكره في الدين) بالمعتقد والنية، ليصح له تسويغ الإكراه على الإسلام في الظاهر، انظر: 382/1.

[3423] البقرة 193.

[3424] أحكام القرآن لابن العربي، 310/1-311.

و من جهته حاول عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ) تبرير الإكراه بأن حمل الإكراه المنفي في الآية على ما يكون قبل الإعجاز و اقامة الحجة، فأما الحمل على الحق بعد البيان فلا ـ اي ليس من الاكراه المنهي عنه ـ و ان كان بالسيف، كالمطالبة بالحق بعد شهادة الشهود[3425] .

ومما يجري مجرى كلام ابن العربي في أنّ هناك إكراها بالحق يقابل الإكراه بالباطل قول ابن حزم الظاهري: إنّ الأمة مجمعة على إكراه المرتدعن دينه، فمن قائل: يكره ولا يقتل، ومن قائل: يكره ويقتل[3426]، لكنه لم يبنه على تأويل الآية بل على منسوخيتها فقد عاد فأكدّ أنّ الرسول أكره الناس على الدين حين لم يقبل من الوثنيين العرب إلا الإسلام أو السيف إلى أن مات، فآية (لا إكراه) منسوخة[3427].

و منه قول ابن تيمية: و الاكراه قد يكون اكراها بحق و قد يكون اكراها بباطل، فالأول كاكراه من امتنع عن الواجبات على فعلها، مثل اكراه الكافر الحربي على الاسلام او اداء الجزية عن يد و هم صاغرون، و اكراه المرتد على العود الى الاسلام، و اكراه من اسلم على اقام الصلاة و ايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت و على قضاء الديون التي يقدر على قضائها[3428].

و من علماء الامامية الذين نزعوا هذا المنزع ابو جعفر الطوسي الذي مثل للإكراه بالحق باكراه المرتد على العود الى الاسلام و اكراه الكافر الاصلي اذا وقع في الاسر على اعتناق الاسلام[3429].

ومن المفسرين من فسّر الإكراه بنسبة الكراهة إلى من أسلم، وهو المعنى الخامس الذي ذكره القرطبي: لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف: مجبرا أو مكرها، أي لا تنسبوا إلي الكراهة من أسلم مكرها، يقال أكفره نسبة إلى الكفر[3430].

وقال الزجاج: وقيل معنى (لا إكراه في الدين) أي لا تقولوا فيه لمن دخل بعد حرب أنه دخل مكرها، لأنه إذا رضي بعد الحرب وصحّ إسلامه فليس بمكره[3431]. وحاصله أنّ الإكراه هو النسبة إلى الكراهة، كالإكفار النسبة إلى الكفر. وهكذا أولوا آية (لا إكراه) بحيث صار الإكراه سائغا غير منكور.

[3425] درج الدرر في تفسير القرآن العظيم، لعبد القاهر الجرجاني، عمان الأردن، 2009، 352/1.
[3426] المحلى لابن حزم، 195/11.
[3427] نفسه، 196/11.
[3428] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 463/8.
[3429] المبسوط في فقه الامامية، ابو جعفر الطوسي(ت 460هـ) بيروت 1992، 73/8.
[3430] انظر: اللباب في علوم الكتاب، لابن عادل الدمشقي (ت 880هـ)، بيروت 1998، 327/4.
[3431] معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجاج (ت 311هـ)، بيروت 1988، 338/1.

ورأيت للعز بن عبد السلام (ت 660هـ) قولا ـ لعله لم يسبق إليه ـ أنّ الآية فيمن خرج عن غير الإسلام إلى غيره، لا يكره على الرجوع (أي إلى دينه السابق)، ومفهومه أنه يكره على الإسلام، ولكن لا يكره على غيره من الأديان إن لم يكن مسلما[3432]، ثم زعم أنّ الآية نزلت فيمن قال له النبي صلى الله عليه وسلم أسلم! قال: أجدني كارها، قال: أسلم وإن كنت كارها[3433]. ولم أر – غير العز بن عبد السلام – من زعم أنّ الآية نزلت في ذلك. والحديث له وجه من التأويل أن يكون الرجل اطمأنّ قلبه بالإيمان لكنه كره الدخول في الإسلام إشفاقا أن يخالف قومه ويفارقهم لما توجبه المخالفة في الإعتقاد من النفرة والمعاداة.

ولئن كان صرح القدماء كابن حزم وابن العربي والجصاص والهراسي وابن الفرس بأنّ الإكراه في الدين مشروع لا ممنوع، مع تخصيصه بما كان بالحق دون الباطل – كما رأينا – فإنّ من المعاصرين – تحت ضغط الإتجاهات الفكرية الحديثة التي تعمّ العالم وتنادي بإطلاق الحريات المختلفة، وفي رأسها حرية الضمير والإعتقاد – إفتقروا إلى هذه الصراحة فأصروا على نفي الإكراه وتبرئة الإسلام منه، لكنهم بدورهم أولوه تأويلا خاصا فقالوا: لقد شجب الإسلام الآبائية ونعى على المقلدين احتذاءهم آباءهم وكبراءهم في باب الإعتقاد، وناشد العقل واعتمد الحجة والبرهان، ولم يكره أحدا على الدخول فيه، بل تركه يختار ما يطمئن به قلبه بملء حريته، حرية الإبتداء المكفولة على تمامها لكل أحد، وهي كما يظهر مختصة بأصل الدين والإعتقاد، لكن متى اختار أحد أن يدخل في الإسلام، فقد اختار أن يلتزم بالإسلام لا عقيدة فحسب بل شريعة أيضا، ومن شرع الإسلام أنّ من عاد عنه عالما مختارا بعدما تقرر إسلامه أن يقتل، وهكذا فالحرية التي ثبتت له ابتداء لا تثبت له دوما وانتهاء . ومن الواضح أنّ كلامهم هذا خاص بالمرتد الملي، أي الذي تحول عن دينه أو عن لادين إلى الإسلام، ولا يتناول من ولد مسلما لأبوين مسلمين، حتى إذا بلغ ورشد – ولو بعد حين – بدا له –لسبب أو لآخر – أن يرتد عن الإسلام[3434]. ونحوه لابي زهرة الذي حمل الاكراه المنفي في اية البقرة 256 و اية يونس 99 على خصوص الاكراه على دخول الاسلام، اما من دخل الاسلام طائعا مختارا عالما

[3432] مسألة المرتد من كفر إلى كفر، قال أبو حنيفة ومالك: يقرّ على ذلك ولا يعترض عليه، وقال الشافعي: وأبو سليمان داود بن علي الظاهري (ت 270هـ) وأصحابهما: لا يقر على ذلك، ثم اختلف قول الشافعي، فمرة قال: إن رجع إلى الكفر الذي تذمم عليه ترك، وإلا قتل، إلا أن يسلم، ومرة قال: لا يقبل منه الرجوع إلى الدين الذي خرج عنه لا بد له من الإسلام أو السيف، قال ابن حزم: وبهذا يقول أصحابنا (المحلى لابن حزم، 192/191/11 ثم 194).

[3433] الحديث أخرج عن أنس بن مالك مرفوعا وأحمد في مسنده وأبو يعلى والضياء في المختارة وغيرهم، وصححه الألباني في الصحيحة 439/3 برقم 1454، وانظر: تفسير القرآن العظيم لعز الدين بن عبد السلام من أول الفاتحة إلى آخر التوبة، أطروحة دكتوراه ليوسف محمد رحمة الشامي، بجامعة أم القرى، 1998 بغير دار نشر، 332/1.

[3434] انظر مثلا: تفسير محمد متولي الشعراوي، القاهرة 1991، ص 1113 وص 2140.

الغي من الرشد فليس له بعد ان ينفصم منه لانه لن يخرج منه بنية صادقة و حجة مستقيمة و انما هو الضلال و التضليل[3435]

وهكذا ذهب الذين قالوا بنسخ آيات القتال – أو آية السيف – لآيات المسالمة والموادعة والمحاسنة وترك الناس وما يدينون إلى أنه لا حجة باقية في هذه الآيات المنسوخات يحتج بها من يدافع عن حرية الإعتقاد في صورها الكثيرة، و في رأسها – بطبيعة الحال – حرية المرء في تغيير دينه ومعتقده أو الخروج عن كل دين إلى الإلحاد واللادين، أو ما يعرف بالردة أو الإرتداد.

وسيوافينا فيما نستقبل من كلام جواب الرافضين لقتل المرتد عن دعوى منسوخية الآية كما عما أورده المؤيدون من وجوه تخصيصها و تأويلها.

2 أدلتهم على قتل المرتد

2.1 استدلال القائلين بقتل المرتد على مذهبهم بالقرآن

نلفت أولا الى أنّ الإتجاه العام للمتقدمين ـ مع استثناءات نادرة جدا ـ تحاشى الاستدلال على هذا الحكم بالقرآن، وذلك أنَّ القرآن بطوله خلو من أي نص بهذا الخصوص، حتى الآيات المصرِّحة بذكر الردة ـ لفظاً لا مجرد معنى- لم ترتب عليها أي عقوبة دنيوية واكتفت بالوعيد بالعقاب الأخروي وحبوط العمل، في مقابل عشرات النصوص المقررة لحرية الإعتقاد والتدين والنافية لكل صنوف الإكراه والإلجاء في هذا الباب.

و ما من محاولة لهؤلاء ـ على ندرتها ـ في الاستدلال بالقرآن على مقصودهم خلت من تمحل واضح و تكلف ظاهر، فإليكها كما لم تجتمع من قبل في كتاب:

2.1.1 الآية 217 من البقرة

استدل الطاهر بن عاشور(ت1973) بالآية (217) من سورة البقرة وهي قول الله تعالى: "وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" فقال: وقد أشار العطف في قوله "فيمت" بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أنَّ الموت يعقب الأرتداد، وقد علم كل أحد أنَّ معظم المرتدين لا تحضر آجالهم

[3435] ابو زهرة، العقوبة، 84-85. و قارن ب: محمد الصالح، حقوق الانسان في القران و السنة، 155، و امير عبد العزيز، حقوق الانسان في الاسلام، 139.

عقب الأرتداد فيعلم السامع حينئذٍ أنَّ المرتدّ يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية ... دليلاً على وجوب قتل المرتد[3436].

2.1.2 اللآية 54 من البقرة

استدل شبير أحمد العثماني (ت 1949م)[3437] بالآية 54 من سورة البقرة على قتل المرتد "وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ"، حيث رأى فيها دليلاً يدعم حكم قتل المرتد، مبينا أن معنى كلمة "أنفسكم" في هذه الآية كمعناه في آية "ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ ..."[3438]– يعني ليقتل بعضكم بعضاً- وأنه ما من سبب يحملنا على حمل (القتل) على غير ظاهره، وقد ورد في العهد القديم أنَّ ألوفاً من بني إسرائيل ممن عبدوا العجل قد قتلوا بين يدي النبي موسى[3439].

2.1.3 الآيتان 11 و12 من التوبة

استدلَّ أبو الأعلى المودودي بالآيتين 11 و 12 من سورة التوبة: "فَإِن تابوا وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ فَإِخوانُكُم فِي الدّينِ وَنُفَصِّلُ الآياتِ لِقَومٍ يَعلَمونَ.وَإِن نَكَثوا أَيمانَهُم مِن بَعدِ عَهدِهِم وَطَعَنوا في دينِكُم فَقاتِلوا أَئِمَّةَ الكُفرِ إِنَّهُم لا أَيمانَ لَهُم لَعَلَّهُم يَنتَهونَ".

وقد اتجه المودودي في فهم الآية 12 إلى معنى أنَّ مَن أعطى عهداً ثم نكثه لزمت مقاتلته، والمرتد أعطى العهد بالإيمان والمتابعة، لكنه بردته نكث عهده فلم يبق إلاَّ مقاتلته[3440].

2.1.4 الآية 54 من المائدة

الحجة المفضلة لدى المحكمة الشرعية الأتحادية بباكستان تعتمد على الآية 54 من سورة المائدة: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّـهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّـهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّـهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" و

[3436] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير 2/ 335.

[3437] عالم مسلم هندي فقيه حنفي ومحّدث، ماتريدي الاعتقاد، تولى منصب عضو بارز في حركة الخلافة عام 1914، انتقل عام 1947 إلى باكستان. من آثاره "التفسير العثماني"، عبارة عن حواش وتعليقات على ترجمة محمود حسن الديوبندي الأردية للقرآن، وله "فتح الملهم بشرح صحيح مسلم" انتهى فيه قبيل وفاته إلى كتاب الرضاع .

[3438] سورة البقرة، آية 85.

[3439] Mirza Tahir Ahmed, The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam, UK 2005, Pp. 35-36

نقلاً عن كتيب العثماني: "الشهاب لرجم الخاطف المرتاب".

[3440] Ibid, Pp. 52-53

نقلاً عن رسالة للمودودي بالأوردو بعنوان: عقاب الردة في الشريعة الإسلامية.

يرجع الفضل في صياغتها الى أحد قضاة المحكمة المذكورة وهو الشيخ محمد كرم شاه الأزهري M. Karam Shah al-Azhari (1918- 1998)[3441]. و قد فهموا من الآية أنها تتحدث عن قوم سيأتي الله بهم يحبهم ويحبونه يقاتلون أولئك المرتدين ويقتلونهم، ذلك أنَّ المرتدين سيكونون أحد أنواع الكفار الواجب قتالهم[3442]. وممن استدل أيضا بهذه الآية محمد حميد الله[3443].

2.1.5 آية الحرابة

آية الحرابة (وهي الآية 33 من سورة المائدة) ونصها: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ..." الآية، فقد وجد فيها بعضهم ما زعم أنه تأييد لقتل المرتد[3444]، من هؤلاء محمد أحمد المسير (1948- 2008)[3445]، الذي رأى أنَّ الآية ليست مقصورة على شريعة الأموال وقتل الأنفس، وأنَّ أول ما تنطبق عليه الآية المرتدون الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً، ويضيف: الإسلام جاء للحفاظ على الضرورات الخمس: الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فلماذا نحينا الدين عن هذا الحكم وهو أَولى أن يُصان؟[3446]. ومن علماء السلف القائلين بأنَّ آية المحاربة تختص بالمرتدين أبو قِلابة الجرمي (عبد الله بن زيد الأنصاري) في طائفة، بل ذكر ابنُ رجب عن أحمد رواية غير مشهورة عنه يفرق فيها بين مَن ارتد وحارب فإنه يُفعل به ما في آية الحرابة، ومَن حارب من غير ردة أقيمت عليه أحكام المسلمين من القصاص والقطع في السرقة[3447].

[3441] شيخ صوفي باكستاني، درس في الأزهر وفي جامعة القاهرة، شارك في حركة استقلال باكستان عام 1947 بقيادة محمد علي جناح.

[3442] وانظر أيضاً: يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع الإسلامي الذي ننشده، القاهرة 1993، ص41-42.
Ibid, Pp. 68-69.

[3443] في كتابه:
Muslim Conduct of State بطريق S.A. Rahman, Punishment of Apostasy in Islam, New Delhi 2006, P.10

[3444] Mirza Tahir Ahmed, Pp. 62- 63

[3445] أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين جامعة الأزهر، من كتبه: النبوة المحمدية: دلائلها وخصائصها و: الروح في دراسة المتكلمين والفلاسفة.

[3446] انظر ندوة: حد الردة: إشكالات وإجابات، التي نظمها القسم الشرعي بشبكة (إسلام أون لاين نت) بالأشتراك مع اللجنة الثقافية بنقابة الصحفيين مساء 2007/9/10، وشارك فيها د. نصر فريد واصل، مفتي مصر السابق، ود. محمد أحمد المسير، ود. محمد كمال إمام، وثلاثتهم يؤيدون القول بحدّ الردة، ومن الطرف المقابل د. محمد السيد سعيد – رئيس تحرير جريدة البديل الذي يمثل وجهة النظر المخالفة، ولم يتمكن د. محمد سليم العوا من حضور الندوة. ويمكن رؤية مداخلة د. المسير على اليوتيوب، على هذا العنوان:
//www.youtube.com/watch?v=ccw6rpj-zao

[3447] انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، بيروت 2001، 1/ 320 في شرح الحديث الرابع عشر من الأربعين.

2.1.6 الآيتان 60 و61 من الأحزاب

كما أنَّ د. المسير استدل بقول الله تعالى: "لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا. مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا"[3448]، على قتل المرتد، حيث جزم بأنَّ هؤلاء المنافقين والذين في قلوبهم مرض والمرجفين هم المرتدون، وقال: فهؤلاء مرتدون كانوا مرتدين يُظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، وقد حكم عليهم ربنا فقال: " أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا" فهذه الآية صريحة في حكم قتل المرتدين.

2.1.7 الآيتان 73 و74 من التوبة

كذلك استدل المسير بقول الله تعالى: "يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الكُفّارَ وَالمُنافِقينَ وَاغلُظ عَلَيهِم وَمَأواهُم جَهَنَّمُ وَبِئسَ المَصيرُ.يَحلِفونَ بِاللَّـهِ ما قالوا وَلَقَد قالوا كَلِمَةَ الكُفرِ وَكَفَروا بَعدَ إِسلامِهِم وَهَمّوا بِما لَم يَنالوا وَما نَقَموا إِلّا أَن أَغناهُمُ اللَّـهُ وَرَسولُهُ مِن فَضلِهِ فَإِن يَتوبوا يَكُ خَيرًا لَهُم وَإِنيَتَوَلَّوا يُعَذِّبهُمُ اللَّـهُ عَذابًا أَليمًا فِي الدُّنيا وَالآخِرَةِ وَما لَهُم فِي الأَرضِ مِن وَلِيٍّ وَلا نَصيرٍ"[3449]. وتساءل: مَن هم المنافقون إلاَّ المرتدون؟ وما معنى (اغلظ عليهم) إلاَّ القتال والقتل؟. وكان يمكن للمسير أن يستدل أيضاً بقوله تعالى: " وَإِن يَتَوَلَّوا يُعَذِّبهُمُ اللَّـهُ عَذابًا أَليمًا فِي الدُّنيا ..." على أساس أنَّ هذا العذاب الدنيوي هو قتلهم على ردتهم أو إشارة إلى ذلك.

2.1.8 الآية 57 من الأحزاب

و استدل حميد الله بالآية 57 من الأحزاب (إن الذين يؤذون الله و رسوله لعنهم الله في الدنيا و الآخرة و أعد لهم عذابا مهينا) و ايّ اذى اعظم من ترك دينه و طعنه فيه، على أن المراد بالعذاب المهين ما هو أعم من خصوص عذاب الآخرة فيكون اشارة الى قتل المرتد[3450].

2.1.9 الآية 16 من الفتح

و منهم من احتج بقوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أُولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون)[3451].

[3448] سورة الأحزاب، آية 60-61.

[3449] سورة التوبة، آية 73- 74.

[3450] S.A. Rahman, Punishment of Apostasy in Islam, New Delhi 2006, P.10

[3451] الفتح 16، و الدكتور عبد العظيم المطعني هو من احتج بهذه الاية في كتابه (عقوبة الارتداد عن الدين) ص32، و العجيب انه اقتصر على الاستدلال بهذه الاية وحدها تاركا من الايات ما هو اظهر منها.

2.1.10 الآية 5 من التوبة

و قد استدل ابو بكر الجصاص بقوله تعالى: (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)[3452]، قال: و الاصل فيه ـ اي قتل المرتد ـ قوله تعالى: (الاية)[3453]، و وجه الدلالة فيها ان المرتد مشرك فدخل في عموم الآية.

2.1.11 الآية 52 من التوبة

قال ابنُ تيمية في قوله تعالى: (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَا)[3454]: قال أهل التفسير: "أو بأيدينا" بالقتل إن أظهرتم ما في قلوبكم قتلناكم، وهو كما قالوا، لأنَّ العذاب على ما يبطنونه من النفاق بأيدينا لا يكون إلاَّ القتل لكفرهم[3455] .

2.1.12 الآية 217 من البقرة

وآخر ما وقفتُ عليه مما زُعم أنَّ فيه دلالة على قتل المرتد ما ذكره أبو حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي (ت 880هـ) في معنى إحباط عمل مَن ارتد في الدنيا ـ عند تفسيره للآية 217 من سورة البقرة-: أنه يُقتل عند الظفر به، ويُقاتل إلى أن يظفر به .. [3456]. ومثله زعم السبزواري ـ من علماء الإمامية- أنَّ قوله تعالى: (وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ)[3457] فيه تهديد للمرتد ببطلان أعماله في الدنيا من حيثُ الأحكام الظاهرية المرتَّبة على الإيمان كحقن دمه .. [3458].

2.2 استدلالهم بالسنة النبوية

والسنة هي عمدة القائلين بقتل المرتد.

2.2.1 من بدّل دينه فاقتلوه

أخرج مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم أن رسول الله قال: مَن غيَّر دينه فاضربوا عنقه.قال مالك: ومعنى قول رسول الله: "مَن غيَّر دينه فاقتلوه": مَن خرج من الإسلام إلى غيره، لا مَن خرج من دينٍ غير الإسلام

[3452] التوبة 5

[3453] الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، بيروت ـ المدينة المنورة 2010، 113/6.

3454 التوبة: 52.

3455 الصارم المسلول، بيروت 1978، ص345.

3456 أنظر: اللباب في علوم الكتاب، لابن عادل، بيروت 1998، 4/ 24.

3457 البقرة: 217.

3458 مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عبد الأعلى الموسوي السبزواري (ت1414هـ)، 3/ 324.

إلى غيره، كمن يخرج من يهودية إلى نصرانية أو مجوسية، ومن فعل ذلك من أهل الذمة لم يُستتب ولم يُقتل[3459].

وأخرج البخاري وأصحاب السنن عن عكرمة قال: أُتي عليّ رضي الله عنه بزنادقة، فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنتُ أنا لم أُحرقهم لنهي رسول الله قال: "لا تُعذبوا بعذاب الله"، ولقتلتُهم، لقول رسول الله: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه". هذه رواية البخاري، وزاد الترمذي: فبلغ ذلك علياً فقال: صدق ابنُ عباس. وفي رواية أبي داود والنسائي: أنَّ علياً أحرق ناساً ارتدوا عن الإسلام، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لم أكن لأحرِقهم بالنار، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تعذبوا بعذاب الله"، وكنتُ قاتلهم بقول رسول الله، فإن رسول الله قال: مَن بدَّل دينه فاقتلوه، فبلغ ذلك علياً، فقال: ويح ابن عباس.

وأخرج النسائي أيضاً عن أنس: أنَّ علياً أتى بناس من الزُط يعبدون وثناً، فأحرقهم قال ابن عباس: إنما قال رسول الله: مَن بدَّل دينه فاقتلوه[3460]. قلت: وقد وهم الحاكم في استدراك حديث (مَن بدَّل دينه ..) على البخاري.

2.2.2 لا يحلُّ دم أمرئ مسلم

أخرج الشيخان وأصحاب السنن عن ابن مسعود أنَّ رسول الله قال: "لا يحلُّ دم أمرئ مسلم يشهد أن لا إله إلاَّ الله وأني رسول الله، إلاَّ بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتاركُ لدينه المفارق للجماعة"[3461].

وأخرج الترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف أنَّ عثمان بن عفان أشرف يوم الدار فقال: أنشدكم بالله، أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، أو كفر بعد إسلام، أو قتل نفس بغير حق، فيُقتل به؟ فو الله ما زنيتُ في جاهلية ولا في إسلام، ولا ارتددتُ منذ بايعت رسول الله ولا قتلتُ النفس التي حرَّم الله فبم تقتلونني؟[3462]

[3459] الموطأ لمالك (ت179هـ) برواياته الثمانية تحقيق سليم الهلالي، دبي 2003، 3/ 552- 553 برقم 1542 و 4/ 127 برقم 1643. والحديث مرسل قال محققه: قلتُ: وهذا سند ضعيف، لإرساله، وبه أعلَّه الشافعي والبيهقي، لكن له شاهد من حديث عبد الله بن عباس أخرجه البخاري في صحيحه ولفظه: مَن بدل دينه فاقتلوه أهـ، وقال الزرقاني: مرسلاً عند جميع الرواة، وهو موصول في البخاري والسنن الأربع من طريق أيوب عن عكرمة عن ابن عباس، شرح الزرقاني على الموطأ، القاهرة بدون، 3/ 193.

[3460] انظر: جامع الأصول لابن الأثير 3/ 481.

[3461] انظر: جامع الأصول لابن الأثير 10/ 213، وسنن ابن ماجه، كتاب الحدود: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث".

[3462] جامع الأصول 10/ 214.

وأخرج أبو داود والنسائي عن عائشة أن رسول الله قال: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، إلاَّ في إحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، فإنه يُرجم ورجل خرج محارباً لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو يُنفى من الأرض، أو يقتل نفساً فيُقتل بها"[3463].

2.2.3 إرتداد ابن أبي سرح

وأخرج أبو داود والنسائي عن ابن عباس قال: كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأزلّه الشيطان، فلحق بالكفار، فأمر رسول الله أن يُقتل يوم الفتح، فاستجار له عثمان بن عفان، فأجاره رسول الله[3464].

2.2.4 حديث اليهودية

أخرج أبو داود عن الشعبي عن علي بن أبي طالب أن يهودية كانت تشتم رسول الله وتقع فيه فخنقها رجل حتى ماتت، فأبطل رسول الله دمها.

2.2.5 حديث الرجل الأعمى

وأخرج أبو داود والنسائي عن عثمان الشحَّام قال: كنتُ أقود رجلاً أعمى، فانتهيت إلى عكرمة فأنشأ يحدثنا، قال: حدثني ابن عباس أن أعمى كانت له أم ولد تشتم رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقع فيه، فينهاها فلا تنتهي، ويزجرها فلا تنزجر، فلما كان ذات ليلة جعلت تقع في النبي فأخذ المِغول فوضعه في بطنها واتكأ عليها فقتلها، ووقع بين رجليها طفل، فلطخت ما هناك بالدم، فلما أصبح ذُكر لرسول الله، فجمع الناس، فقال: أنشدُ الله رجلاً فعل ما فعل لي عليه حق إلاَّ قام، فقام الأعمى يتخطى الناس وهو يتزلزل حتى قعد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أنا صاحبها، كانت تشتمك وتقع فيك فأنهاها فلا تنتهي وأزجرها فلا تنزجر، ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين، وكانت بي رفيقة، فلما كانت البارحة جعلت تشتمك وتقع فيك، فأخذتُ المغول فوضعته في بطنها، فاتكأت عليها حتى قتلتها، فقال رسول اله: ألا اشهدوا أنَّ دمها هدر. ولم يذكر النسائي وقوع الطفل بين يديها وتلطخه بالدم. والمغول: آلة ذات نصل دقيق يكون مخبوءاً في مثل سوط أو عكازة[3465].

[3463] جامع الأصول 10/ 213.
[3464] جامع الأصول 3/ 484.
[3465] جامع الأصول 10/ 258، وأخرجه أبو عبيد في "الأموال"، ص271 برقم 483.

2.2.6 حديث ابن خطل

وأخرج أبو داود والنسائي (وصححه الألباني في صحيحه برقم 1723) عن سعد بن أبي وقاص قال: لما كان يوم فتح مكة أمَّن رسول الله الناس إلاَّ أربعة نفر وامرأتين، وقال: اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة: عكرمة بن أبي جهل، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صُبابة، وعبد الله بن سعد بن أبي السرح. فأما عبد الله خطل فأُدرك وهو متعلق بأستار الكعبة، فاستبق إليه سعيد بن حُريث، وعمار بن ياسر، فسبق سعيد عماراً وكان أشبَّ الرجلين فقتله، وأما مقيس بن صبابة فأدركه الناس في السوق فقتلوه، وأما عكرمة فركب البحر فأصابتهم عاصف، فقال أصحاب السفينة أخلصوا، فإن آلهتكم لا تغني عنكم شيئاً ها هنا، فقال عكرمة: والله لئن لم ينجني من البحر إلاَّ الإخلاص لا ينجيني في البر غيره، اللهم إنَّ لك عليَّ عهداً إن أنت عافيتني مما أنا فيه أن آتي محمداً حتى أضع يدي في يده فلأجدنه عفواً كريماً، فجاء فأسلم، وأما عبد الله بن أبي السرح فإنه اختبأ عند عثمان بن عفان، فلما دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس إلى البيعة جاء به حتى أوقفه على النبي قال: يا رسول الله بايع عبد الله، قال: فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً، كل ذلك يأبى، فبايعه بعد ثلاث، ثم أقبل على أصحابه فقال: "أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته فيقتله، فقالوا: وما يدرينا يا رسول الله ما في نفسك؟ هلا أومأت إلينا بعينك، قال: إنه لا ينبغي لنبي أن يكون له خائنة أعين"[3466].

قال ابن اسحاق صاحب السيرة: وعبد الله بن خطل رجل من بني تيم بن غالب، إنما أمر بقتله أنه كان مسلماً فبعثه رسول الله مصدقاً - أي جامعاً للصدقات وهي الزكاة- وبعث معه رجلاً من الأنصار، ومعه مولى له يخدمه، وكان مسلماً فنزل منزلاً، وأمر المولى أن يذبح له تيساً فيصنع له طعاماً، فنام فاستيقظ ولم يصنع شيئاً، فعدا عليه فقتله، ثم ارتدّ مشركاً، وكان له قينتان فَرْتَنَي وصاحبتها، وكانتا تغنيان بهجاء رسول الله، فأمر رسول الله بقتلهما معه[3467].

2.2.7 حديث العرنيين

أخرج الشيخان وأهل السنن عن أنس بن مالك أنَّ ناساً من عُكْل وعُرَينة قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وتكلموا بالإسلام، فقالوا: يا نبي الله إنا كنا أهل ضَرع، ولم نكن أهل ريف، واستوخموا المدينة، فأمر لهم رسول الله بذود وراعٍ، وأمرهم أن يخرجوا فيه، فيشربوا من ألبانها وأبوالها. فانطلقوا حتى إذا كانوا ناحية الحرَّة كفروا بعد إسلامهم، وقتلوا راعي النبي، واستاقوا الذَود، فبلغ ذلك النبي، فبعث الطلب في آثارهم، فأمر

[3466] جامع الأصول 8/ 374.

[3467] سيرة ابن هشام 2/ 409- 410. لكن في جامع الأصول 12/ 1031: حديث قينتي عبد الله بن خطل في فتح مكة اسم أحدهما فَرْتَنَي فاستؤمن لها فأمنها، وعاشت إلى زمن عمر بن الخطاب.

بهم فسمروا أعينهم وقطعوا أيديهم، وتُركوا في ناحية الحرة حتى ماتوا على حالهم. زاد في رواية: قال قتادة: فحدثني ابنُ سيرين: أنَّ ذلك قبل أن تنزل الحدود. هذه رواية البخاري ومسلم[3468]. وعند أبي داود، قال أبو قلابة: فهؤلاء قوم سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم وحاربوا الله ورسوله.

وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمر أنَّ ناساً أغاروا على إبل رسول الله وارتدوا عن الإسلام وقتلوا راعي رسول الله مؤمناً، فبعث صلى الله عليه وسلم في آثارهم، فأُخذوا فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، قال: فنزلت فيهم آية المحاربة، وهم الذين أخبر عنهم أنس بن مالك حين سأله الحجاج.

والذود من الإبل من الثلاثة إلى العشرة. واستوخم أرض كذا إذا لم توافق مزاجه. وسمر العين هو أن تُحمى لها مسامير الحديد وتكحل ليذهب بصرها. وسمل العين فقؤها بحديدة محماة.

2.2.8 إذا أبق العبد الى الشرك

و أخرج أبو داود عن جرير بن عبد الله ان النبي قال: إذا أبق العبد الى الشرك فقد حل دمه. و عند مسلم و ابي داود و النسائي: أيما عبد ابق فقد برئت منه الذمة، و في رواية: اذا ابق العبد لم تقبل له صلاة، و في اخرى عند مسلم موقوفا على جرير: ايما عبد ابق من مواليه فقد كفر حتى يرجع اليهم، و في اخرى: ايما عبد ابق من مواليه و لحق بالعدو فقد احل بنفسه، و في اخرى للنسائي: لم تقبل له صلاة و ان مات مات كافرا، فابق غلام لجرير فأخذه فضرب عنقه، و في اخرى له: اذا ابق العبد الى ارض الشرك فلا ذمة له[3469].

2.2.9 من جحد آية

و أخرج ابن ماجه في سننه عن ابن عباس قال رسول الله: من جحد آية من القرآن فقد حل ضرب عنقه[3470].

2.2.10 أمره (صلى الله عليه وسلم) بقتل رجل

أخرج النسائي عن النعمان بن بشير قال: كنا مع النبي فجاءه رجل ذات يوم، فسارّه، فقال، اقتلوه، ثم قال: أيشهد أن لا إله إلاَّ الله؟ قال: قالوا: نعم، ولكنه يقولها تعوُّذا، فقال رسول الله: لا تقتلوه، فإني إنما أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاَّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها، وحسابهم على الله[3471].

[3468] وأكدَّ البخاري ردتهم فبوَّب: لم يحسم النبي صلى الله عليه وسلم المحاربين من أهل الردة حتى هلكوا. كتاب الحدود من صحيحه.

[3469] جامع الاصول،64/8.

[3470] سنن ابن ماجه 849/2 رقم 2539.

[3471] جامع الأصول 8/ 416.

2.2.11 الإستئذان في قتل منافق

وأخرج مالك في الموطأ عن عبيد الله بن عدي بن الخيار قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس بين ظهري الناس، إذ جاءه رجل فسارَّه، فلم ندر ما سارّه، حتى جهر رسول الله فإذا هو يستأذنه في قتل رجل من المنافقين فقال رسول الله حين جَهرَ: أليس يشهد أن لا إله إلاَّ الله وأنَّ محمداً رسول الله: فقال الرجل بلى، ولا شهادة له، قال: أليس يصلي؟ قال: بلى ولا صلاة له، قال رسول الله: أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم. وهو حديث مرسل، قال الزرقاني: أرسله جميع رواة الموطأ إلاَّ روح بن عبادة فرواه عن مالك موصولاً فقال: عن رجل من الأنصار[3472].

2.2.12 إني لم أومر أن أنقّب عن قلوب الناس

وأخرج مالك في الموطأ والشيخان وأبو داود والنسائي عن عبد الرحمن بن أبي نُعْم قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: بعث علي بن أبي طالب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن بذهيبة في أديم مقروظ لم تُحصِّل من ترابها، قال: فقسمها بين أربعة نفرٍ ... فقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء، فبلغ ذلك النبي فقال: ألا تأمنوني وأنا أمين مَن في السماء يأتيني خبرُ السماء صباحاً ومساء، قال: فقام رجل غائر العينين مُشرف الوجنتين ناشزُ الجبهة كثُّ اللحية محلوق الرأس مُشمر الإزار، فقال: يا رسول الله اتق الله، قال: ويلك أولستُ أحق أهل الأرض أن يتقى الله، قال: ثم ولَّى الرجل، فقال خالد بن الوليد: يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ قال: لا، لعله أن يكون يصلي، فقال خالد: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فقال رسول الله صل الله عليه وسلم: إني لم أُومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم ... وهذا لفظ البخاري[3473].

2.2.13 قتل أم مروان

عن جابر: أنَّ امرأةً، أم رومان - وفي التلخيص الحبير أن الصواب أم مروان[3474]- ارتدت فأمر النبي بأن يُعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلاَّ قتلت. أخرجه الدار قطني والبيهقي من طريقين وزاد في أحدهما: فأبت أن تسلم فقتلت. قال الحافظ ابن حجر: إسناداهما ضعيفان.

2.2.14 قتل مرتدة يوم أحد

وأخرج البيهقي من وجه آخر ضعيف عن عائشة أنَّ امرأة ارتدت يوم أحد فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن تستتاب فإن تابت وإلاَّ قتلت.

[3472] انظر: شرح الزرقاني 1/ 312، والموطأ بتحقيق الهلالي 2/ 70- 71.

[3473] جامع الأصول 10/ 83.

[3474] التلخيص الحبير 4/ 92.

2.2.15 أيما رجل ارتدّ

حديث معاذ بن جبل أنَّ النبي لما أرسله إلى اليمن قال: أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن عادت وإلاّ فاضرب عنقها. قال ابن حجر العسقلاني: وسنده حسن[3475].والحديث رواه الطبراني وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد": فيه راوٍ لم يُسم وبقية رجاله ثقات[3476].

و مفاد هذه الأخبار الأخيرة كلها أن من ثبت كفره بعد الايمان حلّ دمه، فمن هنا دلالتها على قتل المرتد.

2.3 ما استدلوا بهمن آثار الصحابة قولاً وفعلاً

2.3.1 قتال المرتدين بين أبي بكر وعمر

ما أخرجه مالك والشيخان وأصحاب السنن عن أبي هريرة قال: لما توفى النبي واستُخلف أبو بكر بعده، وكفر مَن كفر من العرب قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله، فمن قال: لا إله إلاّ الله عصم مني ماله و نفسه الا بحقه و حسابه على الله، فقال ابو بكر: و الله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإنَّ الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلاَّ أن رأيتُ أنَّ الله شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفتُ أنه الحق[3477].

قال الإمام الخطابي: إنَّ الذين نُسبوا إلى الردة كانوا صنفين: صنف رجعوا إلى عبادة الأوثان، وصنف منعوا الزكاة وتأولوا قوله تعالى: "خُذ مِن أَموالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم وَتُزَكّيهِم بِها وَصَلِّ عَلَيهِم إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُم"[3478]. فزعموا أنَّ دفع الزكاة خاص به صلى الله عليه وسلم لأنَّ غيره لا يطهرهم ولا يصلي عليهم، فكيف

[3475] فتح الباري 12/ 272. و رواه الطبراني و قال الهيثمي في مجمع الزوائد: فيه راو لم يسم و بقية رجاله ثقات، مجمع الزوائد263/6 لكن ما في المطبوع من المجمع: فان تابت فاقبل منها و ان ابت فاستتبها، و كذا هو في المعجم الكبير 54/20 برقم 93. و قارن باعلاء السنن 5379/11-5380.

[3476] مجمع الزوائد 6/ 263، لكن ما في المطبوع من المجمع: فإن تابت فاقبل منها وإن أبت فاستتبها، وكذلك وجدته في المعجم الكبير 20/ 54 برقم 93. وانظر إعلاء السنن للتهانوي 11/ 5379- 5380.

[3477] جامع الأصول 4/ 552.

[3478] سورة التوبة 103.

تكون صلاته سكناً لهم؟ وإنما أراد عمر بقوله: "تقاتل الناس" الصنف الثاني، لأنه لا يتردد في جواز قتل الصنف الأول، كما أنه لا يتردد في قتال غيرهم من عُبَّاد الأوثان والنيران واليهود والنصارى[3479].

2.3.2 قتل ساب الرسول

وروى النسائي عن أبي برزة الأسلمي قال: غضب أبو بكر على رجل غضباً شديداً حتى تغير لونه، قلت: يا خليفة رسول الله، والله لئن أمرتني لأضربن عنقه، فكأنما صُبَّ عليه ماء بارد، فذهب غضبه عن الرجل، قال: ثكلتك أمك أبا برزة وإنها لم تكن لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم[3480].

2.3.3 قتل مرتد في خلافة عمر

أخرج مالك في الموطأ عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري عن أبيه قال: قدِم على عمر بن الخطاب في زمن خلافته رجلٌ من اليمن، من قِبل أبي موسى الأشعري وكان عاملاً له، فسأله عمر عن الناس؟ ثم قال: هل كان فيكم من مُغَرِّبة خبرٍ؟ قال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه، قال: فما فعلتم به؟ قال: قرَّبناه فضربنا عنقه، قال: فهلا حبستموه ثلاثاً، وأطعمتموه كل يوم رغيفاً، واستتبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله. اللهم إني لم أحضر ولم آمر ولم أرضَ إذ بلغني.

ومعنى: هل من مغربة خبر - بالإضافة- من الغرب وهو البعد، يُقال: دار غربة أي بعيدة، والمعنى: هل من خبر جديد جاء من بلد بعيد[3481].

2.3.4 قتل ابن النواحة

وأخرج أبو داود في سننه عن حارثة بن مضرب أنه أتى عبد الله (بن مسعود) بالكوفة فقال: ما بيني وبين أحد من العرب حِنةٌ، وإني مررتُ بمسجد لبني حنيفة، فإذا هم يؤمنون بمسليمة، فأرسل إليهم عبد الله فجئ بهم فاستتابهم، غير ابن النواحة، قال له: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لك: لولا أنك رسولٌ

[3479] انظر: فتح الباري لُابن حجر، طبعة الخطيب 12/ 277، وقارن بمعالم السنن للخطابي (ت 388هـ) تحقيق محمد راغب الطباخ، حلب 1933، 2/ 2- 10، وأعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، للخطابي أيضاً، مكة 1988، 1/ 730- 743.

[3480] النسائي في سننه، كتاب تحريم الدم، باب: الحكم فيمن سب النبي حديث رقم 4003 و 4004 و 4005 و 4006 و 4007 و 4008.

[3481] جامع الأصول 3/ 480. وانظر أيضاً الموطأ بتحقيق سليم الهلالي 3/ 554- 555 وفيه مزيد تخريج للحديث.

لضربتُ عنقك، فأنت اليوم لستَ برسول، فأمر قرظة بن كعب – وكان أميراً على الكوفة- فضرب عنقه في السوق، ثم قال: مَن أراد أن ينظر إلى ابن النواحة فلينظر إليه قتيلاً بالسوق.[3482].

2.3.5 أبو موسى ومعاذ وقتل المرتد

وأخرج الشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي موسى الأشعري قال: بعثني رسول الله ومعاذاً إلى اليمن، فقال: ادعُوَا الناس، وبشرا ولا تنفرا ويسِّرا ولا تعسِّرا وتطاوعا ولا تختلفا ... قال: فقدمنا اليمن، وكان لكل واحد منا قُبّة نزلها على حِدة، فأتى معاذٌ أبا موسى وكانا يتزاوران، فإذا هو جالس في فِناء قُبته، وإذا يهودي قائماً عنده، يريد قتله، فقال: يا أبا موسى، ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم رجع إلى يهوديته، فقال: ما أنا بجالس حتى تقتله، فقتله، ثم جلسا يتحدثان وفي رواية: قال: لا أجلس حتى يُقتل، قضاءُ الله ورسوله[3483].

2.3.6 أبو بكر يقتل أم قرفة

وأخرج الدار قطني والبيهقي أنَّ أبا بكر استتاب امرأة يقال لها أم قرفة كفرت بعد إسلامها فلم تتب فقتلها. وقال الحافظ: وفي السير أن النبي قتل أم قرفة يوم قريظة وهي غير تلك[3484].

2.3.7 عمر يأمر بقل جماعة من المرتدين

روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن أبيه قال: أخذ ابنُ مسعود قوماً ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق فكتب فيهم إلى عمر، فرد إليه عمر: أن اعرض عليهم دين الحق وشهادة أن لا إله إلاَّ الله فإن قبلوها فخلِّ عنهم وإن لم يقبلوها فاقتلهم فقبلها بعضهم فتركه، ولم يقبلها بعضهم فقتله[3485]. وثمة جملة آثار عن الصحابة والتابعين مَن ارتد، قولاً وفعلاً، أخرجها عبد الرزاق الصنعاني و ابن ابي شيبة في مصنفيهما[3486]. و من المعلوم أن الصحابة أصفقوا من عند آخرهم على قتال المرتدين فكان إجماعا منهم.

[3482] جامع الأصول 3/ 485، وأخرجه أحمد والنسائي في الكبرى، وابن النواحة هو عبَّاد بن الحارث، أحد بني عامر بن حنيفة الحنفي، من أصحاب مسليمة الكذاب.

[3483] جامع الأصول 8/ 416.

[3484] انظر: نيل الأوطار للشوكاني، 7/ 217: أبواب أحكام الردة والإسلام، باب: قتل المرتد.

[3485] مصنف عبد الرزاق الصنعاني (ت 211هـ) تحقيق الأعظمي 10/ 168- 169 برقم 18707 ورواه ابن حزم من طريق عبد الرزاق لكن ذكر فيه عثمان بدل عمر، والأشبه أنه عمر، انظر: المحلى لابن حزم، القاهرة 1352هـ، 11/ 190.

[3486] انظر: المصنف 10/ 164- 175 مثلاً 18691 في قتل الإمام علي لمرتد و 18692 في قتل عثمان لمرتد و 18709 في قتل علي لنصراني ارتد بعدإسلام و 18710 و 18711 قتل على للمستورد العجلي و هو نصراني ارتد بعد إسلام و 18715 قتل معقل السلمي وجنوده بأمر علي بن ابي طالب لجماعة من بني ناجية ارتدوا، وكذلك هناك

2.4 إستدلالهم بالإجماع

و قد تقدم في صدر الكلام على الرأي الأول القاضي بقتل المرتد حدّاً ذكرُ من حكى وقوع الاجماع على قتل المرتد فلا نطول بإعادته.

2.5 إستدلالهم بالمعقول

و قد دار كلامهم على محاولة تجلية الحكمة من شرع حكم قتل المرتد، فذهبوا في تكييفهم للردة[3487] الى انها في الجملة عمل عدواني إما على الدين ذاته او على اهله او عليهما معا، و ابوا النظر اليها على انها عمل عادي يعكس استعمال الانسان لحق من حقوقه الطبيعية في اختيار دينه و معتقده، و بالتأمل يضح ان ما ذكروه من معان اخر انما تعود في النهاية الى معنى العدوان على اختلاف محالّه. و هذه بعض الوجوه التي ذكروها:

1. إن الكفر الأصلي و الردة و ان كانا من اعظم الجنايات الا انها بين العبد و ربه، و الجزاء عليها مؤخر الى دار الجزاء، و ما عجل في الدنيا انما عجل كسياسة مشروعة لمصالح تعود الى العباد، كالقصاص لصيانة النفوس و حد الزنا لصيانة الانساب و الفرش...و باصرار الكافر و المرتد على الكفر يكون محاربا للمسلمين فيقتل دفعا لمحاربته، و من هنا لما كانت بنية المراة غير صالحة للحراب قال الحنفية بعدم قتلها اذا ارتدت[3488].
2. لو لم يقتل المرتد لكان الداخل في الدين يخرج منه، فكان قتله حفظا لاهل الدين و للدين[3489] فترك المرتد حيا يغري ضعفاء الايمان بمثل فعله فيتسع الخرق على الراتق، لانه يدعو الناس لما هو عليه من ردة اما بالقول الصريح او بحاله و كفى بهذا فتنة و قد قال الله تعالى: (و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة)، بل صرّح الماوردي بأن الردة اغلظ من الكفرالاصلي لثلاثة معان ثالثها إفساد قلوب ضعفاء المسلمين و تقوية نفوس المشركين، فوجب لغلظ حاله ان يبدأ بقتال اهله[3490].
3. الاسلام منهج كامل للحياة، مبني على العقل و المنطق و قائم على الدليل و البرهان، ليس في عقيدته و لا شريعته ما يصادم فطرة الانسان، فمن دخل فيه و عرف حقيقته و ذاق حلاوته ثم خرج منه و

آثار عديدة بهذا الخصوص في مصنف أبي بكر بن أبي شيبة، بتحقيق محمد عوامة، بيروت 2006، 17/ 430-442.

[3487] يراد بالتكييف بيان الحال و الصفة.

[3488] المبسوط للسرخسي110/10 و 100و 106 و مجموع فتاوى ابن تيمية 101/20.

[3489] مجموع فتاوى ابن تيمية 102/20.

[3490] عبد الكريم الخطيب، الحدود في الاسلام، الرياض 1980، 119، و الحاوي الكبير للماوردي 443/13، ومحمد الخضر حسين، الحرية في الاسلام، دار الاعتصام القاهرة بدون، 65، و الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الاسلام، 172، و القرضاوي، ملامح المجتمع الاسلامي، 35، و تفسير المنار، 333/3.

ارتد عنه كان خارجا على الحق و المنطق و منكرا للدليل، و الانسان حين يصل الى هذا المستوى يكون قد ارتد الى اقصى درجات الانحطاط، و مثله لا ينبغي الحفاظ على حياته التي ليس لها غاية كريمة و لا مقصد نبيل[3491]. و قد كثّف سلطان حسين تابنده Sultanhussein Tabandeh هذه الحجة بالقول: ان الانسان الذكي لا ينتقل بتة من الاعلى الى الادنى، و ان من يتغلغل من الظاهر الى باطن جوهر الاسلام فانه يضطر الى الاقرار بتفوق الاسلام على سائر الاديان، و الانسان الذي يترك الاسلام انما يخون ذلك الدور الذي لعبه الاسلام في حياته الروحية و الاخلاقية[3492]. و يتصل بهذا الكلام قول محمد عبده ان الاسلام هو الحق، و للحق علامة يعرف بها و هي ان من عرفه لم يرجع عنه، فاذا رأينا من يعود عنه علمنا انه مفسد غير مصلح ان كان مسلما اصليا ولد في الاسلام، او ماكرا كائدا أراد تشكيك الناس في الدين و صرفهم عنه بهذه الحيلة ان كان ممن تحولوا الى الاسلام، و حق هذين ان تنزل بهما اشد عقوبة وهي الموت، فإن قيل: قد ارتد بعض الناس عن الإسلام بعد أن دخلوا فيه لكن لا عن مكيدة يكيدون بها، فالجواب أنهم دخلوا فيه لإعتقاد منفعة تعود عليهم من ذلك لا إعتقادا أنه حق في نفسه، فإذا بدا لهم في ذلك ما لم يكونوا يحتسبون وخاب ظنهم في المنفعة تركوه[3493].

4. لعل اكثر معنى في تبرير قتل المرتدين دار في كلام المعاصرين المؤيدين له هو ذاك المتمثل في القول أنّ الإسلام يشكل الاساس الذي ينهض عليه المجتمع المسلم في كلا نظاميه السياسي والاجتماعي، كما يشكل اساس العقد الاجتماعي الحاكم لعلاقات المسلمين بغير المسلمين العائشين في المجتمع المسلم، فالشريعة تنهض بتحديد وتدبير وتنظيم العلاقات داخل المجتمع المسلم بشتى مكوناته، وعليه فالردة ليست مجرد جريمة عقدية بل هي جريمة سياسية بامتياز تمثل خروجا على هذا الاساس و تهديدا له على نحو يعرض المجتمع كله للتداعي والانهيار، ومن هنا تصوير كثير من هؤلاء للردة على أنها بمثابة خيانة عظمى للوطن، بل إنّ منهم من رأى في الإرتداد مظنة التجسس على الأمة لحساب عدوها وبالتالي نظروا إلى حد الردة كقطع لهذه الذريعة، ولا تزال كثير من الدول تعاقب علي الخيانة العظمى بالاعدام، فيما صورها آخرون على أنها اشبه بالتمرد و السعي بالفتنة و الكيد للوطن و الامة و النظام، و هكذا تتعدى الردة ان تكون مجرد مسألة شخصية تنحصر آثارها

[3491] سيد سابق، فقه السنة، القاهرة، الفتح للاعلام العربي، 2/290-291.

[3492] Saeed and Saeed, P.15

[3493] تفسير المنار،3/333 و قارن بفتاوى ابي زهرة 693-694، و حقوق الانسان في الاسلام، محمد الزحيلي، دمشق 2005، 180-181. و قال به ايضا -Abidin, Sultanhussein Tabandeh, see; Saeed and Saeed, P.15-16

في دائرة الفرد، بل هي قضية تغيير للهوية و الولاء و اساس الانتماء لها اثارها العميقة في الموقف من المجتمع برمته: نظاميه السياسي و الاجتماعي، الامر الذي يقضي ببحثها و معالجتها قانونيا تحت ما يعرف بالقصد الجنائي، و جدير بالتنبيه ان هؤلاء و ان اتفقوا على توصيف الردة كجريمة سياسية لا عقدية فقد اختلفوا في العقوبة التي ينبغي ان توقع على مرتكبيها بين مجوز للقتل و موجب له ومكتف بتعزير مناسب تحدده السلطة المختصة[3494].

5. الردة انتهاك للدين و تعريض له للخطر و من هنا كان حد الردة حفظا للدين في الجملة، و يدل له ان الشارع حد الحدود المعروفة لحفظ الضروريات التي لا قوام للحياة الا بها، و هي خمس: الدين و النفس و العقل و العرض و المال، فشرع حد السرقة لحفظ المال، و حدي القذف و الزنا لحفظ العرض و النسل، و حد الخمر لحفظ العقل، و القصاص لحفظ النفوس، و حد الحرابة لحفظ حرمات المجتمع كلها ومن هنا كان التغليظ فيه فوق كل ما عداه، فلم يبق الا الدين الذي هو في رأس هذه الخمس، فلا يعقل ان يخليه الشارع من حد يشرعه للحفاظ عليه، و ذاك هو حد الردة[3495].
6. و لئن بدا في التعليل السابق شيئ من وجاهة فان فيما ساقه شاه ولي الله الدهلوي من تعليل بعدا عن الوجاهة بعيدا، ذلك ان الدين المراد في الكلام السابق هو الدين في تجلياته الاجتماعية و السياسية، اي دين الناس لا الدين في ذاته، اما الدين في كلام الدهلوي و من لف لفه فهو الدين في ذاته، قال: و يلحق بالحدود مزجرتان أخريان: احداهما عقوبة هتك حرمة الملة، و الثانية الذب عن الامامة ـ يشير

[3494] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامي،536/1، محمد ابو زهرة، العقوبة،155، محمد فتحي عثمان، حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية و الفكر القانوني الغربي، القاهرة 1982، 103-104، محمد حسين الذهبي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، القاهرة 1986، 39و58، القرضاوي، ملامح المجتمع الاسلامي، القاهرة 1993، 35، و فقه الجهاد،181/1-182، محمد الغزالي، حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام و اعلان الامم المتحدة، القاهرة2005، 81، و له ايضا: مئة سؤال عن الاسلام، القاهرة 2005، 205-207، محمد الطاهر بن عاشور، اصول النظام الاجتماعي في الاسلام،172، وقد رأى ابن عاشور في حد الردة قطعا لذرائع التجسس على الامة، و مثله محمد الخضر حسين، الحرية في الاسلام، 65، و مثلهما كمال الدين قاري، الردة عن الاسلام، 301-303، و محمد حسين الذهبي في كتابه المذكور آنفا، و راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الاسلامية، بيروت 1993، 50، و تيسير خميس العمر، حرية الاعتقاد في ظل الاسلام، دمشق 1998، 435. و منهم المودودي الذي يعادل بين الدين و النظام الاجتماعسياسي و بالتالي يرفض بشدة النظر الى الردة كمحض خيار شخصي و يراها عوض ذلك خيانة عظمى، انظر:

Abdullah and Hassan Saeed, Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Surrey, England 2004, P.90 and Roy Jackson, Maulana Mawdudi and Political Islam, Madison Ave, New York 2011, p.140 .

و منهم اسماعيل راجي الفاروقي(ت1986) كما في Saeed, p.92.

[3495] محمد حسين الذهبي، اثر اقامة الحدود، 28-29، القرضاوي، ملامح المجتمع الاسلامي، 34، فتاوى محمد ابي زهرة، جمع عثمان محمد شبير، دمشق 2006، 693، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية، يوسف حامد العالم، الرياض 1994، 258-264، زكريا البري، حقوق الانسان في الاسلام، القاهرة1981، 18، و محمد احمد المسير في ندوة حد الردة المذكورة سابقا.

الى عقوبة البغاة ـ و الاصل في الاولى قوله عليه السلام: من بدل دينه فاقتلوه، و ذلك لانه يجب ان تقام اللائمة الشديدة على الخروج من الملة و الا لانفتح باب هتك حرمة الملة، و مرضيّ الله تعالى ان تجعل الملة السماوية بمنزلة الأمر المجبول عليه و الذي لا ينفك عنه[3496]. و قريب منه قول جعفر سبحاني ـ من علماء الامامية ـ : لا يحق للمسلم ان يبدل دينه الى غير الاسلام لان في ذلك اهانة للدين و جرحا للعقيدة الاسلامية و اضعافا لموقع المسلمين[3497].

7. و للطاهر بن عاشور تكييف للردة مستمد من كلام القدماء، حاصله ان الردة نقض للعهد يستوجب العقوبة، قال: (من بدل دينه فاقتلوه) و حكمة ذلك ان الداخل في الاسلام انخرط في سلكه طائعا و صار جزءا من ذلك الكل، فكان دخوله في الدين عهدا يحق الوفاء به، فاذا نقضه صار مثالا سيئا يجب على امته ان تطهر نفسها من وجوده لئلا ينفرط عقد الجامعة بالانسلال منها، و لئلا يتهاون الداخل في الاسلام بان يدخله تجربة فان وافق أهواء اعماله استمر فيه و الا انخزل عنه[3498]. و لكأن كلامه مستوحى من كلام الفقهاء في مشروعية العقاب بالحبس في حق من رجع عما أقر به في سائر الحقوق[3499], فإن كان كذلك فالبون بين الأمرين بعيد.
8. و هذه بعض قياسات استند اليها بعض المؤيدين لقتل المرتد:

أـ كيف يعطى من يكفر بالله تعالى فرصة العيش فوق ارض الله و الاكل من رزقه؟

ب ـ الكفار انفسهم لا يسمحون ـ وفقا لقوانين تنظيم المرور في بلادهم ـ بمخالفة هذه القوانين، فهل يعقل ان يعطى المرء حرية ترك الدين الحق؟

ج ـ اذا ساغ ان يعاقب خائن الوطن بالقتل، فكيف لا يسوغ معاقبة المرتد عن الدين بالعقوبة نفسها؟[3500].

2.6 اختلافهم في قتل المرتـدة

لئن كان الجمهورُ اتفقوا على قتل المرتد، فقد وقع الخلاف بينهم في مسألة المرتدة هو تقتل أو لا تقتل؟ و قد ذهب جلهم إلى عدم التفرقة، فحكموا بقتل المرتدة كالمرتد سواء، لكن الأحناف ذهبوا إلى أنَّ المرتدة لا تقتل، بل تحبس وتستتاب حتى ترجع إلى الإسلام أو تموت، وتضرب في كل ثلاثة أيام وهو أيضاً مذهب الإثنى عشرية، ويُروى عن ابن عباس وعليّ، والحسن البصري في أحدى الروايتين، وعطاء وعمر بن عبد العزيز،

[3496] احمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ) حجة الله البالغة، بيروت 2005، 255/2

[3497] جعفر سبحاني، معالم الحكومة الاسلامية، اصبهان بدون تاريخ، 451.

[3498] ابن عاشور، اصول النظام الاجتماعي في الاسلام، 172

[3499] انظر مثلا مبسوط السرخسي 110/10.

[3500] Saeed and Saeed, p.89.

و كان أبو يوسف في البداية يقول بقتلها ثم رجع وصار يقول بعدم قتلها، وقتادة و نسبه ابو حيان الاندلسي الى الثوري وابن شبرمة و ابن عطية [3501].

2.6.1 أدلة القائلين بقتل المرتدة

احتج القائلون بقتل المرتدة بجملة أدلة سردها شمس الأئمة السرخسي وهي:

1. قوله عليه السلام: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" و(مَن) للعموم، كالتي في قوله تعالى: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه"، فتعم الرجال والنساء.
2. فُهم من الحديث أنَّ علّة الأمر بالقتل هي تبديل الدين، فإذا تحقق تبديل الدين من المرأة قُتلت كالرجل سواء.
3. ما رويَ عن النبي عليه السلام أنه قتل امرأة مرتدة يقال لها (أم مروان)[3502].
4. وما روي عن أبي بكر الصديق أنه قتل امرأة مرتدة يقال لها (أم قرفة)[3503].
5. ولأنَّ المرتدة اعتقدت ديناً باطلاً بعد اعترافها ببطلانه، فتقتل كالرجل.
6. وإذا بان أنَّ العلة للأمر بالقتل هي الردة، وكان جزاء الردة القتل، فالرجال والنساء في الجزاء سواء كالحدود.
7. إنَّ الجناية بالردة أغلظ من الكفر الأصلي، (وكأنه يريد أن يقول: والكافر الأصلي يُقتل، فالمرتد أولى بالقتل منه)، فإن الإنكار بعد الإقرار أغلظ من الإصرار في الأبتداء على الإنكار.
8. وإذا كانت المرأة لا تُقتل إذا لم تتغلظ جنايتها فذلك لا يدل على أنها لا تُقتل إذا تغلظت جنايتها، ثم في الكفر الأصلي إذا تغلظت جنايتها بأن كانت مقاتلة أو ساحرة أو ملكة تحرض على القتال تقتل، فكذلك بعد الردة، والدليل عليه أنها تُحبس وتعزر وتجبر على الإسلام بعد الردة، ولا يفعل ذلك بها في الكفر

[3501] انظر المغني لابن قدامة 12/ 264، والمبسوط 10/ 108 والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (ت 318هـ)، رأس الخيمة 2005، 8/ 56، و فتح الباري لابن حجر طبعة الخطيب و عبد الباقي، 12/ 268، و البحر المحيط لابي حيان (ت745هـ) بيروت 1993، 160/2، ومن كتب الإمامية: تهذيب الأحكام لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوس (ت 460هـ)، طهران 1997م، 10/ 157 و 163- 165، وله: الأستبصار فيما اختلف من الأخبار، بيروت 1991، 4/ 264- 265، وله أيضاً: المبسوط في فقه الإمامية، بيروت 1992، 7/ 282، وجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، لمحمد حسن النجفي (ت 1266هـ)، بيروت 1981، 41/ 611 وكتاب الخلاف للطوسي من سلسلة الينابيع الفقهية، لعلي أصغر مراوريد، بيروت 1990، 40/ 151/1، وتحرير الوسيلة للخميني رقم 1404هـ، 2/ 445 والمرتدة عندهم لا تقتل بل تحبس دائماً وتضرب في أوقات الصلوات ويضيق عليها في المعيشة. وذكر ابن المنذر أنه يروى عن الإمام علي أنَّ المرتدة تُسترق ولا تُقتل وبه قال قتادة والحسن. ويروى عن ابن عباس أنها تسجن ولا تقتل، وقال: ولا يصح ذلك عنه.

[3502] رواه الدار قطني عن جابر 3/ 118- 119، وانظر: إعلاء السنن5381/11.

[3503] أخرجه أبو عبيد والدار قطني، وانظر إعلاء السنن 11/ 5389.

الأصلي، وكذلك الشيوخ وأصحاب الصوامع والرهبان يقتلون بعد الردة ولا يقتلون في الكفر الأصلي، وذوو الأعذار كالأعمى والزمن كذلك، وكذلك الرق في الكفر الأصلي يمنع القتل وهو ما إذا استرق الأسير وفي الردة لا يمنع.

9. في الكفر الأصلي لا تسلم لها نفسها حتى تسترق لينتفع بها المسلمون، فكذلك بعد الردة، وبالإتفاق لا تسترق في دار الإسلام، فقلنا أنها تقتل[3504].

10. ونضيف إلى ما سبق حديث معاذ لما أرسله النبي إلى اليمن قال له: أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما إمرأة إرتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت وإلا فاضرب عنقها[3505]، وقد قال فيه الحافظ ابن حجر: وهذا نص في موضع النزاع، فيجب المصير إليه[3506].

2.6.2 الجواب عن أدلة القائلين بقتل المرتدة

ثم أجاب السرخسي عما احتجوا به على النحو التالي:

1- حديث: (من بدّل دينه فاقتلوه) ليس مجرىً على ظاهره، بدليل أنّ التبدّل يتحقق من الكافر إذا أسلم فعرفنا أنه عام لحقه خصوص، فنخصه ونحمله على الرجال بدليل ماروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه رأى يوم فتح مكة إمرأة مقتولة فقال: ما كانت هذه لتقاتل، فبان أنّ إستحقاق القتل إنما هو بعلة القتال، والنساء لا يُقتلن لأنهن لا يقاتلن، ولا فرق في هذا بين الكفر الأصلي وبين الكفر الطارئ.

2- وأما قتل النبي لأم مروان، فليس لردتها بل لأنها كانت تقاتل وتحرض على القتال، وكانت مطاعة فيهم.

3- وكذلك أم قرفة، كان لها ثلاثون إبنا وكانت تحرضهم على قتال المسلمين، ففي قتلها كسر شوكتهم، ويحتمل أنّ ذلك كان من أبي بكر بطريق المصلحة والسياسة، كما أمر بقطع يد النساء اللاتي ضربن الدف لموت رسول الله لإظهار الشماتة.

4- والمرتدة كافرة، فلا تقتل كالكافرة الأصلية، وذلك لأنّ القتل ليس جزاء على الردة بل هو مستحق باعتبار الإصرار على الكفر – ألا ترى أنّه لو أسلم يسقط لانعدام الإصرار، وما يكون مستحقا جزاء لا يسقط بالتوبة كالحدود، وحد قطاع الطرق لا يسقط بالتوبة بل توبتهبرد المال قبل أن يقدر عليه، فلا يظهر السبب عند الإمام.

[3504] انظر: المبسوط للسرخسي، 108/10-109 بتصرف يسير وقارن بفتح الباري 272/12.
[3505] تقدم تخريجه قريبا.
[3506] فتح الباري 272/12.

5- ويقرر ما سبق أن تبديل الدين وأصل الكفر من أعظم الجنايات ولكنها بين العبد وبين ربه، فالجزاء عليها مؤخر إلى دار الجزاء، وما عجل في الدنيا سياسات مشروعة لمصالح تعود إلى العباد كالقصاص لصيانة النفوس، وحد الزنا لصيانة الأنساب والفرش، وحد السرقة لصيانة الأموال، وحد القذف لصيانة الأعراض، وحد الخمر لصيانة العقول، وبالإصرار على الكفر يكون محاربا للمسلمين فيقتل لدفع المحاربة، إلا أنّ الله تعالى نصّ على العلة في بعض المواضع بقوله تعالى: (إن قاتلوكم فاقتلوهم)، وعلى السبب الداعي إلى العلة في بعض المواضع وهو الشرك، فإذا ثبت أنّ القتل باعتبار المحاربة وليس للمرأة بنية صالحة للمحاربة فلا تقتل في الكفر الأصلي ولا في الكفر الطارئ ولكنها تحبس، فالحبس مشروع في حقها في الكفر الأصلي، فإنها تسترق، والإسترقاق حبس نفسها عنها، ثم الحبس مشروع في حق كل من رجع عمّا أقر به كما في سائر الحقوق وليس ذلك باعتبار الكفر ولا باعتبار المحاربة.

6- وأما ما ادعوه من تغلظ الجناية فلا يقوى، فالرجوع عن الإقرار والإصرار على الإنكار بعد قيام الحجة في الجناية سواء، مع أنّ الجناية في الإصرار أغلظ من وجه، لأنه بعد الردة لا يقر على ما اعتقده، والشيئ قبل تقرره يكون أضعف منه بعد تقرره، ولو سلمنا تغلظ الجناية فإنما يعتبر بمن يغلظ جنايتها في الكفر الأصلي، المشركة العربية، فكما لا تقتل تلك فكذلك لا تقتل هذه، وإذا كانت مقاتلة أو ملكة أو ساحرة فتقتلها للدفع، وبدون القتل ههنا يحصل المقصود إذا حبست وأجبرت على الإسلام.

7- وأما الرق فإنه لا يمنع القتل في الكفر الأصلي، فإنه تقتل عبيدهم كأحرارهم، وإنما الإسترقاق بمنزلة إعطاء الأمان وبعقد الذمة ينتهي القتال في حق من يجوز اخذ الجزية منه، لا في حق من لا يجوز أخذها منه كما في مشركي العرب، والمرتدون لا تأخذ منهم الجزية فلهذا لا ينتهي القتال في حقهم بعقد الذمة. والشيخ إذا كان له رأي يقتل في الكفر الأصلي، والردة لا تتصور إلا ممن له رأي، وأما الترهب فلا يتحقق بعد الإسلام، لأنّ القيام بنصرة دين الحق واجب على كل مسلم، قال عليه السلام: لا رهبانية في الإسلام. وبدون تحقق السبب لا يثبت الحكم. واختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى في ذوي الأعذار من مشركي العرب، فمنهم من يقول: يقتلون في الكفر الأصلي، لأنّ حلول الآفة كعقد الذمة، ينعدم به القتال، فمن لا يسقط عنه القتال بعقد الذمة في الكفر الأصلي فكذلك بحلول الآفة، فعلى هذا القول ذوو الأعذار من المرتدين يقتلون. وقيل: حلول الآفة بمنزلة الأنوثة لأنه تخرج به بنيته من أن تكون صالحة للقتال، فعلى هذا القول لا يقتلون بعد الردة كما لا يقتلون في الكفر الأصلي.

8- وإذا ثبت أنّ المرتدة لا تقتل، قلنا تسترق إذا لحقت بدار الحرب، لا تفاق الصحابة، فإنّ بني حنيفة لما ارتدوا إسترق أبو بكر نساءهم، وأصاب علي جارية من ذلك السبي فولدت له محمد بن الحنفية.

وذكر عاصم عن أبي رزين عن ابن عباس في النساء إذا إرتددن يسبين ولا يقتلن، وهذا لأنها كالحربية، والإسترقاق مشروع في الحربيات. وما دامت في دار الإسلام – في ظاهر الرواية – لا تسترق لأنّ حريتها المتأكدة بالإحراز لم تبطل بنفس الردة، وهي دافعة للإسترقاق ولأنّ دار الإسلام ليست بدار الإسترقاق[3507].

2.6.3 أدلة القائلين بعدم قتل المرتدة

ومن جهتهم إحتج الحنفية بقولهم بعدم قتل المرتدة بما يلي:

1- بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن قتل النساء، فقد أخرج مالك – أرسله عن نافع عن النبي – والشيخان وأبو داوود والترمذي عن عبد الله بن عمر قال: وجدت إمرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله، فنهى رسول الله عن قتل النساء والصبيان[3508].

كما أخرج أبو داود عن رباح بن الربيع قال: كنا مع رسول الله في غزوة، فرأى الناس مجتمعين على شيئ، فبعث رجلا فقال: انظر علام يجتمع هؤلاء؟ فجاء فقال: على إمرأة قتيل، فقال: ما كانت هذه لتقاتل. قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد، قال: فبعث رجلا، فقال قل لخالد: لا تقتلنّ إمرأة ولا عسيفا (والعسيف هو الأجير)[3509].

قال الكمال بن الهمام: وهذا مطلق يعم الكافرة أصليا وعارضا، وثبت تعليله صلى الله عليه وسلم بالعلة المنصوصة كما قدمناه في الحديث من عدم حرابها، فكان مخصصا لعموم ما رواه بعد، أن عمومه مخصوص بمن بدل دينه من الكفر إلى الإسلام[3510].

2- قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: فأما المرأة إذا ارتدت عن الإسلام فحالها مخالف لحال الرجل، نأخذ في المرتدة بقول عبد الله بن عباس، فإنّ أبا حنيفة رحمه الله حدثني عن عاصم بن أبي النجود عن أبي رزين عن ابن عباس قال: لا تقتل النساء إذا هنّ ارتددن عن الإسلام لكن يحبسن ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه[3511]. و ابن عباس هو راوي حديث (من بدل دينه فاقتلوه) فقد خالف رأيه

[3507] المبسوط 109/10-111 بتصرف يسير.
[3508] جامع الأصول 597/3.
[3509] جامع الأصول 598/2 وأخرجه أحمد وابن حبان والحاكم وسنده صحيح (إعلام السنن 5376/11).
[3510] شرح فتح القدير على الهداية، شرح بداية المبتدى للمرغيناني، كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت 681 هـ)، بيروت بدون تاريخ، 72/6.
[3511] الخراج لأبي يوسف، 180-181 كما أخرجه محمد بن الحسن في الآثار، وابن أبي شيبة في المصنف، وعبد الرزاق في مصنفه، والدارقطني، فلم ينفرد أبو حنيفة به،بل تابعه عن عاصم سفيان. وأبو مالك النخعي – أحد الضعفاء – وناهيك بأبي حنيفة وبالثوري، وعاصم من رجال الجماعة، وأبو رزين مسعود بن مالك الأسدي الكوفي ثقة من الثانية من رجال الخمسة (انظر إعلاء السنن 5383/11-5384)، و قارن بسنن الدارقطني بتحقيق شعيب

روايته، و جمهور الحنفية و بعض المالكية على أن الراوي اذا خالف رأيه روايته قدم رأيه على روايته إذ هو أعلم بما روى و أفقه.

3- روى ابن عدي في الكامل عن حفص بن سليمان أبي عمر الأسدي، عن موسى بن أبي كثير عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة: إنّ إمرأة على عهد رسول الله إرتدت فلم يقتلها.[3512].

4- عن خِلاس بن عمرو عن علي قال: المرتدة تستتاب ولا تقتل[3513].

5- ولهم أن يحتجوا بحديث معاذ بن جبل أنّ رسول الله قال له حين بعثه إلى اليمن: أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن تاب فاقبل منه، وإن لم يتب فاضرب عنقه، وأيما إمرأة إرتدت عن الإسلام فادعها فإن تابت فاقبل منها، وإن أبت فاستتبها[3514].

6- قال الحسن البصري في المرأة ترتد: تسبى وتكره، وقال قتادة: تسبى وتباع، وكذلك فعل أبو بكر بنساء أهل الردة، باعهم (باعهن). وعن أيوب: كتب عمر بن عبد العزيز في أم ولد تنصرت: أن تباع في أرض ذات مولد عليها، ولا تباع من أهل دينها. وعن يحي بن سعيد أنّ عمر بن عبد العزيز باعها بدومة الجندل من غير دين أهلها[3515].

7- قال برهان الدين المرغيناني (ت 593 هـ) معللا قول الحنفية بعدم قتلها: ولأنّ الأصل تأخير الأجزية إلى دار الآخرة إذ تعجيلها يخلّ بمعنى الإبتلاء، وإنما عدل عنه - أي عن الأصل – دفعا لشر ناجز وهو الحراب، ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية، بخلاف الرجل، فصارت المرتدة

الأرناؤوط وزملائه، بيروت 2004، 126/4-127 و275/4-276 وبحكم الشافعي على هذا الأثر، كتاب الأم بتحقيق رفعت عبد المطلب، المنصورة 2001، 417/7-418 وبشرح ابن بطال على البخاري 574/8.

[3512] إعلاء السنن 5382/11.وقال ابن عدي: لا يرويه عن موسى بن أبي كثير غير حفص، وضعف حفص بن سليمان إهـ. لكن الإمام أحمد قال في حفص: صالح، ومرّة: ما به بأس. وقال محمد بن سعيد العوفي عن أبيه: حدثنا حفص، لو رأيته لقرت عيناك فهماً وعلماً، وقال أبو عمر الداني: قال وكيع: كان ثقة.

[3513] أخرجه الدارقطني في سننه ثم قال: وخلاس ضعيف. كيف وخلاس من رجال الجماعة أخرج له الشيخان وغيرهما ... وقال الجوزجاني والعقيلي: كان على شرطة علي. انظر إعلاء السنن 5382/11-5383 وقارن بسنن الدارقطني 275/4 برقم 3454 ولفظه: المرتدة تستأنى ولا تقتل، و الدارقطني ايضا، دار المعرفة بيروت 2001، 123/3-124، أرقام: 3404-3409، و 44/3 و ما بعدها.

[3514] أخرجه الطبراني في المعجم الكبيرالرياض، 1994م،53/20-54 برقم 94، وكذلك رواه أيضا في مسند الشاميينبيروت 1996، 4/ 372 برقم 3586، ، كما ذكره الهيثمي باللفظ نفسه في مجمع الزوائد 263/6 وقال: وفيه راو لم يسمّ، قال مكحول: عن إبن لأبي طلحة اليعمري، وبقية رجاله ثقات. وقال محقق المعجم الكبير: وتعليل الحافظ الهيثمي قاصر فإنّ في إسناده الفزاري وهو محمد بن عبيد الله العرزمي وهو متروك، وانظر تهذيب التهذيب 12/ 328 (المعجم الكبير 54/20 هامش) فالظاهر أنّ الحافظ ابن حجر وهم حين ذكره في الفتح بلفظ: ... فادعها فإن عادت وإلا فاضرب عنقها. وقال: وسنده حسن، وهو نص في موضع النزاع، فيجب المصير إليه (فتح الباري 272/12)، وعلى كل حال فالحديث لا يصلح حجة لأحد من الفريقين لضعفه.

[3515] عبد الرزاق في المصنف 176/10 بأرقام 18727 - 18730.

كالأصلية[3516]. ويقرر هذا التعليل عند الحنفية ذهابهم إلى أنّ المرأة إذا ارتدت وكانت ذات رأي وأتباع يسمع لها، فإنها تقتل لتحقيق معنى الحرابة فيها، أي السعي في الأرض بالفساد[3517].

8- وقد علّل الكاساني لقولهم بتعليل طريف، قال: ولأنّ القتل إنما شرع وسيلة إلى الإسلام بالدعوة إليه بأعلى الطريقتين عند وقوع اليأس من إجابتها (أي الدعوة) بأدناهما وهو دعوة اللسان بالإستتابة بإظهار محاسن الإسلام، والنساء أتباع الرجال في إجابة هذه الدعوة (أي إلى الإسلام) في العادة، فإنهن في العادات الجارية يسلمن إسلام أزواجهن على ما روي أنّ رجلا أسلم تحته خمس نسوة فأسلمن معه، وإذا كان كذلك فلا يقع شرع القتل في حقها وسيلة إلى الإسلام، فلا يفيد، ولهذا لم تقتل الحربية، بخلاف الرجل، فإنّ الرجل لا يتبع رأي غيره ، خصوصا في أمر الدين بل يتبع رأي نفسه، فكان رجاء الإسلام منه ثابتا، فكان شرع القتل مفيدا ، فهو الفرق[3518]. وبصرف النظر عن شطر كلامه الأول –إذ فيه ما فيه- إلا أنّ الطريف أنه جعل ما جرى في العادة من متابعة النساء لأزواجهن شبهة تدرأ عنهن القتل في حال وقعت منهن الردة، فكأنه رأى في ذلك ما يخل بتمام الإختيار فيهن، وهو ملحظ حسن.

9- ولكن الأحناف مع ذلك لم يتركوا المرتدة بالكلية، بل أوجبوا إجبارها على الإسلام وذلك قياسا على استرقاق الحربية، ولأنّ الحبس مشروع في حق كل من رجع عمّا أقر به من الحقوق، سواء كانت حقوق الله أم حقوق العباد، وتُخرج كل يوم فتستتاب ويعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت وإلا حبست ثانيا، هكذا إلى أن تسلم أو تموت. ذكره الكرخي وزاد عليه: تضرب أسواطا في كل مرة تعزيرا لها على ما فعلت[3519].

10- وأجاب الحنفية عن حديث الدارقطني في قتل الرسول لأم مروان من جهة المتن بأنها كانت تقاتل وتحرّض على القتال وكانت مطاعة فيهم[3520]، ومن جهة السند بتضعيفه بسبب معمر بن بكار، و قد رواه الدارقطني من طريق اخرى عن جابر بن عبد الله و لم يسم المرأة، و هو ضعيف ايضا بعبد الله بن اذينة، قال فيه ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به بحال، وقال الدارقطني في المؤتلف

[3516] انظر: الهداية شرح بداية المبتدى لأبي الحسن المرغيناني (ت 593 هـ) مع شرح العلامة عبد الحي اللكنوي، كراتشي 1417هـ، 333/4، وهذا التعليل للسرخسي في مبسوطه كما مرّ معنا.

[3517] انظر: فتح القدير لابن الهمام 72/6.

[3518] انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين الكاساني (ت 587 هـ)، بيروت 1986، 135/7، وانظر تلخيصا حسنا لأدلة الأحناف في الحاوي الكبير للماوردي، 155/13-156.

[3519] بدائع الصنائع 135/7، والهداية شرح البداية مع شرح اللكنوي 333/4-334 لكن فيه أنها تضرب في كل أيام لا في كل يوم، وفي البناية: وعن الحسن أنّ المرتدة تضرب كل يوم تسعة وثلاثين سوطا حتى تموت أو تسلم، البناية شرح الهداية للعيني، بيروت 1990، 704/6.

[3520] السرخسي في المبسوط، 109/10

والمختلف: إنه متروك، ورواه ابن عدي في الكامل وقال: منكر الحديث. وقال الحاكم و النقاش : روى أحاديث موضوعة، وهكذا في لسان الميزان لابن حجر، وذكر هذا الحديث في مناكيره[3521].

كما قال الحافظ ابن حجر عن حديث جابر: (رواه) الدارقطني والبيهقي من طريقين .. وإسناداهما ضعيفان ... وقال البيهقي: وروي من وجه آخر ضعيف عن الزهري عن عروة عن عائشة أنّ إمرأة إرتدت يوم أحد فأمر النبي أن تستتاب فإن تابت وإلا قتلت[3522].

11- كما أجابوا عن حديث قتل أبي بكر لأم قرفة الفزارية بتضعيفه، فقد رواه أبو عبيد مستدلا به على أنّ المرأة إذا ارتدت قتلت، قال: حدثني أبو مُسهر بن سعيد عن سعيد بن عبد العزيز التنوخي أنّ أم قرفة الفزارية كانت فيمن ارتد، فأُتي بها أبو بكر، فقتلها ومثّل بها. قال أبو مسهر: وأبى سعيد أن يخبرنا كيف مثّل بها. قال أبو عبيد: وأنا أحسبها غيرها لأنّ أم قرفة قتلت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، كذلك يروى في المغازي[3523]. ومن جهة المتن أجابوا بما ذكره السرخسي وغيره من أنها كانت إمرأة ذات رأي، مطاعة في قومها لها ثلاثون إبنا تحرّضهم على قتال المسلمين.

12- وهكذا يمكن تلخيص موقف أبي حنيفة من المرتدة على أنه ينظر إلى ردتها كجريمة (خطيئة) دينية، الله هو الذي يتولى العقاب عليها في الآخرة، وفي الوقت عينه كجريمة سياسية تلحق بجرائم المرتد على الأرجح، وهذا الوجه الثاني وحده هو الذي يعاقب هنا في الدنيا، لكن لما كانت المرتدة لا تتمتع بإمكانية القتال، ولا يتوقع منها التمرد، استثنيت من عقاب القتل[3524].

[3521] انظر: فتح القدير لابن الهمام /73، وإعلاء السنن للهكنوي 5380/11-5381.

[3522] تلخيص الحبير لابن حجر ، القاهرة 1995، 92/4، و أخرجه الدارقطني في السنن 118/3 والبيهقي في الكبرى 203/8 وفيه محمد بن عبد الملك الأنصاري وضّاع، قال أحمد وغيره: يضع الحديث. (نصب الراية للزيلعي 458/3).

[3523] الأموال لأبي عبيد بتحقيق محمد عمارة، ص 272 برقم 485. وانظر: طبقات ابن سعد (ت 230 هـ)، القاهرة 2001، 86/2: سرية زيد بن حارثة إلى أم قرفة بوادي القُرى، وذكر أنها كانت في السنة السادسة من الهجرة، وأنهم أسروا أم قرفة (فاطمة بنت ربيعة بن بدر) وابنتها، وأنّ قيس بن المحسِّر قتل بعد ذلك أم قرفة بأن ربط بين رجليها حبلا ثم ربطها بين بعيرين ثم زجرهما فذهبا فقطعاها، وزعم ابن حجر أنّ أم قرفة التي قتلت في زمن أبي بكر غير التي قتلت في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم (تلخيص الحبير 93/4-94) ولكن هذا الأثر على صحته إسناده منقطع، فبين سعيد بن عبد العزيز التنوخي وبين زمان أبي بكر الصديق مفاوز، فقد مات سعيد في سنة 167 هـ (كما في تهذيب الكمال للمزي 544/10)، وكذلك أخرجه الدارقطني عن سعيد منقطعا، قال البيهقي: وهذا منقطع (معرفة السنن والآثار للبيهقي بتحقيق عبد المعطي قلعه جي، دمشق – بيروت، 1991، 255/12 برقم 16613.

[3524] Friedmann, Yohanan, Tolerance and Coercion in Islam, Cambridge 2003, P. 137.

الفصل الخامس: الأدلة على عدم قتل المرتد

يدور هذا الفصل على العرض المستوفي لأدلة الرافضين لإعدام المرتد، وكيما تكتمل الصورة عقبناه بفصل يتولى بيان الجواب عن أدلة القائلين بقتل المرتد.

الأدلة على عدم قتل المرتدوهي أصناف ثلاثة: أدلة من القرآن وأدلة من السنة وأدلة عقلية.

1 الأدلة القرآنية

1.1 الدليل الأول: آيات حرية الإعتقاد

يتمثل الأساس المتين لهذه الأدلة في ذلك الكم الهائل من الآيات المقررة لحرية الإعتقاد والدين، والتي تقدم عرضها مصنفة في مجموعات في الفصل الأول من الباب الثاني[3525]، وهي من الكثرة بحيث ينبغي أن يُعدّ إستسهال إلغائها وإبطالها بادعاء منسوخيتها بآية السيف ـ التي لم يتفقوا على تعيينها ـ ضربا من التعسف والمجازفة لا مبرر له، ذلك أنّ إمكانية الجمع والتوفيق بين آية السيف هذه وبين المئين من آيات حرية الإعتقاد متاحة ميسورة، وبدية أنّ تأويل آية واحدة لمواءمتها مع مئات الآيات المتجارية إلى تقرير معنى واحد أكثر منطقيةً ومقبوليةً من المحاولة المغايرة، فضلا عن الذهاب رأسا إلى القول بنسخ هذه الآيات، وهو أمر متعذر لأسباب كثيرة، من بينها أنّ هذه الآيات تتضافر على تقرير قاعدة كلية يمتنع نسخها أو حتى التشكيك فيها، كونها تترجم عن أمر تكويني واقعي لا يجرؤ على التشكيك فيه إلا ذوو النزعات الطغيانية التسلطية، فقضية الإيمان بالذات قضية إختيار حر فلا سلطة لأحد من العباد على قلوب العباد، ولا معنى لمسؤولية الإنسان عن إيمانه أو عدم إيمانه يوم القيامة ما لم يكن حرا في إختياره في الدنيا، ونصوص الشرع كثيرة في تقرير و بيان أنّ مبنى هذه النشأة على الإبتلاء، ولا إبتلاء مع الإكراه والإرغام، ولا إبتلاء يترتب عليه الحساب الأخروي إلا مع إتاحة فرصة مفتوحة إلى آخر العمر للتوبة، فالحساب لا يكون في الدنيا التي هي ظرف للعمل والإبتلاء ومن ثم للخطأ والتوبة، وإنما يكون في الآخرة بعد انقطاع التكليف و العمل، ولو شاءت حكمة الله أن يرغم البشر على الإيمان لمنعهم حرية أن يختاروا، ولأخضع أعناقهم بما شاء من الآيات الملجئات (إن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَـٰقُهُمْ لَهَا خَـٰضِعِينَ)[3526] وعن هذا المعنى عينه عبّر جون لوك – كما رأينا من قبل – بالقول: لو كان من اللازم أن يحمل الكفار على إعتناق المسيحية بالقوة لكان من الأيسر أن يتولى الله نفسه هذه المهمة فيبعث إليهم فيالق من السماء. فإذا وجدنا الله تعالى واءم بين تكوينه

[3525] ظنّ عبد العزيز الثعالبي أنّ هذه الآيات تعد خمسا وعشرين ومئة آية (انظر الثعالبي، عبد العزيز، روح التحرر في القرآن، بيروت 1985، ص 98) ولعله إعتمد على المشهور من أنّ آية السيف نسخت هذا العدد من آي المسالمة والصفح والعفو وترك الناس وما يدينون، والحق – كما رأينا – أنّ الآيات المقصودة تفوق عدّتُها ما ذكر وليس يبعد أن تأتي ضعفي ما ذكر.

[3526] الشعراء 4.

وتشريعه، أي بين خلقه وأمره، فأبان عن خطته في جعل هذه الخليقة مختارة حرة ليبني أمرها في هذه النشأة على الإبتلاء والمحنة، كما واتر بين آياته في كتابه في الطور المكي كما المدني معربا عن امتحان المكلفين بنهيهم عن إكراه أحد على الحق الذي يعتقدونه والدين الذي يرتضونه، كان لزاما علينا أن نوقّر هذه الإرادة الإلهية الحكيمة في كلا وجهيها القدري والشرعي وألا نسوغ لأنفسنا الخروج عليها والمخالفة عنها كيف وهو سبحانه يحوطها بشرعه كما دلت آيات كتابه، و يرعاها بقدره كما قال سبحانه: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ)[3527]، و(ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ)[3528]، ، وفسّر الظلم في الموضعين بالشرك ورجّحه الطبري، فالله لا يهلك القرى مع كونهم مشركين إذا كانوا مصلحين في أعمالهم جارين فيها على سنن العدل والإنصاف، أما جزاء الشرك فيؤخر إلى الآخرة، فهذا كقوله تعالى (وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ)[3529] و(قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا ۖ إِنَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ)[3530]وهذا من تمام الإبتلاء وتكامل المحنة، أن يرخى في العنان لمن كفر ويمدّ له في متاع الدنيا ويرجأ حسابه إلى الآخرة، فأين من هذا صنيع من عمدوا إلى كلام الله تعالى فضربوا بعضه ببعض زاعمين إختلافه وتعارضه، ليقولوا: هذا أبطل هذا حين نسخه، فنترك هذا المنسوخ– ولو كان يعد بالمئين من الآيات – ونأخذ بهذا الناسخ ولو كان آية لم يتفقوا على تعيينها ووهلوا فيها، مع أنهم يتلون كلام الله وفيه (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا)[3531]،فالله ينفي الإختلاف عن كلامه وهم يؤكدونه، ثم قالوا: يسوغ لنا – بل نحن مأمورون – بإكراه العباد على الحق الذي سعدنا به إلجاء ومراغمة ولو كانوا كارهين، وكأنهم ما تنبهوا إلى أنّ خطتهم هذه أتت ضدا على خطة الله تعالى القاضية بترك الناس في الإمتحان مدة نشأتهم هذه يحيون ويرزقون ويعصون ولا يستأصلون (وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ..)[3532] (وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى)[3533]، ذلك وقد كان جديرا بالمؤمن البصير بكتاب ربه الحسن التدبر له أن يرعى مصادقة شرع الله لقدره، وتعزيز كلام الله بعضه لبعض، فمهما بدا له شيئ منه يخالف ما ترامت إليه آياته وتضافرت على تقريره حججه و بيناته أنعم فيه النظر ليسلك به مسلك جمهوره بتأويل صحيح لن يعدمه ما صحت النية. ويحسن اللفت إلى أنّ كثيرا من المعاصرين ممن يلتزمون القول بعقاب المرتد لا يلجؤون إلى القول بنسخ هذا الكم الهائل من الآيات المقررة

[3527] هود 117.
[3528] الأنعام 131.
[3529] هود 48.
[3530] الزمر 8.
[3531] النساء 82.
[3532] النحل 61.
[3533] فاطر 45.

لحرية الإعتقاد، ولكنهم يشيرون إلى أنها – أو معظمها – لا تتعلق بمسألة الردة، بل تدور على حرية الكفار الأصليين – على إختلاف صنوف كفرهم – فحرية الإعتقاد عندهم لا تشمل حرية الإرتداد[3534]. وهذا كلام صحيح في الجملة، لكنه يغفل عن حقيقة ذات بال وهي أنّ هذا الكم الهائل من الآيات تضافر بأساليب متعددة على تقرير قاعدة كلية بمثابة عالية جدا من الأهمية تدور على كفالة حرية إختيار الدين وحياطة هذه الحرية بضمانات شتى، وأنّ من شأن هذه القاعدة الكلية الراسخة أن توجه نظر الباحث وسعي الدارس الذي يتوفر على تحقيق مسألة الإرتداد وجهة بعينها دون سائر الوجهات، بشرط أن يبقى مستلهما هذه القاعدة متناغما معها لا غافلا عنها أو مشاكسا لها ، تلك هي وجهة الترجيح المبدئي لما من شأنه أن يوفر للمرء فرصة التعبير عن خياره العقدي دونما إعنات أو ترهيب ودونما إرغام على ما لم يعد مقتنعا به تحت طائلة التهديد بالإعدام.

وللشاطبي كلام حسن في كليات الشريعة وحاكميتها على جزئياتها قال: فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليّه فقد أخطأ .. كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه. وبيان ذلك أنّ تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات وإستقرائها وإلا فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات .. وايضا فإنّ الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه .. فلا بد من إعتبارهما معا في كل مسألة.

فإذا ثبت بالإستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما[3535].

ومما قاله الشاطبي أن: التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين: إحداهما: الإستقراء أنّ الأمر كذلك. والثاني: أنّ الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل .. (و) المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية[3536].

ثم بيّن الشاطبي أنّ القواعد الكلية وضعت أولا بمكة تبعها أشياء بالمدينة ومثّل لها بأصول الإيمان والعبادات ومكارم الأخلاق كلها كالعدل والإحسان والوفاء والعهد وأخذ العفة والإعراض عن الجاهل والنهي عن مساوئ الأخلاق، وبيّن أنّ الأصول الكلية بمكة كانت أكثر من الجزئيات المشروعات، وذكر أنّ النسخ الذي وقع معظمه بالمدينة إنما وقع على الأحكام التي كان فيها تأنيس للقريب العهد بالإسلام واستئلاف له، مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمسا، وكون إنفاق المال مطلقا بحسب الخيرة ثم صار محدودا مقدرا، وكحل نكاح المتعة ثم تحريمه. أما ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية – وهو غالب ما كان بمكة –

[3534] انظر مثلا: حسن احمد الخطاف، قراءة في كتاب حرية الإعتقاد في القرآن الكريم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 22 العدد 69، يونيو 2007، ص 64-78.

[3535] الشاطبي، إبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت 790هـ) الموافقات بتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية، الخبر 1997، 174/3 – 176.

[3536] نفسه 322/3-323.

فالنسخ فيه قليل لأنّ النسخ لا يكون في الكليات وقوعا وإن أمكن عقلا. بل لم يثبت نسخ لكلي البتة .. قال: ووجه آخر، وهو أنّ الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق لأنّ ثبوتها على المكلف أولا محقق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق ولذلك أجمع المحققون على أنّ خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبرَ المتواترَ لأنه رفع للمقطوع به بالظنون[3537].

كما قال : إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا يؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال والدليل على ذلك أمور: إحدها: أنّ القاعدة مقطوع بها بالفرض، لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

والثاني: أنّ القاعدة غير محتملة لاستنادها إلى الأدلة القطعية، وقضايا الأعيان محتملة الإمكان أن تكون على غير ظاهرها أو على ظاهرها وهي مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل، فلا يمكن والحالة هذه إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه.

والثالث: أنّ قضايا الأعيان جزئية والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقص الكليات، ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات، وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص .. كما في الغنى بالنسبة إلى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غني.

والرابع: إنها لو عارضتها فإما أن يعملا معا، أو يهملا، أو يعمل بأحدهما دون الآخر، أعني في محل المعارضة، فإعمالهما معا باطل، وكذلك إهمالهما، لأنه إعمال للمعارضة فيما بين الظني والقطعي وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي، وهو خلاف القاعدة، فلم يبق إلا الوجه الرابع، وهو إعمال الكلي دون الجزئي، وهو المطلوب.

ثم بيّن الشاطبي أنّ هذه مسألة غير مسألة تخصيص العام وتقييد الطلق بأخبار الآحاد وغيرها من المظنونات، فالمسألة هنا صورتها ورود شيئ مخصوص أو قضية عين تعارض بظاهرها القاعدة الكلية، فإن أمكن تأويلها بما يرفع التعارض فيه، وإلا لم تعتبر وأطرحت، أما تخصيص العموم فشيئ آخر، لأنه إنما يعمل بناء على أنّ المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا إحتمال، وكأنّ الشاطبي عنى أنّ التخصيص – كما عرّف – وهو إخراج بعض أفراد العام منه أي قصر العام على بعض مسمياته، وبعبارة أوضح: بيان ما لم يُرد بلفظ العام، فمعنى قولنا: إنّ العموم مخصوص أنّ المتكلم به قد أراد بعض ما وضع له دون بعض، كما قال القاضي عبد الوهاب[3538]، وهذا بحد ذاته لا يعارض القاعدة بخلاف ما في المسألة، هذا وقد ضرب الشاطبي مثلا بما ثبت من عصمة الأنبياء من الذنوب – من الكبائر باتفاق أهل السنة و من الصغائر باختلاف – مع ما ورد في الحديث (لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات) قال: فهذا لا يؤثر، لإحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل، أو مع ما في كتاب الله من قتل موسى للقبطي، فعلى القول بعصمتهم من الكبائر محال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة، وعلى القول بعصمتهم من الصغائر محال أن يكون ذلك الفعل منه ذنبا، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات[3539].

[3537] نفسه 3/335-339.

[3538] راجع: البحر المحيط للزركشي (ت 794 هـ)، الكويت 1992، 3/241.

[3539] الموافقات 4/8-13.

1.1.1 الكلام على آية (لا إكراه في الدين):

ولما كانت آية (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)[3540] عمدة المستدلين على حرية الإعتقاد والدين فقد طال الكلام فيها بينهم وبين المعارضين واشتدّ الخصام حتى نيفت الآراء فيها على العشرة، مدارها بين القول بمنسوخيتها، والتزام القول بمحكميتها لكن مع تأويلها أوتخصيصها، كما تقدم.

وهذه جملة تعليقات على الآية وما قيل فيها:

سياق الآية بطوله ـ ما تقدمها وما عقبها ـ يشهد بعموم الإكراه المنفي فيها وبُعده عن أن يخص منه شيئ، ففي الآية 253: (تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ) إنه التأكيد المتواتر في القرآن على قدرية وسننية هذا المعنى، فلو شاء الله – وله الحجة البالغة – لجمع الناس على الهدى ولجعلهم أمة واحدة، ولكن سنته مضت بجعلهم مختلفين إلا من رحم، فإذا كان ذلك كذلك فبديه أن تأتي الشريعة بما يتناغم مع هذه السنة ويلتئم بتلك الحكمة لا بما يصادمها ويعارضها ومن هنا الآية 256 (لا إكراه في الدين ..) التي عقبتها الآية 257: (ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ) وإخراج الله للمؤمنين من الظلمات إلى النور إنما هو بما أرسل من رسل وأنزل من شرائع و نصب من أعلام الهدى، ومع ذلك لم يحل بين الكافرين وبين ما اختاروه لأنفسم من الكفر، فبهذا قضت سنة الله، أما الحساب والجزاء ففي النشأة الأخرى وبقول آخر: فهذه الآية تقرر أنّ الولاية والسلطة على قلوب العباد إنما هي لله تعالى، فمهما علم سبحانه من عبده الصدق في طلب الحق والهدى يسّر له ذلك فأخرجه من الظلمات إلى النور وهو أمر لا يملكه نبي مرسل ولا ملك مقرب، ولا يجدي فيه الإرغام والإكراه، ومهما علم سبحانه من عبده الإعراض عن الدلائل والإستكبار عن الإذعان وكله إلى نفسه فأستزلته الطواغيت عن أمر الله و أضلته عن سبيله، والطاغوت هو كلّ متبّع مطاع من دون الله تعالى. ثم أتت محاجة إبراهيم للملك الكافر مدّعي الربوبية والتي انتهت بانقطاعه وبهته في آية ذيلها الله بقوله: (والله لا يهدي القوم الظالمين)[3541]

(لا إكراه في الدين) جاءت الآية بصيغة الخبر، والإكراه نكرة في سياق النفي، فافاد العموم – كما هو مقرر في الأصول – قال الزمخشري في الكشاف: (لا إكراه في الدين) أي: لم يُجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والإختيار، ونحوه قوله تعالى: (وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ

[3540] البقرة 256.
[3541] البقرة 258.

أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ)[3542] أي لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكن لم يفعل، وبنى الأمر على الإختيار[3543].

وقال أبو مسلم محمد بحر الأصفهاني والقفال: معناه أنه ما بنى تعالى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكين والإختيار، ويدل على هذا المعنى أنه لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا، قال بعد ذلك: لم يبق عذر في الكفر إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وهذا ما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الإبتلاء، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الإبتلاء. ويؤكد هذا قوله بعد (قد تبين الرشد من الغي) يعني: ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء وليس بجائز لأنه ينافي التكليف[3544].

وقال ابن عاشور: والإكراه الحمل على فعل مكروه، فالهمزة فيه للجعل، أي جعله ذا كراهية، ولا يكون ذلك إلا بتخويف وقوع ما هو أشد كراهية من الفعل المدعو إليه .. والتعريف في الدين للعهد، أي دين الإسلام. ونفي الإكراه خبر في معنى النهي والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تكرهوا أحدا على إتباع الإسلام قسرا، جيئ بنفي الجنس لقصد العموم نصا، وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأنّ أمر الإيمان يجري على الإستدلال والتمكين من النظر والإختيار .. فالظاهر أنّ هذه الآية نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب ..[3545].

وقال محمد حسين الطباطبائي: في قوله تعالى (لا إكراه في الدين) نفي الدين الإجباري، لما أنّ الدين وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى عملية يجمعها أنها إعتقادات، والإعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنّ الإكراه إنما يؤثر في الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنية المادية، وأما الإعتقاد القلبي فله علل وأسباب أخرى قلبية من سنخ الإعتقاد والإدراك .. فقوله: (لا إكراه في الدين) إن كان قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين أنتج حكما دينيا بنفي الإكراه على الدين والإعتقاد، وإن كان حكما إنشائيا تشريعيا كما يشهد به ما عقبه تعالى من قوله: (قد تبين الرشد من الغي) كان نهيا عن الحمل على الإعتقاد والإيمان كرها، وهو نهي متكٍ (أي متكئ) على حقيقة تكوينية وهي التي مرّ بيانها أنّ الإكراه إنما يعمل ويؤثر في مرحلة الأفعال البدنية دون الإعتقادات القلبية.

[3542] يونس 99.
[3543] الكشاف، لأبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري (ت538 هـ)، بيروت 1998، 487/1.
[3544] انظر: التفسير الكبير للفخر الرازي، بيروت 1981، 15/7 وهو بنصه في البحر المحيط لأبي حيان.
[3545]أبن عاشور، التحرير والتنوير، 25/3-26.

وقد بين تعالى هذا الحكم بقوله: (قد تبين الرشد من الغي) وهو في مقام التعليل، فإنّ الإكراه والإجبار إنما يركن إليه الآمر الحكيم والمربي العاقل في الأمور المهمة التي لا سبيل إلى بيان وجه الحق فيها لبساطة فهم الأمور ورداءة ذهن المحكوم أو لأسباب وجهات أخرى .. وأما الأمور المهمة التي تبين وجه الخير والشر فيها وقرر وجه الجزاء الذي يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإكراه، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب[3546]. وغريب إحتماله أن يكون الحكم إنشائيا، لأنّ (لا) التي للنهي (أو طلب الترك) تختص بالدخول على المضارع وتقتضي جزمه واستقباله[3547]، فتعين أن ما في الآية خبر لا إنشاء، نعم هو على الأرجح خبر في معنى الإنشاء كما تقدم.

1.1.1.1 محكمية الآية

من الشواهد على أنّ الآية غير منسوخة، التعليل الذي فيها، أعني قوله: (قد تبين الرشد من الغي) فإنّ الناسخ ما لم ينسخ علة الحكم لم ينسخ نفس الحكم[3548]، فإنّ الحكم باق ببقاء سببه، ومعلوم أنّ تبين الرشد من الغي في أمر الإسلام أمر غير قابل للإرتفاع بمثل آية السيف، فإنّ قوله: (فاقتاوا المشركين حيث وجدتموهم) مثلا، أو قوله: (وقاتلوا في سبيل الله) لا يؤثران في ظهور حقية الدين شيئا حتى ينسخا حكما معلولا لهذا الظهور. وبعبارة أخرى الآية تعلل قوله لا إكراه في الدين بظهور الحق، وهو معنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال وبعد نزوله فهو ثابت على كل حال فهو غير منسوخ[3549].

وقد سبق بيان أنّ جمهرة المفسرين على أنّ الآية محكمة لا منسوخة، والذي ذكره الطباطبائي من أقوى ما ترد به دعوى منسوخية الآية، ويضاف إليه أنّ الآية خبرية بلفظها والمفروض أنّ الأخبار لا تقبل النسخ، فضلا عن أنّ الآية تقرر قاعدة كلية عامة من أهم وأخطر قواعد الشريعة شركتها في تقريرها وتوكيده عشرات الآيات الأخرى بل مئاتها، قال مصطفى زيد: وهذه الآية بعد هذا كله، تقرر مبدأ لا ينبغي أن يدعى

[3546] الطباطبائي، محمد حسين(ت 1982)، تفسير الميزان، بيروت 1997، 347/2.

[3547] راجع مثلا: معنى اللبيب لابن هشام بتحقيق عبد اللطيف الخطيب، الكويت 2000، 320/3.

[3548] مع التنبيه على أن الحكم هو ما تضمنه النهي المستفاد من النفي الوارد في الآية. وقد استشكل بعضهم - و هو الشيخ الركابي في كتابه (الجهاد في الاسلام) دمشق 1997،50 - أن تكون الاية خبرية إذ لو كانت كذلك لأصبحت الجملة كاذبة بلحاظ ما نرى من صور للإكراه الديني الموجود في الواقع المادي. وجوابه أنّ لفظ الدين إذا حمل على خصوص الإعتقاد الباطن الذي مبناه على الإذعان لم يلزم منه المحذور المذكور، إذ لا سلطان لأي بشر كائنا من كان على قلوب العباد وإنما سلطانه على أبدانهم وما ظهر منهم، ومن حمل لفظ الدين على مجموع الإعتقادات والأقوال والأعمال لزمه ضرورة أن يقول: إنّ الآية خبر يراد به النهي، كقوله تعالى: (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين).

[3549] الطباطبائي، الميزان 348/2.

عليه النسخ بحال إذ هو من المبادئ التي يعتز بها الإسلام في تاريخه الطويل وهو الدين الذي حرر النفس من ربقة الهوى، وربأ بالعقل عن عبودية التقليد[3550].

ومنسوخية الآية إدعاها عبد الرحم بن زيد بن أسلم العدوي(ت 182 هـ) الذي ضعفه أحمد بن حنبل، وقال الدوري عن إبن معين: ليس حديثه بشيئ، وقال البخاري وأبو حاتم: ضعّفه علي بن المديني جدا، وقال أبو داود: أولاد زيد بن أسلم كلهم ضعيف، وقال النسائي: ضعيف، وقال ابن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: ذكر رجل لمالك حديثا منقطعا فقال: إذهب إلى عبد الرحمن بن زيد يحدثك عن أبيه عن نوح. وممن ضعفه أيضا إبن حبان وابن سعد وابن خزيمة والساجي والطحاوي والجوزجاني والحاكم وأبو نعيم وقال ابن الجوزي: أجمعوا على ضعفه[3551].

و ممن ادعى كذلك أنّ الآية منسوخة السدي[3552] لكن ابن الجوزي نعت كتابه بأنّ فيه من التخليط العجائب، ثم ضرب أمثلة لهذا التخليط[3553]. كما زعم الضحاك[3554] أيضا أنّ الآية منسوخة.

كذلك قالبمنسوخيتها سليمان بن موسى[3555] كما قال بنسخها عكرمة[3556]، هذا وقد نسب القرطبي إلى ابن مسعود القول بنسخها ولم يذكر مستنده في ذلك ولا رأينا له فيه سلفا إلا ماكان من البغوي فإنه عزا إلى ابن مسعود القول بنسخها لكن من غير إسناد أو عزو إلى مصدر، فلا الطبري روى هذا ولا ابن أبي حاتم[3557].

[3550] مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، المنصورة 1987، المسألة 705 المجلد 512/2-513.
[3551] تهذيب التهذيب للذهبي، 161/6-162.
[3552] الظاهر أنه السدي الكبير صاحب التفسير، إسماعيل بن عبد الرحمن توفي 127 هـ، روى عنه مسلم والأربعة وثقه أحمد وضعفه يحي وعبد الرحمن بن مهدي وذمه الشعبي، وأما السدي الصغير محمد بن مروان فاتفقوا على تضعيفه.
[3553] نواسخ القرآن لابن الجوزي، صيدا –بيروت 2001، ص 11.
[3554] وهو الضحاك بن مزاحم الهلالي توفي 105 هـ، روى له الأربعة، روى عن ابن عمر وابن عباس وأبي هريرة وأنس وأبي سعيد وزيد بن أرقم، وقيل: لم يثبت له سماع من أحد من الصحابة، وثقه أحمد ويحي والعجلي والدارقطني، وضعفه يحي بن سعيد. انظر: تهذيب التهذيب 397/4-398.
[3555] الأموي، أخرج له مسلم في المقدمة والأربعة، صدوق فقيه، في حديثه بعض لين وخولط قبل موته بقليل. انظر تقريب التهذيب، ترجمة رقم 616.
[3556] انظر في عزو القول بالنسخ إلى هؤلاء: نواسخ القرآن لابن الجوزي ص 85 وتفسير ابن أبي حاتم (توفي 327 هـ)، مكة – الرياض 494/2
[3557] انظر: معالم التنزيل لأبي محمد الحسين بن محمود البغوي(ت 516 هـ)، الرياض 1409 هـ، 314/3 وتفسير القرطبي بتحقيق التركي، بيروت 2006، 280/4.

والحاصل أنّ القول بمنسوخيتها ليس فيه حديث مرفوع ولا موقوف، بل أقوال لمن ذكر، محض رأي واجتهاد لم يصيبوا به شاكلة الصواب، ومن المعلوم المقرر أنّ دعوى النسخ في شيئ من كتاب الله العزيز أمر عظيم لا يجوز إلا بدليل يقيني ، قال ابن حزم: فمن قال في شيئ من ذلك أنه منسوخ فقد أوجب ألا يطاع ذلك الأمر وأسقط لزوم إتباعه، وهذه معصية لله تعالى مجردة وخلاف مكشوف، إلا أن يقوم برهان على صحة قوله وإلا فهو مفتر مبطل. ومن استجاز خلاف ما قلنا فقوله يؤول إلى إبطال الشريعة كلها .. وكل ما ثبت بيقين فلا يبطل بالظنون[3558]. وقال الطبري في تفسيره: لا يجوز أن يحكم على حكم الله في كتابه بأنه منسوخ إلا بحجة يجب التسليم بها من خبر أو عقل[3559]، وقال أبو جعفر النحاس: لا يقال منسوخ لما ثبت في التنزيل وصح فيه التأويل إلا بتوقيف أو دليل قاطع[3560]، وهذا كله على التزام القول بوقوع النسخ في القرآن.

ولمحمد عبده كلام قوي مسهب في تزييف دعوى منسوخية هذه الآية[3561] وقد ذكر في خلاله أنّ آية (لا إكراه) قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام وركن عظيم من أركان سياسته، ولعل محمد عبده أول من نبّه على هذا المعنى من المحدثين، فلا نظنّ أنّ أحدا من العلماء القدامى إلتفت إلى هذه الحقيقة ..، لكن يظل كلام أبي مسلم الأصفهاني والقفال وفي نهجهما سار الزمخشري ووصفه الفخر الرازي بأنه الأليق بأصول المعتزلة[3562]،

يظل اقدم كلام لعلمائنا وأسبقه إقترابا وحومانا حول هذا المعنى الجليل.

وجدير بالتسجيل أنّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كان أول من نظم الحرية في سلك المقاصد الشرعية المرعية بكلا معنيي الحرية، المعنى المقابل للعبودية ومعنى تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض وجعل حرية الإعتقاد من هذا الضرب الثاني، وصرح بأنّ الإسلام أسسها على أمور من بينها نفي الإكراه في الدين[3563].

ومن المعاصرين الذين أحسنوا في التعبير عن رفضهم القول بنسخ آية (لا إكراه) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، قال: وحين نفهم بعمق معنى الدين، أنه يبدا من الإيمان، والإيمان حقيقة داخلية قلبية، وشيئ ينبع من عمق الإنسان، وهو إرادة التصديق بأركان الإيمان مع عاطفة العمل بمقتضى التصديق الإرادي، وهذه أمور

[3558] الإحكام في أصول الأحكام، 83/4-84.

[3559] تفسير الطبري، القاهرة 2001، 421/18 سورة العنكبوت الآية 46.

[3560] الناسخ والمنسوخ للنحاس، بيروت 1991، 231/2 الآية المنسوخة العاشرة من سورة النساء آخر جملة في الكلام عليها.وقارن بابن الجوزي، نواسخ القرآن ص 22-23 عن حكم نسخ القرآن بالحديث المتواتر والآحادي.

[3561] انظره في تفسير المنار 38/3-40.

[3562] تفسير الفخر الرازي، بيروت 1981، 15/7.

[3563] مقاصد الشريعة الإسلامية، لإبن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، بيروت 2001، ص 390-400.

لا يعقل فيها ولا يتصور الإكراه بحال من الأحوال فالدين لا إكراه فيه، لأنّ واقع حال الدين كذلك لا يعقل أن يكون فيه إكراه ولا يملك أحد من الناس أن يكره أحدا على أن يريد في عمق قلبه التصديق بأركان الإيمان وأن تكون له عاطفة نحو العمل بمقتضى هذه الأركان. إنما الذي يملك ذلك هو الله عز وجل بالجبر بعد سلب الإختيار الذي منحه ومنح أداته للإنسان. الدين إرادة كسائر الإرادات وعاطفة كالحب والكراهية وسائر العواطف القلبية والنفسية لا تكون في ذوي الإرادات الحرة بالإكراه.فكيف يعرض النسخ لهذه الحقيقة التي لا تقبل النسخ مادام الناس بقضاء الله وقدره أحرار الإرادات؟

أما الدين بمعنى النطق بالشهادتين والعمل بأركان الإسلام الظاهرة دون التصديق الإرادي القلبي، فالإكراه عليه أمر ممكن، ولكن الإكراه حينئذ يكون إكراها على النفاق، والنفاق شر من الكفر الصريح. فقول الله عز وجل: (لا إكراه في الدين) حقيقة محكمة باقية غير قابلة للنسخ عقلا[3564].

و هكذا نخلص الى أن القول بمنسوخية لآية (لا إكراه) قول ضعيف عليه جملة من النقود نرتبها فيما يلي:

1- قد وقع الإختلاف في وقوع النسخ أصلا في كتاب الله تعالى.
2- و مع التسليم بوقوع النسخ، فلم ينقل نسخ هذه الآية بسند مقبول لا عن صاحب الرسالة ولا عن أحد من أصحابه.
3- القائلون بمنسوخيتها طائفة قليلة من أهل العلم سمعنا أقوال الأئمة في تضعيفهم، مقابل جمهور العلماء القائلين بمحكميتها.
4- لا يصار إلى القول بالنسخ إلا عند وقوع تعارض يتعذّر دفعه، ولا تعارض من هذا القبيل فيما نحن بصدده، فالتوفيق بين آية السيف – وآيات القتال عامة – وبين آية (لا إكراه) ممكن دون عناء على ما سلف لدى الحديث عن القتال في الإسلام[3565].
5- عند وقوع التعارض بين آيتين بحيث لا يمكن رفعه إلا بالتزام القول بالنسخ، فإن عدمنا النقل الصحيح المعتبر في نسخ إحداهما بالأخرى، لزمنا اعتماد التاريخ لتمييز المتقدم من الآيتين من المتأخر،إذ المتأخر هو الناسخ للمتقدم. وآية (لا إكراه) أختلف في سنة نزولها فقيل في السنة الثانية، وقيل بل في الرابعة بعد غزوة بني النضير التي كانت في ربيع الأول من السنة الرابعة، وقد مرّ بنا أنّ أمثل ما ورد في سبب نزول الآية ما روي

[3564] الميداني، عبد الرحمن حسن حنبكة، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله تعالى، دمشق 2009، ص 144-145.
[3565] انظر: تفسير الطبري 552/4-554 حيث بيّن أنّ الآية بمعزل عن النسخ وأنها – في رأيه – في أهل الكتاب ومن في معناهم خاصة.

عن ابن عباس أنّ المرأة كانت تكون مقلاتا لا يعيش لها ولد، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بني النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأنزل الله (لا إكراه في الدين)[3566]. وقد استظهر ابن عاشور أنها نزلت بعد فتح مكة، واستخلاص بلاد العرب لأنه قد تقرر في صدر الإسلام قتال المشركين على الإسلام، وفي الحديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يوقولوا .. الحديث) ولا جائز أن تكون هذه الآية قد نزلت قبل ابتداء القتال كلّه، فنسخت هذه الآية حكم القتال على قبول الكافرين الإسلام ودلّت على الإقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام وهو المعبّر عنه بالذمة[3567]. لكن هذا كله بتقدير أنّ الناسخ آيات القتال عموما، أما على القول بأنّ آية السيف – من سورة التوبة – هي الناسخة فلا إشكال سوى ما تقدم، وذلك انّ التوبة نزلت في السنة التاسعة فهي متأخرة.

6- الآية كما رأينا خبر لا إنشاء، والقاعدة أنّ الأخبار لا تقبل النسخ إذ يلزم من ذلك كذبها وتخلفها وهو محال، وقد حكي القول بنسخ الأخبار عن زيد بن أسلم وابنه عبد الرحمن والسدي الكبير[3568]، قال النحاس: وهذا القول عظيم جدا يؤول إلى الكفر، لأنّ قائلا لو قال: قام فلان ثم قال: لم يقم فقال:نسخته لكان كاذبا، وقد خلط بعض المتأخرين فقال: إنما الكذب فيما مضى فأما في المستقبل فهو خلف[3569].

لكن قد يقال: الأخبار على ضربين: الأول: ماكان لفظه لفظ الخبر ومعناه معنى الأمر كقوله تعالى (لا يمسه إلا المطهرون)[3570] فهذا لاحقٌ بخطاب التكليف في جواز النسخ عليه، والثاني: الخبر الخالص فلا يجوز عليه[3571]. والجواب أنّ آية (لا إكراه في الدين) شأنها مختلف، فحقيقتها خبر مقرّر لحالة تكوينية يعلمها كل منا من نفسه ضرورةً وهي أنه لا سلطان لأحد على باطنه: إرادته وعواطفه، وهذا المعنى محال أن يقبل النسخ لأنّ نسخه يعني نسخ هذه الحالة التكوينية إلى ضدها، وبطلان هذا معلوم بالبداهة، وأما أنّ الله تعالى رتّب على هذه الحالة التكوينية أو أراد من خلال تقريرها تشريعا بالنهي عن إكراه الناس فالذي يمكن أن يفهم من هذا هو أنّ الدين يطلق على مجموع الإعتقادات

[3566] أخرجه أبو داود والنسائي، و تقدم تخريجه.
[3567] التحرير والتنوير، 26/3.
[3568] انظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي ص 19.
[3569] الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس 405/1.
[3570] الواقعة 79.
[3571] ابن الجوزي، نواسخ القرآن ص 19.

والأقوال والأعمال المتأدية من تلك الإعتقادات المترتبة عليها، فأصل الدين أمر باطني مبناه الإذعان القلبي والإختيار الحر وهذا الأمر غير قابل للإكراه عليه، بنص الآية النافية له، فلم يبق إلا الإكراه على ما ينبني عليه من أقوال وأعمال وهو مقدور للبشر، فكأنّ الآية ناظرة بنصها إلى نفي الإكراه على الإيمان الباطن ولازمها النهي عن الإكراه على الأقوال والأعمال إذ غايته حمل الناس على إظهار ما لا أساس باطنا له عندهم، وهذا هو جوهر النفاق والكذب في الدين.

7- الآية تقرّر ـ كما سلف بيانه مفصلا ـ قاعدة كلية من قواعد الشريعة، شاركتها في تقريرها مئات الآيات الأخرى، ومثل هذه القواعد الكلية لا يعرض لها النسخ بحال، وقد مرّ من كلام الشاطبي ما يغني في بيان هذا المعنى.

8- مما يشهد لمحكمية الآية وعدم منسوخيتها أنّ حكم النهي المستفاد منها معلل بقوله (قد تبين الرشد من الغي) وهي علة ثابتة لا تقبل النسخ، ومعلوم أنه إذا ورد حكم معلل فلا يمكن نسخه مع بقاء علته، فتحصّل أنّ الحكم ثابت غير منسوخ.

هذا و قد حاول بعضهم التشكيك في علية (قد تبين الرشد من الغي) نظرا إلى أنّ العلة أصوليا هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يدور معه الحكم وجودا وعدما، فاقتضى أن يكون الإكراه جائزا في حال لم يتبين الرشد من الغي كأن نُكره المجنون والصبي أو من لم يتبين له دلالات الرشد كمن لم يسمع بالدين الإسلامي أصلا[3572] وجوابه أنّ المجنون والصبي ومن لم يسمع بالإسلام ليسوا موضوعا للدعوة أصلا، والآية لم تعلل نفي الإكراه بظهور الرشد للمرء، بل بانمياز الرشد من الغي في أمر الدين في الأمر نفسه، سواء بان الأمر كذلك لأحدهم أو لم يبن له، فالعبرة بالوجود لا بالشهود، وشأن الإسلام كما وصفته آيات كثيرة أنه دين البينة والنور والهدى المستقيم، هذا شانه في ذاته من حيث هو، و إذا كان كذلك لم يسغ ان يكره عليه أحد، بل الأمر في الموقف منه قبولا أو ردا موكول إلى إختيار المرء وقناعته، وأما علاقة هذا الإختيار الحر بتبين الرشد من الغي فيوضحها أنّ الإنسان لا يستطيع أن يمارس إختياره الحر على وجهه وبتمامه إلا في حال وضحت له السبيل ولم تشتبه، ففي هذه الحالة يصير المرء مباشرةً أمام مسؤوليته في ممارسة حريته وإعمال اختياره في انتخاب سبيله، فإما أخذ ذات اليمين

[3572] هذا التشكيك لحسن احمد الخطاف، قراءة في كتاب حرية الإعتقاد في القرآن الكريم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 22 العدد 69، يونيو 2007 ص 40.

وإما إنحرف ذات الشمال ولا عذر له حالئذ، بخلاف من التبست عليه الأمور واشتبهت عليه السبل فلا يزال عذره قائما في التردد والتحير وعدم حسم أمره، وهي الحالة التي قد يرى فيها بعض الطغاة ذريعة لحمل الناس على ما لا يحبون بالقول: ها أنتم أولاء تقفون متحيرين مترددين لم تحسموا أمركم، لا بأس سنختار عنكم، وبقول آخر: مبنى الدين على الإختيار الحر والإختيار الحر لا يكون إلا بين أمور متميزة غير ملتبسة، فكأنّ الآية قالت: لا دين إلا عن إختيار ولا إختيار إلا مع تميز الحق من الباطل، وهذا هو شأن الإسلام، دين نيّر تميز من الباطل، فكيف يسوغ الإكراه عليه؟ إنّ الإختيار لا يكون إلا عن بصيرة بين أمور متميزة، أما الإختيار بين الملتبسات فمغامرة أو مقامرة وليس إختيارا حقيقيا. و هكذا فالآية تحكي بلفظها عن حالة تكوينية يجدها كل منا من نفسه بداهة، لكنها لم تكتف بهذا بل قصدت الى تفريع نهي عليها، عللت له بانمياز الرشد من الغي تحيلا لكل أحد مسؤوليته كاملة عما اختار.

9- لو التزمنا القول بمنسوخية هذه الآية لزم من ذلك أنّ الإسلام يجيز الإكراه في الدين وهذا ما التزمه الفقهاء بالفعل، فقد حكموا بصحة إسلام المكره على الإسلام، مع اختلافهم في المقابل في إيمان المقلّد – وأين التقليد من الإكراه – فمنهم من حكم بكفره، كالسنوسي في الكبرى وسنفصل القول في إسلام المكره تاليا عند الكلام على دعوى تخصيص آية (لا إكراه)[3573].

1.1.1.2 الردّ على من قال بتخصيص آية (لا إكراه في الدين)

(لا إكراه في الدين) الإكراه هنا نكرة أتت في سياق النفي فحقّها أن تعم كل إكراه، في عموم الأشخاص وعموم الأحوال اوالشؤون، فكل إكراه في شأن الدين منفي من حيث أتى. لكن جماعة من العلماء ذهبوا إلى أنّ هذا العموم مخصوص، تأليفا منهم وجمعا بين آيتنا هذه وبين نصوص اخرى تفيد بظاهرها جواز الإكراه كالآية الآمرة بقتال الكفار أو يسلمون[3574] وكآية قتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية[3575] وكآية أو آيات السيف، وكقول الرسول (أمرت أن أقاتل الناس .. الحديث).

[3573] في حكم إيمان المقلد انظر: حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد، ، القاهرة2002، البيتان 11 و12، 76-79 ، والإبهاج في شرح منهاج البيضاوي، للسبكيين أبي الحسن (ت 756 هـ) وابنه عبد الوهاب (ت771 هـ)، الإمارات 2004، 7/2962-2966.

[3574] الفتح 16.

[3575] التوبة 29.

فمنهم من قال: الآية نزلت في أهل الكتاب خاصة وأنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، أما أهل الأوثان فلا يُقبل منهم إلا الإسلام، فهؤلاء يُكرهون عليه، وفيهم نزل قوله تعالى: (يأيها النبي جاهد الكفار) قال القرطبي: وهذا هو قول الشعبي وقتادة والحسن والضحاك[3576]. وهو القول الذي استصوبه الطبري ودلّل عليه بوجوه بعد أن أسنده عن قتادة والضحاك وابن عباس، قال: وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاصّ من الناس، وقال: عنى بقوله تعالى ذكره (لا إكراه في الدين) أهل الكتابين والمجوس وكل من جاز إقراره على دينه المخالف دين الحق وأخذ الجزية منه. وأنكر أن يكون منها شيئ منسوخ. وإنما قلنا: هذا القول أولى الأقوال بالصواب لما قد دللنا عليه في كتابنا (اللطيف من البيان عن أصول الأحكام) من أنّ الناسخ غير كائن ناسخا إلا ما نفى حكم المنسوخ، فلم يجز إجتماعهما فيما قد كان ظاهره العموم من الأمر والنهي وباطنه الخصوص، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل. وإذا كان ذلك كذلك وكان غير مستحيل أن يقال: لا إكراه لأحد ممن اخذت منه الجزية في الدين، ولم يكن في الآية دليل على أنّ تأويلها بخلاف ذلك، وكان المسلمون جميعا قد نقلوا عن نبيهم صلى الله عليه وسلم أنه أكره على الإسلام قوما، فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه وذلك كعباد الأوثان من المشركين العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر، ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه آخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه وإقراره على دينه الباطل وذلك كأهل الكتابين والمجوس ومن أشبههم، كان بيّناً بذلك أن معنى قوله (لا إكراه في الدين) إنما هو: لا إكراه في الدين لأحد ممن حلّ قبول الجزية منه بأدائه الجزية ورضاه بحكم الإسلام، والا معنى لقول من زعم أنّ الاية منسوخة الحكم بالإذن بالمحاربة.

فإن قال قائل: فما أنت قائل فيما روي عن ابن عباس وعمن روى عنه من أنها نزلت في قوم من النصارأرادوا أن يكرهوا أولادهم على الإسلام؟ قلنا: ذلك غير مدفوعة صحته، ولكن الآية قد تنزل في خاص من الأمر، ثم يكون حكمها عاما في كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه، فالذين أنزلت فيهم هذه الآية على ماذكر ابن عباس وغيره إنما كانوا قوما دانوا بدين أهل التوراة قبل ثبوت عقد أهل الإسلام لهم، فنهى الله تعالى ذكره عن إكراههم على الإسلام وأنزل بالنهي عن ذلك آية يعم حكمها كل من كان في مثل معناهم ممن كان على دين من الأديان التي يجوز أخذ الجزية من أهلها، وإقرارهم على النحو الذي قلنا في ذلك[3577].

ولنا جملة ملاحظات على هذا الكلام:

[3576] تفسير القرطبي بتحقيق التركي، بيروت 2006، 281/4.
[3577] تفسير الطبري بتحقيق التركي، القاهرة 2001، 453/4-454.

1- إذا صحّحنا معهم أنّ الآية نزلت في جماعة من أبناء الأنصار هوّدهم أهلوهم .. إلخ الحكاية، فالثابت أنّ يهود المدينة الذين دخلوا في صحيفة المدينة لم يكونوا يؤدون الجزية وأنّ الآية 29 من التوبة نزلت في السنة التاسعة من الهجرة، فالإكراه المنفي في الآية لا علاقة له بدفع الجزية الذي شرطه القائلون بتخصيص الآية في كلامهم.

2- القاعدة المرعية أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلئن أتفق أن نزلت الآية على خصوص هذا السبب المتعلق باليهود، فثمة آيات كثيرة مصرّحة بكفر جماعة من المنافقين بعد إيمانهم وإسلامهم ومع ذلك لم يؤثر عن رسول الله ثلى الله عليه وسلم أنه أكره منافقا صرّح بكفره على الرجوع إلى الدين تحت طائلة القتل، ما يبرهن عمومية (لا إكراه في الدين) وأنها غير مخصوصة.

3- فرق عظيم بين شرع الأمر بقتال المشركين ردا لعدوانهم وكسرا لشوكتهم، وبين شرع الأمر بقتالهم من أجل إدخالهم في الدين وإكراههم عليه، وقد وضح عند الكلام على القتال في الإسلام أنّ هذا لم يقع منه عليه السلام ولا هو مشروع أصلا، كما بان أنّ المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا ..) أن الغاية التي ينتهي إليه قتال من وجب قتاله من الكفار هي هذه، لا أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بقتال كل أحد – وإن كان مسالما كافّاً – إلى هذه الغاية، كما بينه ابن تيمية و غيره، ولعل رسول الله قال هذا الكلام تعليقا على بعض التجاوزات التي وقع فيها بعض أصحابه، كأسامة ابن زيد الذي قتل مشركا بعد أن أعلن بكلمة التوحيد في ساحة المعركة، وكخالد بن الوليد الذي قتل عددا من بني جذيمة شكّ في إسلامهم وذلك في شوال من السنة الثامنة – بعد الفتح مباشرة – فتبرأ رسول الله مما فعل خالد وودى القتلى، وتلك بالفعل مناسبات تستدعي مثل قوله صلى الله عليه وسلم ذاك، والله أعلم. ومن كلام ابن تيمية: (لا إكراه في الدين) وهذا نص عام .. فلو كان الكافر يقتل حتى يسلم لكان هذا أعظم الإكراه على الدين[3578].

4- وفرق كبير آخرُ بين قبول إسلام من أسلم من الكفار في ساحة الحرب، والكف عنهم وبين إيجاب قتالهم إبتداءً لحملهم على الإسلام كرها، ففي قبول إسلام من وُصف والكف عنهم منةٌ عظيمة عليهم إذ هو بلا ريب خيرٌ من قتلهم الذي استحقوه بمحاربة المسلمين والعدوان عليهم، وفي هذا ما يدل على نفور الشرع من الدماء وحرصه على حفظها بأدنى سبب، إذ إسلام من أسلم والسيف مصلت فوق رأسه والموت فاغر له فاه مظنة الكذب والنفاق، لكن الشارع قبله وأمر بالكف عنه، ولم يأمر بالتنقيب والتحري، ولعل هذا نكتة تعليق الأمر بالكف عن أمثال هؤلاء بإسلامهم الظاهر لا بإيمانهم الباطن في

[3578] قاعدة مختصرة في قتال الكفار ص 121.

قوله تعالى (وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ..)[3579] إذ يسهل جدا إستباحة كل من ادعى الإسلام بإظهار شعاره من النطق بالشهادتين أو إلقاء السلام تحية المسلمين أو رفع الآذان وأداء الصلاة بحجة أنه ليس مؤمنا، لأنّ الإيمان شأن باطني يصعب التحقق منه فيسهل على المتذرع نفيه وإنكاره بخلاف الإسلام الظاهر.

ويشهد لهذا حديث أسامة بن زيد قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحُرَقَة، فصبّحنا القوم فهزمناهم ولحقتُ أنا ورجل من الأنصار رجلا منهم، فلما غَشِيناه قال: لا إله إلا الله، فكفّ عنه الأنصاري، وطعنته برمحي حتى قتلته، فلما قدمنا بلغ النبي فقال: يا أسامة أقتلته بعدما قال: لا إله إلا الله؟ قلت: إنما كان متعوذا فقال: أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله؟ فمازال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم. وفي رواية: قلت: يار سول الله إنما قالها خوفا من السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟[3580].

5- لما فتح الرسول مكة لم يناد مناديه بقتل كل من لم يسلم، بل كان النداء بتأمين كل من دخل المسجد الحرام، أو بيت أبي سفيان، أو دخل بيته وأغلق عليه بابه، ما يعني أنه صلى الله عليه وسلم كفّ عن كل من لم يقاتل وأمّنه، جريا منه على القاعدة في أنه لا يقاتل إلا من قاتله ويشهد لهذا أنه أهدر دماء جماعة معينين – أختلف في عددهم – فلو كانت القاعدة قتل كل من لم يسلم ما كان في إهدار دماء هؤلاء كبير غناء إلا أن يقال: الفائدة تظهر في قتل هؤلاء وإن أسلموا. كما يشهد لهذا أنّ صفوان بن أمية وهو من رؤوس الكفار القرشيين راح مع الرسول إلى حنين وهو مشرك لا يزال على شركه – وذلك بعد الفتح بنحو أسبوعين – وقيل: إتفق مثل هذا لسهيل بن عمرو أيضا.

6- سبق أن عرضنا لرأي ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في جواز عقد الذمة للمشركين وأخذ الجزية منهم فإن صحّ هذا كان حالهم كحال أهل الكتاب، فبطل أن تكون الآية خاصة بأهل الكتاب، ما يعني أنّ الإكراه منتف في حق جميع غير المسلمين، ولكن ذلك لم يقع بسبب أنّ شرع الجزية كان بعد فتح مكة في سنة تبوك وهي التاسعة وإذ ذاك كان العرب – وفي مقدمهم قريش – قد أسلموا طوعا.

7- وأما إحتجاج الطبري على وقوع الإكراه على الدين بمسألة المرتد فهذا هو محل النزاع الأساسي الذي نحن بصدد تحقيق القول فيه، فلننتظر النتيجة التي سيسفر عنها البحث.

8- من المعلوم أنّ للحنفية مسلكا انفردوا به في معالجة قضية تخصيص العام، وذلك أنهم ذهبوا إلى أنّ دلالة العام قطعية مثل دلالة الخاص، في مقابل الجمهور الذين ذهبوا إلى أنّ دلالة الخاص قطعية أما

[3579] النساء 94.
[3580] الشيخان وأبو داود.

دلالة العام فظنية، ولما كان الظني لا يقوى على معارضة القطعي فقد تعاطى الجمهور مع تخصيص العام على أنّه في جوهره بيان وتفسير للعام الذي يستوي فيه احتمالان: - إحتمال إرادة العموم. - واحتمال إرادة الخصوص، فإذا ورد الخاص رجح إحتمال الخصوص الذي كان قائما، أي أنّ العام مع إستواء هذين الإحتمالين فيه ليس مبينا أو مفسرا في ذاته، بل هو مفتقر إلى بيان يُرجّح مراد الشارع من هذين الإحتمالين، فالتخصيص عند الجمهور نوع من بيان التفسير لا التغيير، لا يغير شيئا وإنما يرجّح أحد الإحتمالين، و من هنا فهموا التخصيص على انه قصر العام على بعض ما يتناوله بدليلٍ مطلقا، دون نظر إلى نوعية الدليل من حيث كونه قطعيا أو ظنيا، مستقلا أو غير مستقل، مقارنا في الزمن أو غير مقارن .

أما الحنفية فهم وإن رأوا التخصيص نوعا من البيان إلا أنه يتضمن معنى المعارضة، وذلك أنّ العام والخاص قطعيان، ولذلك شرطوا في الدليل المخصِّص ما يلي:

أ- أن يكون مستقلا إذا كان كلاما، على معنى أن يكون جملة تامة مفيدة لمعنى أو حكم في ذاتها وليست جزء من كلام سابق لا يفهم له معنى إلا بضم سابقه إليه، كالإستثناء والشرط مثلا.

ب- أن يكون مقارنا للعام في زمن تشريعه أو تاريخ وروده أو نزوله لا متراخيا عنه. فإذا تراخى عنه كان نسخا لا تخصيصا.

ت- أن يكون مساويا للعام من حيث القطعية والظنية، أي من حيث قوة الدلالة. وكمثال على التخصيص المستوفي لشروطه عندهم قول الله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فعموم البيع الحلال خُصّ منه البيع الربوي. فجوهر التخصيص عندهم أنه بيان يتضمن معنى المعارضة، أو كما عبّروا عنه: بيان من وجه، معارضة من وجه[3581].

فعلى طريقة الحنفية ينبغي أن تكون آيات السيف أو القتال والأحاديث ذات العلاقة ناسخة لآية (لا إكراه) لا مخصصة لها، لكن النسخ ممتنع بدوره لأنّ التوفيق بين الآية وبين آيات القتال ممكن بسهولة. فالتخصيص على طريقة الحنفية متعذر هنا لأمرين: الأول: أن مبنى التخصيص عندهم التعارض ولا تعارض في المقام. والثاني: أن شروط التخصيص المذكورة أعلاه غير متوفرة هنا، فلو تحقق التعارض أنتج نسخا لا تخصيصا.

أما وفق مسلك الجمهور في التخصيص فالتخصيص أيضا متعذر لما سبق بيانه وترجيحه – في بحث القتال – أنّ المشركين والكفار الذين يُقاتَلون هم المعتدون لا كل كافر أو مشرك بما هو، هذا من جهة،

[3581] انظر: الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الإجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق 1985، 552-557.

ومن جهة أخرى فإنّ الكافر الذي يُقاتل إنما يقاتل درءا ودفعا لعدوانه لا لإكراهه على الإسلام، وعليه فما من موجب لتخصيص عموم آية (لاإكراه في الدين) بل هي باقية على عمومها حتى في حق الكافر الذي يُقاتَل. وقد سلف بيان انّ الرضا بالجزية والكفّ عمّن أداها وتركه على دينه ليس مختصا بأهل الكتاب بل يشمل المجوس إتفاقا والمشركين أيضا إجتهادا - في رأي ابن تيمية وابن القيم و من وافقهما[3582]- ومن أبى قبول هذا الرأي أخذناه بالرأي السابق في أنّ الكافر لا يقاتل لحمله على الإسلام بل لكف عدوانه، قال ابن تيمية: فلو كان الكافر يقتل حتى يسلم لكان هذا أعظم الإكراه على الدين[3583].
والحاصل أنّ مورد التخصيص في الآية غير صحيح لا من حيث خصوص أهل الكتاب ولا من حيث خصوص الجزية كبديل عن القتل أو الإكراه[3584].

9- دعوى أنّ آية (لا إكراه) مختصة بأهل الكتاب والمجوس الذين تقبل منهم الجزية ولا يكرهون على الإسلام وأنها لا تشمل المشركين وسائر صنوف الكفار، وأنّ هؤلاء يكرهون على الإسلام، فهو إكراه بحق على حق، يلزم منها إقرار هؤلاء على إسلامهم الذي أكرهوا عليه والحكم بصحته مع أنّ ظاهر حال أحدهم يرجح بقوة أنه ما أسلم إلا حقنا لدمه وحفظا لمهجته، فغاية الأمر تكثير سواد المنافقين والكاذبين ومن المعلوم أنّ الله تعالى ذكره لم يؤاخذ من نطق بكلمة الكفر مكرها، كما في قوله تعالى (مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا)[3585] فالعبرة بما إنعقد عليه القلب وانشرح به الصدر لا بما نطق به اللسان مرغما، فإذا أسقط إعتبار النطق بالكفر عن إكراه فليسقط إعتبار النطق بكلمة التوحيد عن إكراه، لكن سيقول المصححون لإسلام المكره، ليسا سواءً: الإكراه بالحق والإكراه بالباطل، فالإكراه على الكفر باطل فأُهدر أثره، أما الإكراه على الإسلام فحق فاعتبر أثره، تماما كما لو أكره القاضي أحدهم ليؤدي ما عليه فيكون حقا ويؤخذه مستحقه حلالا[3586]، والجواب: أنّ هذا صحيح لو ثبت أنّ الإكراه على الإسلام جائز وأنّه بالتالي إكراه بحق لا بباطل، والحق أنه ليس بحق، ذلك أنّ للقاضي سلطة عدل على المبطلين ليؤدوا الحقّ الذي

[3582]مذهب المالكية والحنفية أن الجزية تؤخذ من كل كافر، إلا أنّ الحنفية إستثنوا مشركي العرب فرفضوا أخذ الجزية منهم وهي رواية عن أحمد، وعند المالكية طريقتان في أخذ الجزية من الكافر القرشي: طريق أنها لا تؤخذ، وهو قول مالك، وأخرى أنها تؤخذ وهو الراجح في المذهب. فإذا بان هذا لم يبق مساغ – على رأي المالكية ومن وافقهم – للقول بتخصيص الآية، وقد تفطن إلى هذا أبو بكر بن العربي فقال عند حديثه على آية (لا إكراه في الدين): الثاني أنها مخصوصة في أهل الكتاب الذين يقرون على الجزية، وعلى هذا فكل من رأى قبول الجزية من جنس تحمل الآية عليه - أي فلا يجوز إكراهه على الدين - أنظر: أحكام القرآن لابن العربي، بتحقيق البجاوي، القاهرة، 233/1.

[3583] ابن تيمية، قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص 121.

[3584] عبد الرحمن حللي، حرية الإعتقاد في القرآن الكريم ص 47.

[3585] النحل 106.

[3586] استدل بهذا القياس عبد القاهر الجرجاني في تفسيره درج الدرر، 352/1، فقاس الإكراه على الدين على المطالبة بالحق بعد شهادة الشهود.

عليهم، أما بواطن العباد فلا سلطة عليها إلا لله تعالى، لم يجعل شيئا من ذلك إلى رسله فضلا عمن دونهم (وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ)[3587] فمن إدعى سلطة على قلوب العباد فقد ادعى باطلا لا حقا فلم يبق إلا أن يتسلط على ظواهر العباد، وجوهر الهداية باطن لا ظاهر، فبعيدا أن يجيز الشرع تصرفا كهذا على أنه من سبل الهداية و طرائقها. ثم إن قياس الإكراه على الدين على الإكراه على أداء الحقوق قياس مع فارق ما أبعده، وذلك أن مبنى الحقوق على ثبوت استحقاقها بالطرق المعتبرة من بينة أو إقرار و سواهما مما يدخل في السياسة الشرعية كما بينه أحسن بيان ابن القيم في الطرق الحكمية، و ما ثبت منها لم يؤثر فيه رضا المستحق عليه و عدمه، و ذلك بخلاف أمر الدين الذي مبناه على إذعان الباطن و طمأنينة القلب، و مع وضوح هذا جلائه فقد وجد ـ من أسف ـ من العلماء من سوّغ الإكراه على الدين، كأبي بكر الجصاص الذي أوردنا من قبل قوله في تبرير هذا الإكراه : فإن قال قائل فمشركو العرب الذين أمر النبي بقتلهم وأن لا يُقبل منهم إلا الإسلام أو السيف قد كانوا مكرهين على الدين ومعلوم أنّ من دخل في الدين مكرها فليس بمسلم فما وجه إكراههم عليه؟ قيل له: إنما أكرهوا على إظهار الإسلام لا على إعتقاده لأنّ الإعتقاد لا يصح مع الإكراه عليه، ولذلك قال النبي (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا ..) فأخبر صلى الله عليه وسلم أن ّالقتال إنما كان على إظهار الحجة والبرهان في صحة نبوته[3588].

نعم من وجب علينا قتاله ونطق بكلمة التوحيد من تلقائه قبلناها ولم نكلف التنقيب عمّا في قلبه، وهذا من رحمة الإسلام وسماحته، كما اتفق في قصة أسامة بن زيد، لكن هذا شيئ والقول: إننا مكلفون بقتال الكفار حتى نضطرهم إلى حفظ مهجهم بالدخول في الإسلام مكرهين وأنّ إسلامهم صحيح في هذه الحالة، شيئ مختلف تماما. ففي الحالة الأولى نعلم ويعلم من نقاتله أننا إنما نقاتله كسرا لشوكة شره ودرءا لعدوانه لا لإكراهه على الإسلام، فإن أسلم من تلقائه كففنا عنه وقد بلغنا غايتين بدل غاية واحدة: إنكفّ شره ودخل في الإسلام، أما في الحالة الثانية فالفرض أننا إنما نقاتله لأجل أن نكرهه على الإسلام، فهذا الإكراه هو الغاية الرئيسة والمقصد الأساسي للقتال وشتان بين الحالتين.وعليه فالآية محكمة غير منسوخة وعامة ما من موجب للقول بتخصيصها، وهو رأي الجمهور و نصره ابن تيمية، قال: جمهور السلف والخلف على أنها ليست مخصوصة ولا منسوخة بل يقولون: إنا لا نُكره أحداً على الإسلام، وإنما نقاتل مَن حاربنا، فإن أسلم عصم دمه وماله، ولو لم يكن مَن فَعل القتال لم نقتله، ولم

[3587] يونس 99.

[3588] أحكام القرآن، لأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص، بيروت 1992، 2/168-169.

نُكرهه على الإسلام.[3589]وفي أثره سار تلميذه الوفيّ ابنُ القيم فكتب يقول: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" وهذا نفي في معنى النهي، أي: لا تكرهوا أحداً على الدين، نزلت هذه الآية في رجال من الصحابة كان لهم أولاد قد تهودوا وتنصروا قبل الإسلام، فلما جاء الإسلام أسلم الآباء وأرادوا إكراه الأولاد على الدين فنهاهم الله سبحانه وتعالى عن ذلك حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الإسلام، والصحيح: الآية على عمومها في حق كل كافر، وهذا ظاهر على قول من يُجوِّز أخذ الجزية من جميع الكفار، فلا يكرهون على الدخول في الدين، بل إما أن يدخلوا في الدين وإما أن يعطوا الجزية، كما تقوله أهل العراق وأهل المدينة، وإن استثنى هؤلاء بعض عبدة الأوثان. ومن تأمل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم تبين أنه لم يُكره أحداً على دينه قط وأنه إنما قاتل من قاتله وأما من هادنه فلم يقاتله ما دام مقيماً على هدنته، ولم ينقض عهده، بل أمره الله تعالى أن يفي لهم بعهدهم ما استقاموا له، كما قال تعالى (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم)[3590]، فلما قدم المدينة صالح اليهود وأقرّهم على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدأوه بالقتال قاتلهم، فمنَّ على بعضهم وأجلى بعضهم وقاتل بعضهم، وكذلك لما هادن قريشاً عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدأوا هم بقتاله ونقض عهده فحينئذ غزاهم في ديارهم وكانوا يغزونه قبل ذلك كما قصدوه يوم الخندق ويوم بدر أيضاً هم جاؤوا لقتاله ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم. والمقصود أنه صلى الله عليه وسلم لم يكره أحداً على الدخول في دينه البتة وإنما دخل الناس في دينه اختياراً وطوعاً، فأكثر أهل الأرض دخلوا في دعوته لما تبين لهم الهدى وأنه رسول الله حقاً.[3591]

وثمة مسألة تتصل بما نحن بصدده وهي حكم إسلام من أكره على الإسلام ممن لا يجوز إكراهه؟ ففيها عند المالكية قولان، والشافعي لا يصحح إسلامه، وأبو حنيفة يقول يصح ويحكم به. والخلاف في المسالة مبني على مسألة: هل النهي يدل على فساد المنهي عنه أم لا؟ فإن أخذنا بقول من قال بفساده لم نحكم بإسلامهم، فلهم الرجوع إلى ما كانوا عليه من دين دون أن يُتعرض لهم، وإن قلنا لا يدل على فساده كان إسلامهم منعقدا تاما، فإن رجعوا عنه قتلوا ردّة، وإن قلنا: إنه لا يدل لا على فساد ولا على صحة – كما ذهب إليه المحققون من الأصوليين – لم يكن في الآية دليل على شيئ من ذلك[3592].

[3589] قاعدة مختصرة في قتال الكفار، ص123- 124. وانظر كلاماً لمحمد أبي زهرة ينفي فيه منسوخية الآية وتخصيصها جميعاً وأنَّ حكمها ماضٍ إلى يوم القيامة لأنها تؤيد حقيقة ثابتة وتزكيها آيات أخرى وأحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك في تفسيره "زهرة التفاسير"، 943/2- 951، وانظر: مئة سؤال عن الإسلام لمحمد الغزالي، القاهرة 2005، ص88- 89، ففيه تعليق لاذع جداً على دعوى منسوخية الآية وتخصيصها.

[3590] التوبة: 7.

[3591] ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، دمشق 1996، ص237- 238.

[3592] انظر: أحكام القرآن لابن الفرس(ت 597هـ)، بيروت 2006، 384/1-385.

1.1.1.3 الرد على تأويلهم للآية

والتأويل هو صرف اللفظ عن ظاهر معناه المتبادر منه، إلى معنى آخر يحتمله بدليل أقوى رجَّح هذا المعنى المحتمل، أي أنه ترجيح للمعنى المرجوح على الراجح بدليل اقتضاه.

والتأويل خلاف الأصل، فالأصل عدمه، ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلاَّ بدليل. و حتى يكون التأويل مقبولا فلابدّ من استيفائه لجملة شروط ، أهمها:

1- أن يكون المعنى الذي أوِّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها هذا اللفظُ ويدل عليها بطريق من طرق الدلالة بمنطوقه أو مفهومه، ويكون في الوقت نفسه موافقاً لوضع اللغة – ولو على سبيل المجاز، أو عرف الإستعمال أو عادة الشرع، وعليه فالعام إذا صُرف عن العموم وأريد به بعض أفراده بدليل فهو تأويل صحيح، والمطلق إذا صُرف عن الشيوع وحمل على المقيد بدليل فهو تأويل صحيح، والحقيقة إذا صرفت إلى المجاز بقرينة مقبولة فهو تأويل صحيح.
2- أن يقوم على التأويل دليل صحيح يدلُ على صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله.[3593]

وبتطبيق هذا الكلام على موقف جماعة من العلماء من الآية يضح لنا:

1- أنَّ الذين ذهبوا إلى تخصيصها - كما مضى بيانه في الفقرة السابقة- إنما أعملوا فيها ضرباً من ضروب التأويل.
2- من العلماء مَن أوَّل لفظة "الإكراه" في الآية بالإكراه بالباطل فخصه به، فهو الممنوع عندهم دون الإكراه بالحق - وجعلوا الإكراه على الإسلام من هذا الصنف- فهو مشروعٌ و من الدين، و ممن قال به أبو بكر بن العربي[3594]، وأبو محمد بن حزم الذي قال أنَّ الرسول أكره الناس على الدين حين لم يقبل من الوثنيين العرب الاَّ الإسلام أو السيف إلى أن مات، لكنه لم يجعل هذا من باب التأويل للآية إذ هي عنده منسوخة.[3595]
3- أما ابن عاشور فخصّ الإكراه المنفي بإكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام، أما الإكراه على البقاء في الإسلام، كما هي الحال مع المرتد فليس من الإكراه المذكور في الآية.[3596]

[3593] أنظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، بيروت 1993، 1/380-382، والمناهج الأصول، فتحي الدريني، 189- 191.
[3594] أحكام القرآن لابن العربي 1/310- 311.
[3595] المحلى لابن حزم 11/ 196.
[3596] التحرير والتنوير، 2/336- 337.

4- وقد خصَّ عبد القاهر الجرجاني الإكراه المنفي في الآية بما يكون قبل الإعجاز وإقامة الحجة، فأما الحمل على الحق بعد البيان فليس من الإكراه الممنوع، وإن كان بالسيف، كالمطالبة بالحق بعد شهادة الشهود.[3597]

5- كذلك خصَّ العز بن عبد السلام الإكراه المنفي بإكراه من خرج من غير الإسلام إلى دين آخر غير دينه، كيهودي إلى النصرانية أو العكس، فهذا لا يُكره على الرجوع إلى دينه السابق، وكأنه أراد مخالفة إمامه الشافعي وداود بن علي الظاهري وأصحابهما الذين قالوا: لا يُقرُّ من خرج من كفر إلى كفر على خروجه، خلافاً لمالك وأبي حنيفة اللذين أقراه. ومفهوم كلام العز أنَّ الكافر -باستثناء أهل الكتاب والمجوس لورود الأدلة- يُكره على الإسلام، وزعم أنَّ الآية (لا إكراه ..) نزلت فيمن قال له النبي: أسلم، قال: أجدني كارهاً، قال: أسلم وإن كنت كارهاً.[3598]

6- وقال الكلبي: لا إكراه بعد إسلام العرب، ويقبل الجزية، أي أنه خصَّ الإكراه الممنوع بما كان بعد إسلام العرب أما ما كان قبل إسلامهم فهو غير ممنوع.[3599]

7- وفسَّر الزجاج لفظة "الإكراه" بالنسبة إلى الكراهة، أي لا تنسبوا إلى الكراهة من أسلم مُكرهاً، فلا تقولوا: إنه أُكره على الإسلام، كما يقال: أكفره، أي نسبة إلى الكفر، قال الشاعر:

وطائفة قد أكفروني بحبهم   وطائفة قالوا: مسئٌ ومذنبُ

وحاصل هذا القول: أنَّ الإرغام على الإسلام جائز، ولا يجوز أن يقال فيمن أسلم مرغماً إنه أسلم مكرها.[3600]

8- وفي كل ما مضى من تأويل فإن فاعل الإكراه هو الإنسان، و في المقابل نسب الألوسي إلى أناس أنهم قالوا: إنَّ المراد ليس في الدين إكراه من الله تعالى وقسر، بل مبنى الأمر على التمكين والأختيار، ولولا ذلك لما حصل الأبتلاء ولبطل الأمتحان، فالآية نظير قوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن

[3597] درج الدرر في تفسير القرآن العظيم، عبد القاهر الجرجاني، عمان- الأردن 2009، 352/1.

[3598] أحمد أبو يعلى والضياء في المختارة عن أنس مرفوعاً، وصححه الألباني في صحيحته 439/3 برقم 1454، وانظر: تفسير القرآن العظيم للعز بن عبد السلام، من أول الفاتحة إلى آخر التوبة، أطروحة دكتوراه ليوسف محمد رحمة الشامسي، بجامعة أم القرى، 1998، بغير دار نشر، 332/1.

[3599] أنظر: البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (ت745هـ) بيروت 1993، 292/2، واعتمده أبو الليث السمرقندي (ت 373هـ)، في تفسيره "بحر العلوم"، بيروت 1993، 224/1.

[3600] أنظر: معاني القرآن وإعرابه لأبي اسحاق الزجاج (ت 311هـ)، بيروت 1988، 338/1، ونص عبارة الزجاج : لا تقولوا لمن دخل فيه بعد حرب أنه دخل مكرها، لأنه إذا رضي بعد الحرب وصحَّ إسلامه فليس بمكره. وقال الفخر الرازي: ونظيره قوله تعالى: (ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً)، التفسير الكبير 16/7. والبحر المحيط لأبي حيان، 292/2، واعتمده ابن عادل في اللباب، 327/4- 328.

ومَن شاء فليكفر"[3601]، وإلى ذلك ذهب القفال[3602]، وهو قول أبي مسلم الأصفهاني المعتزلي، وبه قال الزمخشري في كشّافه، وهذا القول ملتئم بمذهب المعتزلة وحاصله أن الخبر في الآية على وجهه وأنه حاك حال التكوين الذي صاغ الله الإنسان عليه. و لما كان من البعيد جدا أن يكون الله تعالى بنى أمر الإيمان على الأختيار ثم يأذن في شرعه لعباده أن يُكرِهوا الخلق على الإيمان لزم من قول المعتزلة هذا نهي المؤمنين عن إكراه غيرهم على الدين.

9- ومما قالوه: لا اعتداد في الآخرة بما يفعل الإنسان في الدنيا من الطاعة كرها، فإن الله يعتبر السرائر ولا يرضى إلاَّ الإخلاص، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام. إنما الأعمال بالنيات.[3603]

10- كما قال بعضهم إن معنى الآية أن الله لا يكلف الناس بالمكروه، قالوا: ليس يحمل الناس على أمر مكروه في الحقيقة بما يكلفهم الله، بل يحملون على نعيم الأبد، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: عجب ربكم من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل.[3604]

11- إنَّ الله تعالى ليس بمكرَه على الجزاء، بل يفعل ما يشاء بمن يشاء على ما يشاء[3605]، وفحواه أنَّ المنفي عنه الإكراه ليس العبد وإنما الله نفسه، فلا أحد يكرهه على أن يوفي للعباد أجزيتهم بل يفعل هذا بمحض مشيئه.

هذه تأويلاتهم للفظة "الإكراه"، ولهم وجوه في تأويل لفظ "الدين":

13- فمنهم من فسَّر الدين هنا بالطاعات، قال الماتريدي: وقال آخرون: قوله: "لا إكراه في الدين" أي: لا إكراه على هذه الطاعات بعد الإسلام، لأن الله تعالى حبب هذه الطاعات في قلوب المؤمنين فلا يُكرهون على ذلك، ثم فسَّره الماتريدي بأن التكاليف في هذه الشريعة مخففة ليست ثقيلة كما كانت في الشرائع السالفة، فإذا كانت مخففة فلا يكرهون على ذلك[3606]، ثم عاد فقال: ويحتمل "لا إكراه في الدين" ما قال في قوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج".[3607]

[3601] الكهف: 92.

[3602] روح المعاني، بيروت، 13/3.

[3603] تفسير الراغب الأصفهاني ت 502هـ، الفاتحة والبقرة، تحقيق ودراسة محمد بسيوني، جامعة طنطا 1999، 531/1.

[3604] نفسه 531/1.

[3605] نفسه 531/1.

[3606] تأويلات أهل السنة، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت333هـ) بيروت 2005، 2/ 239.

[3607] نفسه 2/ 240.

14- وقال ابنُ الأنباري: معنى الآية: ليس الدين ما تدين به في الظاهر على جهة الإكراه عليه ولم يشهد به القلب وتنطوي عليه الضمائر، إنما الدين هو المنعقد بالقلب[3608]، أي أنه حمل الدين على خصوص الأعتقاد القلبي في حين خص في القول السابق بالأعمال، فكأنه يشير إلى جواز الإكراه على ما يكون في الظاهر من النطق بالشهادتين وإظهار شعائر الإسلام. وإلى مثله ذهب ابنُ الفرس الأندلسي (ت597هـ) حيث فسَّر الدين بالمعتقد والنية بدليل قوله: "قد تبين الرشد من الغي" وألغى أكثر استعمالهما (هكذا، فلعلها: والرشد والغي) في الدين[3609]، وكلامه ليس واضحاً، فكأنه إراد أنَّ التبين المذكور في تعليل الآية من أعمال القلوب، والله أعلم.

15- وقيل: معناه لا حكم لمن أُكره على دين باطل، فاعترف به ودخل فيه، كما قال: "إلاَّ مَن أكره وقلبه مطمئنٌ بالإيمان" [3610]، فالدين هو الدين الباطل.

16- وحكى الراغب تفسيراً للدين بالجزاء وأن معنى الآية أنَّ الله تعالى ليس مكرهاً على الجزاء بل يفعل ما يشاء بمن يشاء على ما يشاء، و سبق في تأويل الإكراه، فصار المكره هو الله و الدين هو الجزاء، و المعنى ان الله لا يحمله أحد على جزاء العباد.[3611]

وقبل التعليق على هذه الوجوه تفصيلاً، أقدِّم بهذه الكلمة الجامعة لمصطفى محمد شلبي حول التأويل، قال:

وبعدُ: فإن التأويل في ذاته طريق من طرق التفسير لابد منه، والوقوف بالنصوص عند ظواهرها ومنع تأويلها كما فعل أهل الظاهر يؤدي إلى جمود الشريعة وعدم مسايرتها للزمن .. كما أنَّ الأسترسال فيه بدون سبب قوي يؤدي إلى إهدار النصوص وفتح الباب أمام أصحاب الأهواء ليصلوا إلى أغراضهم بترك ظواهر النصوص والخروج عن شريعة الله، فكلا الأمرين مذموم .. وإذا وُجد في النصوص الشرعية ما يتنافى ظاهُره مع المبادئ الشرعية والقواعد الكلية فإنه يؤول ذلك النص بما يتفق مع تلك المبادئ والقواعد، لأن هذه الشريعة ليس من سماتها التخالف والتناقض.[3612]

فإذا بان هذا فإن الناظر في وجوه التأويل التي أجلب بها القومُ لا يخطئ ملاحظة أنهم عكسوا القضية تماماً، فقد عمدوا إلى آية واضحة بينة تُقرر قاعدةً كلية من قواعد الشريعة مبنية على أساس تكويني عتيد يعلمه كل إنسان من نفسه بالضرورة، وهو أن باطنه حرٌ لا سلطة لأحدٍ من الخلق عليه، فالإيمان والكفر، والحب

3608 زاد المسير لأبي الفرج بن الجوزي ت597هـ، بيروت 2002، ص157.
3609 أحكام القرآن لأبي محمد بن الفرس، بيروت- لبنان 2006، 1/ 382.
3610 بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي ت 817هـ، بيروت 1993، 4/ 347.
3611 تفسير الراغب الأصفهاني، 531/1، ومثله في بصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي 347/4.
3612 مصطفى محمد شلبي، أصول الفقه الإسلامي، بيروت 1986، ص462.

والبغض، والعزم وفسخه كلها من شؤون الباطن يستبدّ بها صاحبها دون الخلق جميعاً، وقد شاء العليم الحكيم أن يصوغ الإنسان هذه الصياغة فمنحه حرية الإعتقاد والأختيار ليتم الأبتلاء وتصح المحنة ومن ثم ليكون السؤال والحساب عدلاً وقسطاً، ثم لم يكتف سبحانه بهذا حتى حشر إلى ساحة كتابه العزيز عشرات بل مئات الآي التي تقرر هذا المعنى وتؤكده بغير صيغة وبأكثر من وجه، فلو قال قائل: إنه ما من مسألة بعد توحيد الباري حظيت في كتاب الله بمثل هذا الأهتمام والتوكيد ما أبعد، فأيُّ قاعدة أقعد من هذه القاعدة.

نقول: عمدوا إلى تلك الآية الواضحة البينة فأعملوا فيها معول التأويل بما سنح لهم من قولٍ ليهدموا قاعدتها ويقوضوا بنيانها، فإذا بشرع الله المشيد على قاعدة العدل والقاصد إلى رفع مناره يبيح إكراه الخلق على ما لايعتقدون ويحملهم على ما يبغضون ويلجئهم إلى ما منه يفرون حتى إذا بدا لأحدهم أن يعود عما أُدخل فيه كرها سموه مرتداً و حكموا بضرب عنقه وسفك دمه وحرموا ذويه من تراثه.

وقد كان حقُّ الآية الجليلة أنْ يُؤول لأجل مكانها ما ظاهره خلافها و إن كان باطنه عند إنعام النظر وفاقها، لكن القوم تركوا الجادة وسلكوا البُنيات فاشتبهت عليهم المسالك وتفرقت بهم السبل فاتسع مجال التأويل فكثرت الأقاويل وصرنا بين قال وقيل.

وهذه جملة ملاحظات على ما ذكروا:

1- ورد "الإكراه" ـ بمعنى حمل الغير على ما يكره- في خمسة مواضع من كتاب الله: (لا إكراه في الدين)[3613]، "أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[3614]، "إلاَّ مَن أُكره وقلبه مظمئن بالإيمان"[3615]، "إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر"[3616]، "ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً .."[3617]. عُدي الإكراه في موضعين منها بـ "على" وحذف متعلقه في موضعين (يونس، والنحل) وهو فيهما (الدين)، وعُدي بـ "في" في آية البقرة.

والتعبير بـ "لا إكراه في الدين" أبلغ مما لو قال "لا إكراه على الدين" لأنَّه خبر في معنى الأنشاء، لكنه إنشاء معلل بمعنىً تضمنه الخبر، وهذا من أبلغ ما يكون، والمعنى: شأن الدين لا يتصور فيه الإكراه، لأنَّ مبناه على الإذعان والتسليم، فإذا كان كذلك فلا يسوغ لأحد ـ بل ينهى نهيا مؤكدا عن ـ أن يُكره أحداً على دين لا يرضاه، ثم إنَّ لفظة "الدين" بهذا المعنى يصح أن

[3613] البقرة: 256.
[3614] يونس: 99
[3615] النحل: 106.
[3616] طه: 73.
[3617] النور: 33.

يُراد بها مجموع الدين المركب من الأعتقادات الباطنة وما يبنى عليها من الأقوال والأفعال الظاهرة، والخبرُ ناظر إلى الدين من جهة الأعتقاد الباطن، والأنشاء ناظر إليه من جهة الظواهر أقوالاً وأفعالاً.أما التعبير ب (لا اكراه على الدين) فكالمقصور على الظاهر من أمر الدين، فبان تفاوت ما بينهما.

وعليه فالأرجح أنَّ الألف واللام في "الدين" للعهد أي الدين المعهود وهو هنا الإسلام، أو هما بدل من الإضافة أي (دين الله) تعالى الذي هو الإسلام، ويشهد له أن الآية عقبت آية الكرسي ومكانها في تقرير قيام الوجود كله من عرشه الى فرشه به جل مجده و انفراد الباري سبحانه بالوحدانية في التدبير و الجزاء بما يوجب توحيده في استحقاق العبادة و الرغب اليه و الرهب منه معلوم، وعُلل ما هنا بقوله تعالى: "قد تبين الرشد من الغي" فعلم أنه دين الرشد لا دين الغواية. والرشد والغي يكونان في أمور الباطن كما يكونان في أمور الظاهر.

2- فضلاً عن تقرير القرآن لحرية الأعتقاد على نحو متكامل متآزر عكسته مئات الآيات، فإنه بطوله ـ لمن استقرى آياته ـ خالٍ من موضع واحد يُشرِّع للإكراه على الدين، بنحو ذكر أنه من جملة مهام الرسل أو أصحابهم، أو من أسباب الدعوة وسبلها، بل ضدا على هذا فإن فيه مواضع كثيرة تبين أنَّ الإكراه على الدين هو أسلوبُ الكافرين والطغاة الذين تصدوا لدعوات المرسلين وأتباعهم من المؤمنين بالتهديد والتعذيب والتقتيل والتهجير، فهل يُعقل أن يصطنع المؤمنون أصحاب دعوة الحق والهدى الأسلوب ذاته الذي يصطنعه الطغاة والكافرون[3618]؟

3- قال تعالى: "إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي مَن يشاء"[3619]، فهذه الآية وما في معناها صريحةٌ في أنَّ هداية التوفيق ـ التي يُواطئ فيها ظاهر المرء باطنه ـ لله وحده لا يملك فيها النبي شيئاً، وإنما للأنبياء ومن ورائهم دعاة الهدى هداية البيان والدلالة والتي يقابلها الأشقياء بالتكذيب والصدود فيظلون في ضلالهم يعمهون، فإذا كان كذلك عُلِم أنَّ إكراه امرئٍ على الهدى الذي لم يطمئن به قلبه و لم ينشرح به صدره مخالف لهدي الأنبياء خارج عن خطتهم في إرشاد العباد و دلالتهم على ما فيه نجاتهم و فلاحهم. وفي الكتاب "مَن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومَن ضل فإنما

[3618] كتب إيرازموس يقول: "الإكراه من خصائص الطغاة، كما أنَّ الأنقياد من خصائص الحمير". أنظر: تاريخ التسامح في عصر الاصلاح، جوزيف لوكلير، 161.

[3619] القصص: 56.

يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى"[3620] وفيه "يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم مَن ضل إذا اهتديتم"[3621] وفيه "وما عليك الاَّ يزكى"[3622].

الدين عرْضٌ لا فرض، واختيار لا إجبار، وابتلاء لا قهر وإلجاء (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر).

4- كتب محمد الطالبي محاولاً فهم الخلفية التي على أساسها انحاز ابن العربي إلى القول بجواز الإكراه على الإسلام: ولا شك أنَّ للأحداث التاريخية التي كانت جارية بالأندلس في زمن ابن العربي دخلا قويا في تأويله وميله إلى الإكراه على الإسلام. وذلك أنه كان يخشى ويتوقع ما وقع بالفعل من خروج الأندلس من دائرة الإسلام وحَمْل أهلها من المسلمين على التنصر بالعنف من طرف الكنيسة الكاثوليكية ودواوين التفتيش، ولم تعترف الكنيسة الكاثوليكية بالحرية الدينية إلاَّ بعد فاتيكان الثاني عام 1964. وهنا يتساءل المؤرخ: هل كانت تخرج الأندلس عن دائرة الإسلام لو واجه المسلمون المثل بالمثل، وأخذوا بآراء ابن العربي؟[3623]

ومن العجيب أنْ يصدر مثلُ هذا الكلام عن مؤرخ مطلع، فتنصير المسلمين في تلك الديار تمَّ بعد زوال غرناطة آخر معاقلهم، أما لماذا طُوِيِ بساطُ المسلمين هناك ودالت دولهم فبسبب نزاعاتهم ومحادّة بعضهم بعضاً وتآمر بعضهم على بعض حتى تفرقوا أيادي سبأ وذهبت ريحهم وانتقصت أطرافهم حتى زالوا من عند آخرهم.

وبصرف النظر عن هذه المسألة، فلو سوغنا مسلك ابن العربي (ت 543) بما ذكره الطالبي فبماذا نسوغ مسلك أبي بكر الجصاص (ت 370هـ) ومَن وقف على كلام الرجلين لم يشك أنَّ ابن العربي أخذ كلام الجصاص برمته تقريباً، وليس الجصاص وحده هو القائل بهذا القول ممن سبق ابن العربي بل كثيرون غيره.

على أنَّ الطالبي وقع في خطأ كبير ناجم عن عدم تدقيقه في كلام ابن العربي، فابن العربي المالكي - ومعه كل علماء الأمة من قبلُ ومن بعد- يذهبون إلى عدم جواز إكراه أهل الكتاب على الدخول في الإسلام، والذين كانوا في الأندلس قبال المسلمين لم يكونوا وثنيين بل كانوا نصارى

[3620] الأسراء: 15.
[3621] المائدة: 105.
[3622] عبس: 7.
[3623] محمد الطالبي، أمة الوسط، تونس 1996، ص61.

أهل كتاب، وبفرض أنهم كانوا وثنيين فالمذهب المالكي كالمذهب الحنفي يجوِّزان عقد الذمة لهم وأخذ الجزية منهم وبالتالي تركهم وما يدينون دونما إكراه.

5- رأينا أنَّ الثلاثة الفرقاء ـ مَن قال بمنسوخية الآية ومن خصصها و من أولها، والفريقان الآخران ملتزمان بمحكمية الآية- جوَّزوا كلهم الإكراه في الدين، كلٌ من سبيله، فالقائلون بمنسوخيتها اختصروا الطريق فأبطلوا حكم الآية رأساً، والذين قالوا خصوها بفريق من الناس أجازوا إكراه من عداهم، أما الذين أخذوا بالتأويل ـ إما للفظ الإكراه أو للفظ الدين- فتنوعت مسالكهم وتعددت مآخذهم، فمنهم من زعم أن من الإكراه إكراها بحق، استنادا الى فعل الرسول وقوله حين لم يقبل من وثني العرب إلاَّ الإسلام أو السيف، وقد سلف تزييف هذا الزعم غير مرة، أو استنادا إلى تخصيص عموم الإكراه المنفي في الآية بما كان بغير حق ـ والتخصيص ضرب من ضروب التأويل كما سلف ذكره- وبتأمل كلامهم يتبين أنهم خصصوا من غير موجب وبغير مخصص إلاَّ ما كان من التباس وجوه النصوص عليهم لما ظنوه قام بينها من تعارض، فانتهى بهم صنيعهم هذا إلى تأويلات غير نسقية تتشاكس ولا تتناغم مع ذلك الحشد الهائل من الآيات المقررة لـ والمؤكدة على حرية الأعتقاد، فعوض أن يأتوا بما يؤكد القاعدة والأصل ويتناغم معهما أتوا بما ينقضها ويشوش عليها.

فقد زعموا ـ مثلاً- أنَّ ثمة فرقاً بين الكافر الأصلي وبين الكافر بكفر طارئ وهو المرتد، فادعوا أنَّ الأول- على خلاف في مسائل- لا يُكره ولكن المرتد يُكره على الإسلام، وبتعبير بعضهم يُمنع الإكراه ابتداءً لكن لا يمنع أثناءً وبقاءً، وحكى عليه بعضهم الإجماع، مع أنَّ ضلال الأثنين يدخل في عموم الضلال، فالضلال العارض كالضلال الأصلي يدخلان في قوله تعالى: "مَن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومَن ضل فإنما يضل عليها"[3624]، و"ومَن ضل فقل إنما أنا من المنذرين"[3625] ولم يرتب القرآن على أي منهما بمجرده عقوبة دنيوية ففي الضلال الأصلي ورد نحو قوله تعالى: "ومَن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً"[3626]، وفي الضلال الطارئ ورد: "ومَن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل"[3627]

[3624] الإسراء: 15.
[3625] النمل: 92.
[3626] النساء: 116.
[3627] البقرة: 108.

ومهما سلّمنا بأنَّ مبنى الأعتقاد والإيمان على الإذعان القلبي لم يظهر لنا أدنى فرق بين الكافر الأصلي والكافر بعد إيمان، إنْ أخذنا الكفر في الحالتين مجرداً عما يمكن أن يلابسه ويخالطه من عوارض، وفرضُ المسألة هو الكفر المجرد لا الكفر الذي جامعه معنى آخر قد يوجب النظر إليه من زاوية غير زاوية الأعتقاد، كالخيانة و الحراب.

فشأن الأعتقاد هنا شأن المشاعر والعواطف، و كلها من أفعال القلوب، فهل يصح أن يُقال: لا إكراه في الحب، ثم يُقال: المراد لا إكراه في الحب ابتداءً، فما من أحد يحملك على رغمك على أنْ تحب أحداً لا تستشعر محبته، أما مَن أحب أحداً فيلزمه أنْ يُديم حبه بحيث لو عاد عن حبه جاز لنا إكراهه عليه بالقوة؟ مع علمنا و علم الخلق كافة من عند آخرهم أنَّ العالمين جميعهم لو تواطؤوا على أن يُشعروا أحداً محبة من لا يحب ما أفلحوا. بل إنَّ المرء نفسه لا سلطان له تاماً على عواطفه بحيث يُصرفها كيف شاء، فعواطف المرء ليست محكومة بإرادته الواعية، فإذا لم يكن لي سلطان على قلبي فهل يكون لغيري من الناس سلطان عليه؟

تحقيق في معنى الإكراه في القرآن

في كتاب الله ما يُفيد أنَّ إرغام المرء على الأنخلاع من دينه والدخول في دين آخر يُسمى إكراهاً من مثل قوله تعالى: "أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[3628]، و"إلاَّ مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان"[3629]، و"أنلزمكموها وأنتم لها كارهون"[3630]. وفيه ما يفيد أنَّ إرغام المرء على ترك دينه الجديد الذي اختاره وإرجاعه إلى ما كان عليه من دين يُسمى أيضاً إكراهاً، فالإكراه يعمل في الأتجاهين، لا في اتجاه واحد، وذلك قوله تعالى: "قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا، قال أولو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها .."[3631]، والظاهر أنَّ قوله تعالى: "لا إكراه في الدين" يشمل المعنيين كليهما، الإكراه في الحمل على دين جديد والإكراه في العود إلى دين قديم. فإن وضح هذا وصحَّ تأكد عموم الإكراه المنفي في آية البقرة، و امتنع تخصيص الإكراه المنفي في آية البقرة بكونه في الأبتدائي لا الأثنائي البقائي لعدم قيام الدليل الكافي عليه.

[3628] يونس: 99.
[3629] النحل: 106.
[3630] هود: 28.
[3631] الأعراف: 88- 89.

ويبقى من الأهمية بمكان أنْ نلاحظ أن القرآن مع كونه يستعمل الإكراه في الأتجاهين فهو يفعلُ ذلك من غير إعتبار لكون الدين دينَ حقٍ كما في "أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[3632] و "أنلزمكموها وأنتم لها كارهون"، أو دينَ باطلٍ كما في "إلاَّ مَن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" و "قال أولو كنا كارهين"، فهذا لا يغير من حقيقة بقاء الإكراه إكراهاً وكونه أمراً مستنكراً، ما يعني في نهاية الأمر أن المدار على الأعتبار بالأقتناع الذاتي والأختيار الحر، فإن توفّر عنصر الأختيار انتفى الإكراه وإلاَّ حضر و مثل.

هذا المثال يعطينا تصوراً عن القصور المنهجي الذي وقع فيه كل أصحاب تلك التأويلات، ذلك أنهم اعتمدو مقاربة دلالية semantic اكتفت بوجه واحد من وجوه معاني اللفظ اقتصر المفسرون و الفقهاء على استعماله، دون اعتماد مقاربة تداولية pragmatic تمكنهم من استقراء سائر المعاني المحتملة و مقارنتها بلحاظ السياق و الخلفية الوقائعية و القرائن الحافة وضروب الاستعمال بما يعين على استجلاء مراد القائل سبحانه على وجهه تأسيسا لفهم يحقق مقاصده عوض التورط في مسلك تسويغي يضع العربة امام الحصان معطلا بضربة واحدة انجاح مهمة الفهم و مهمة العمل.

ومن الجدير التأكيد على ضرورة التمييز بين الأمور التي قوامها أفعال القلوب ومشاعر الباطن كالقناعات الفكرية والدينية وكعواطف الحب والكره والرضا والسخط، وبين الأمور التي قوامها أشغال الظاهر و أفعال الحسّ، فالأولى يراعى فيها على الدوام عمل إرادة المرء و رغبته، وفي أمثالها يصح القول: لا إكراه في الدين، ولا إكراه في الحب، سواء أكان حب أشخاص أم حب أشياء من مطعومات ومشروبات ومشمومات وملبوسات ..الخ. أما الأمور الأخرى فلا يُقال فيها مثل هذا القول، فمن لزمه حقٌ ماديّ مثلاً لغيره لم يسغ له أن يقول: لا إكراه في الحقوق، فمبنى الحقوق ليس على الرضا والسخط بل على الأستحقاق والثبوت، فإن ثبت على أحد حق لأحد أخذ منه برضاه وإلا برغمه بقوة القانون في حال الإباء. وبهذا يُردُّ على مَن خلط فزعم أن شأن الدين كشأن الزواج - مثلاً- فإذا أُريدت فتاة على الزواج بمن لا تهوي صحَّ أن يُقال: لا إكراه في الزواج، بمعنى ابتداءً، لكن إذا تم الزواج عن رضا منها لم يجز لها بعدُ أن تطلب الفراق بحجة أنه: لا إكراه في الزواج، فما يجوز ويصح في الأبتداء ليس بالضرورة أن يصح في الأثناء

[3632] يونس: 99.

والأنتهاء[3633]، وقد غفل هذا القائل عن أنَّ من حق الزوجة بالفعل أن تطالب بالفراق إذا لم تعد راضية بحياتها مع زوجها، وهذا هو حق طلب "الخلع" في الشريعة الإسلامية، على أنَّ الخلط الذي وقع فيه القائل هو معادلته بين الزواج بمعنى الموافقة المبدئية على الأقتران والتي يترجمها العقد الشرعي في شكل إيجاب وقبول، وبين مسار الحياة الزوجية، أي العشرة، وتحقيقه أن المسألة تتركب من مرحلتين: مرحلة العقد ومقدماته، ومرحلة العشرة الزوجية، والحق أنه لا إكراه في كل منهما إذ أنَّ قوام كل منهما الرضا القلبي، وهذا بخلاف ما لو قال الزوج مثلاً: لن أنفق على زوجتي، إذ لا إكراه في العشرة الزوجية، فهذا تذرع باطل فالنفقة معصوبة بجبينه ما دام مقيماً على الزواج ولا دخل للحب والكره في المسألة.

أما مسألة الدين فشئ مختلف، إذ هي معنى واحد لا يتغير، فقوام الإسلام مثلاً إيمان قلبي بالأركان الستة المعروفة، وهو معنى لا يختلف أثناءً عنه ابتداءً، فمهما حصل هذا المعنى كان صاحبه من أهل هذا الدين ومهما ارتفع أو وقع فيه شك و تردد لم يعد صاحبه من أهل هذا الدين عند الله تعالى، فحمله بالإكراه تحت طائلة الإعدام على ما لم يعد مؤمناً به لا يزيد عن كونه سعياً في جعله واحداً من جماعة المنافقين الذين يبغون جماعة المسلمين العنت والخبال.

ويشبهه زعْم الجرجاني أنَّ الإكراه ولو بالسيف بعد قيام الحجة والبيان غير ممنوع وأنه كالمطالبة بالحق بعد شهادرة الشهود.

وهو باطلٌ من جهتين: الأولى: أنَّ الدين قبل قيام الحجة وقضاء حقِّ البيان ليس ملزماً لطالب الهدى الراغب في الرشد وغير مبلٍ لأعذار المعتذرين، أما بعد قيام الحجة و وضوح المحجة فيصير الأمر فيه إلى القاعدة: القناعة والأختيار، فوضح أن لا محصل لكلام الجرجاني بهذا التفريق الغريب، وحاصل كلامنا أنَّ الدين قبل قيام الحجة ليس ملزماً لأحد، وأن عذر مَن أباه قائم لم يرفع ، وبعد قيام الحجة الأمر فيه بالأختيار لا بالإكراه.

والجهة الثانية: أنَّ قياس أمر الإيمان على الحق الثابت بالبينة قياس مع الفارق المؤثر، فالحقُّ إذا ثبت على أحد ببينة لم يؤثر في مطالبته به رضاه وسخطه، إذ لا يتوقف على أي منهما، بخلاف قضية الإيمان فإنها أساساً قضية رضا واقتناع. وقريبٌ من هذا قول بعضهم بأنَّ إكراه المرتد على العود إلى الدين كإقامة الحدود والتعزيرات على فعل بعض الواجبات والفرائض الذي

[3633] أورد هذه الشبهة حسن أحمد الخطاف في دراسة: قراءة في كتاب حرية الأعتقاد في القرآن الكريم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 22 العدد 69، يونيو 2007، ص43.

أجمع عليه المسلمون ودلَّ عليه الكتاب والسنة كما قال تعالى: "فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم"[3634]، إلى غير ذلك مما يدل على أنَّ المسلم يجبر على التدين والخضوع لأحكام الدين.[3635]

والجواب مجمل ومفصّل، فأما المجمل فهو أنَّ للدخول في الدين لوازم، المفروض أن يلتزم مَن أعلن بدخوله فيه ومهما بقى على دينه بقى ملتزماً بها، لكن المعقول من جهة أخرى أنه إن ترك الدين لم يعد ملتزماً بها، فهي أشبه بمن شاء أن يتزوج فإن تزوج لزمته أمور تجاه زوجه كالنفقة عليها و أداء حقها، فإن وقعت الفرقة لم تعد لازمة له، مثل هذا مفهوم مرعي في كل اجتماع إنساني، فإنَّ الإنسان بمجرد كونه في مجتمعٍ ما يُرتب عليه إلتزامات إزاء مجتمعه ذاك كخدمة الجيش ودفع الضرائب واحترام القوانين السائدة والدفاع عن الوطن في حال تعرضه لاعتداء .. الخ.

و ليس لأحد اعتراض على شئ مما سلف فمن اختار شيئاً له لوازم معروفة فقد اختاره بلوازمه، لكن لبّ المسألة يتمثل في أمرٍ آخر مختلف، بيانه أنَّ أمر اختيار الدين ليس من لوازم أمر آخر سابق لا دخالة للمرء فيه، بل هو محضُ اختيار حر - أو هذا هو الفرض فيه- فاختيارك للدين يلزمك بجملة أمور لا مناص منها، لكن اختيارك نفسه للدين إنما يعود إليك أنت ويظل تابعاً في كل مراحله لقناعتك ورضاك، فإن عدمت الرضا يوماً ولم تعد مقتنعاً بذاك الدين خرجت منه بين يدي الله وإن لم تُعلن ذلك للناس فصرت عند الله تعالى في حكم من استعلن بكفره، فالشقة بعيدة بين حريتك في اختيار الدين والدخول فيه وبينها في التزامك بلوازم ذلك، تماماً كمن اختار أن يسافر إلى غايته بطائرة لا بسيارة خضع بموجب قراره ذاك للوازمه من استغراق وقت أقصر ومروره بمحطات جوية لا أرضية .. الخ ما هو معروف، فهل يسوغ والحالة هذه أن يقول قائل: إنَّ إلزام راكب الطائرة - مثلاً- بالجلوس في مقعده في وضعية رأسية وربط حزام الأمان وإغلاق الأجهزة الألكترونية يوجب إلزامه باختيار السفر بالطائرة؟ وأنه متى أبى في المرة القادمة أن يسافر بالطائرة جاز لشركة الطيران أن ترغمه على ذلك بمبرر أنَّ لها إلزامه عند استقلاله الطائرة بتلك الأمور المذكورة؟

[3634] التوبة: 5.

[3635] مجلة المنار لرشيد رضا، مجلد 12/ 450، رد الشبهات على النسخ وكون السنة من الدين وهي مقالة للشيخ محمد صالح اليافعي يرد بها على الدكتور محمد توفيق صدقي. و مثل هذه الحجة وردت في كلام لابن تيمية.

ولمزيد من التفصيل نقول: كان على ذلك الكاتب أن يسأل نفسه: هل رتبت الشريعة عقوبة على كل مخالفة لها يجترحها العبد، أي على كل معصية؟ والجواب المعروف، كلا، لم تفعل الشريعة ذلك فكأين من معصية كبيرة غليظة لم ترسم الشريعة عقاباً دنيوياً عليها، كالربا والرشوة وعقوق الوالدين وقطع الأرحام والغيبة والنميمة والكذب والفحش والبذاء وترك الحج للمستطيع وعشرات المعاصي الغلاظ سواها مما نحن في غنية عن ذكر ما ورد في الكتاب والسنة من التغليظ الشديد والوعيد الأكيد عليها في الآخرة. فليست كل معصية جريمة تستوجب العقاب العاجل في الدنيا، فالتحريم لا يستلزم التجريم دائما، إذ بين المعصية والجريمة عموم وخصوص مطلق.

وإذا نظرنا بالإزاء إلى معاصي الحدود الواردة في القرآن وهي: السرقة، والحرابة، والقذف، والزنا، والقصاص - على غير رأي الحنفية الذين لا يعدون القصاص من الحدود - لم يَخْفَ علينا أنها جرائم استحقت العقوبات المحددة لكونها تشكل عدواناً سافراً على المجتمع والأفراد، يطال دماءهم وأعراضهم وأموالهم وأمنهم، ومثل هذه الجرائم لم يُخلها قانون من القوانين من عقوبات معينة.

بقى أن ننظر في حَدِّي الشرب والردة الواردين في السنّة، فأما حدُّ شرب الخمر فلم يقع عليه الإتفاق، وإنما اجتهد فيه الصحابة - في المشهور - رأيهم فألحقوه بحد القذف، ثمانين جلدة، من أجل أنَّ الشارب إذا سكر هذى وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون حد القاذف، قال ذلك عليٌّ، ومع ذلك صحَّ عن علي بن أبي طالب أنه قال: ما كنتُ لأقيم على أحدٍ حداً فيموت فأجد في نفسي شيئاً إلاَّ صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول الله لم يسنُّه[3636].

ولذلك كان مذهب مالك والثوري والكوفيين وجمهور العلماء أنَّ حدَّ الشارب ثمانون جلدة، وقال الشافعي وأحمد في رواية وأبو ثور وأهل الظاهر حده أربعون، وحكى الطبري وابن المنذر وغيرهما عن طائفة من أهل العلم أنَّ الخمر لا حدَّ فيها وإنما فيها التعزير، وقد ذكر ابن حجر العسقلاني أنَّ حاصل الأقوال في عقاب الشارب ستة.[3637]

ولعل هذا الخلاف الكبير في عقوبة الشارب مبعثه أنَّ ضرر شربه قد لا يتطرق إلى غيره من الناس فليس الشارب كالسارق أو القاتل أو المحارب أو الزاني أو القاذف، لكن لما كان احتمال

[3636] الشيخان وأبو داود.

[3637] راجع: فتح الباري لابن حجر العسقلاني، طبعة الخطيب و عبد الباقي، 74/12.

وقوعه في أعراض الناس إذا هذى قائماً اقتضت جنايته عقوبة ما، و هو احتمال يرد عليه: فليشرط عقابه بوقوعه في أعراض الناس و إلا فلا.

بقيت عقوبة الردة وقد رأينا خلافهم فيها هل هي عقوبة حدية أم تعزيرية وفيما نستقبل من كلام سنقف على جلية الأمر وسنرى هل مناط العقوبة الردةُ بمجردها أم أمور تلابسها تحيلها إلى جريمة تستوجبُ عاجلَ العقاب.

أما ما أشار إليه الكاتبُ من العقوبة على ترك بعض العبادات، فليس في شريعة الإسلام التفتيش عن تارك الحج من المستطيعين حتى عجز عنه و لا عمن عجز فلم يستنب مع قدرته على ذلك فضلا عن توقيع العقوبة على أمثال هؤلاء، ولا فيها عقوبة للمفطر في رمضان بغير عذر سوى الكفارة وأمرها موكولٌ إلى صاحبها لا إلى السلطة القائمة، أما الزكاة فكونها تؤخذ ممن منعها قهراً فيسوغه أنها مع كونها عبادة الا أن الجانب الأجتماعي والمالي فيها راجح، فكانت بمثابة مساهمة تكافلية في تدبير المجتمع اقتصادياً، فصار منعها أشبه بمنع المواطن ضريبة دخله، في حال لم تكن تخصم من المنبع. و الزكاة المفروضة هي الحد الأدنى من نفقة المال، و قد أكدَّ الشرع على خلوص القصد والنية في أدائها كما في إنفاق ما زاد عنها مما يتطوع به، فأفهم المنافقين أن نفقاتهم مردودة غير مقبولة، وهذا منطق الدين لا منطق الدولة والسلطة، فالسلطة لا تعبأ بالقصود والنوايا ولكن بالإيراد وتوفيره، قال تعالى: (قل أنفقوا طوعاً أو كرهاً لن يُتقبل منكم إنكم كنتم قوماً فاسقين. وما منعهم أن تُقبل منهم نفقاتهم إلاَّ أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلاَّ وهم كسالى ولا ينفقون إلاَّ وهم كارهون)[3638]، فهاتان الآيتان تُغريان المنافقين بقبض أيديهم وإمساك أموالهم لا بإنفاقها وبذلها، إذ تعلنان أن نفقاتهم غير مقبولة عند الله تعالى، فأين الإكراه هنا؟ ما من أثرٍ له دقَّ أو جلَّ.

أما الصلاة فليس في الإسلام ما يرغم من ترك صلواتٍ على قضائها، أما تاركها بالمرة فاختلافهم في عقوبة تاركها معروف ولم يقع إجماع على شئ بعينه.

وأما استشهادهم بقول الله تعالى: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيثُ وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم

[3638] التوبة: 53- 54.

إنَّ الله غفور رحيم"[3639]، فالآية لا تقول: قاتلوا من ترك الصلاة والزكاة حتى تجعل في وهمهم دليلاً على جواز الإكراه على أمور الدين، لكن فيها أنَّ المشركين المحاربين ناقضي العهود يُقاتلون بعد انقضاء المهلة المضروبة لهم، إلاَّ أن يدخلوا في دين الله، و لما كان الأطلاع على باطن الأعتقاد أمراً غير ممكن أقام الله مقامه شعائر الدين الكبرى إقام الصلاة وإيتاء الزكاة.

ثم هناك ما هو أبلغ في إيضاح أنَّ الأصل في الأمور التي يُتقرب بها إلى الله تعالى ويرغب بها إليه النية الخالصة والقصد الصالح لا الإرغام والإكراه، وذلك ما ورد في كتاب الله تعالى في حقِّ الذين كانوا يتخلفون عن الجهاد والخروج مع رسول الله وأصحابه بأعذار كاذبة وعلل واهية فكان عقاب أولئك لا أن يُحملوا على الخروج كرهاً بل أن يُحرموا منه بعد ذلك "فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدوا إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين"[3640]، ومثلها قوله تعالى: "سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم .."[3641] ثم قال: "سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل .."[3642]. ولنشر هنا إلى التأويل الذي حكاه الماتريدي عن بعضهم ـ وبق إيراده قريبا ـ وفحواه نفى أن تكون الشريعة أتت بإكراه الناس على الطاعات فالمكلف ينبعث إليها دون تثاقل أو استصعاب.

6- وأما مَن تأوَّل الدين في الآية بالمعتقد القلبي دون أعمال الظاهر وجعل الإكراه الممنوع ما يتعلق بالمعتقد والإكراه المشروع ما تعلق بالظاهر، فإنه لم يُصب شاكلة الصواب، ذلك أنَّ أعمال الظاهر في دين الله لا تُراد لذاتها وإنما تعتبر إذا جاءت مواطئة لما انعقد عليه القلب وانطوى عليه الضمير، فإذا خالف الظاهر – مهما كان حسناً- الباطن كان محض الكذب والنفاق، ومحالٌ أن تحرص الشريعة على حمل الناس على الكذب والنفاق، فليس في هذا صلاح دنيا الناس ولا صلاح آخرتهم بل فيه خراب الدارين وبوار النشأتين.
7- ومَن أضعف تأويلاتهم وأظهرها عواراً تأويل مَن ذهب إلى أن معنى الدين في الآية الجزاء وأنَّ المرفوع عنه الإكراه هو الله ذاته سبحانه، فذلك لا يلتئم بالتعليل الوارد في الآية (قد تبين الرشد

[3639] التوبة: 5.
[3640] التوبة 83.
[3641] الفتح: 11.
[3642] الفتح: 15.

من الغي) ولا بما رتبه الله تعالى على ذلك بقوله: "فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى ..".

8- ومثله في الوهاء والضعف تأويل الكلبي حين نفى الإكراه بعد إسلام العرب لا قبله، فإنه خلاف للجميع وسيرٌ في طريق شاذة، وذلك أنَّ جمهورهم ذهب إلى أنَّ آية السيف هي التي نسخت آيات الموادعة والمسالمة والنهي عن الإكراه، وهي آية متأخرة لأنها من سورة التوبة النازلة في السنة التاسعة في تبوك أي بعد فتح مكة بزهاء سنة، بعد دخول قريش وكثير من العرب في الإسلام.

فالكلبي عكس القضية فصيَّر ما ظنوه منسوخاً لتقدمه في التاريخ - وهو آية لا إكراه في الدين- محكماً بعد نزول آية السيف التي ظنوها ناسخة لتأخرها نزولاً.

ثم إنْ تغاضينا عن آية "لا إكراه" - وقد رأينا اختلافهم في زمن نزولها، فمن قائل: نزلت في السنة الثانية ومن قائل: بل في الرابعة، ومن زاعم أنها نزلت في السنة الثامنة- فماذا نصنع ويصنع الكلبي بعشرات بل بمئات الآيات التي تُقرر حرية الإعتقاد والنازل معظمها إن لم يكن كلها قبل إسلام العرب واستخلاص بلادهم، فقد ظن رغم كل هذه الآيات أن الإكراه كان مشروعاً، وبعد نزول آيات براءة في شدتها وحسمها ذهب إلى القول بارتفاع الإكراه! فليعجب امرؤ ما شاء أن يعجب. ويُدرَجُ هذا القول في كتب التفسير ليزيد الأمر غمة على غمة.

9- أما ما ذهب إليه الزجاج فليس خيراً مما ذهب إليه هؤلاء، فإنَّ اللغة وإن عرفت "أكره" بمعنى نسبه إلى الكراهة، كأكفر نسبه إلى الكفر، فإنَّ هذا التأويل بمعزل عن التعليل الوارد (قد تبين الرشد من الغي) ومن التصريح بشأن استقلال المرء في اختيار معتقده (فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ..) بل مع السياق الكريم بطوله.

10- وأما التأويل الذي حكاه الماتريدي عن بعضهم وحاصله أنَّ المراد بالدين الذي نُفى الإكراه فيه الطاعات لا أصل الدين وهو الإعتقاد، فهو وإنْ كان أقرب مما ذُكر قريباً، إلاَّ أنه أبعد من الصواب بمرحلة، وذلك أنه إن لم يسغ الإكراه على الطاعات التي هي من لوازم الإعتقاد الباطن فأحرى أن لا يسوغ الإكراه على أصل الدين ولبه والذي هو الإعتقاد الباطن.

11- ولو صحَّ أنَّ معنى الآية: لا اعتداد في الآخرة بما يفعل الإنسان في الدنيا من الطاعة كرهاً، لناسب أن يعقب قوله تعالى: "لا إكراه في الدين" بنحو: "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا

يشرك بعبادة ربه أحداً" أو بما يفيد الدعاء إلى تصفية النية وتخليص القصد، لا بما وقع من التعليل ثم من الإغراء بتحقيق الإيمان والبراءة من كل طاغوت.

12- ومثله قول مَن فهم الآية على أنها تقول: لا مكروه في تكاليف الشرع وإن خالها بعضٌ كذلك فعقباها خيرٌ على كل حال، وذلك أنَّ فرقاً بيِّناً بين المكروهية والإكراه، وما في الآية نفي الإكراه، لا نفي المكروهية، و الهمزة في (الإكراه) للجعل كما سبق بيانه، ثم حمل الآية على نفي المكروهية أبعد من أن يناسبه التعليل بـ (قد تبين الرشد من الغي) والذي هو أنسب ل وأليق بنفي الإكراه.

1.2 الدليل الثاني من الأدلة القرآنية على عدم قتل المرتد

الآيات المصرِّحة بذكر الردة والمرتدين لكنها تخلو من ذكر أي عقاب دنيوي على الردة وتكتفي بنحو الوعيد بحبوط العمل وعذاب الآخرة وإغناء الله عنهم:

1- (وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).[3643]

2- (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا).[3644]

3- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ،وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّـهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّـهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ).[3645]

4- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ).[3646]

5- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّـهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ..).[3647]

[3643] البقرة: 217.
[3644] البقرة: 109.
[3645] آل عمران: 100- 101.
[3646] آل عمران: 149.
[3647] المائدة: 54.

6- (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ (٢٥) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّـهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللَّـهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ (٢٦) فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ (٢٧) ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّـهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ).[3648]

7- (قُل أَنَدعو مِن دونِ اللَّـهِ ما لا يَنفَعُنا وَلا يَضُرُّنا وَنُرَدُّ عَلى أَعقابِنا بَعدَ إِذ هَدانَا اللَّـهُ...).[3649]

ويلاحظ أنَّ ثلاثة من هذه الآيات السبع وردت بصيغة الإفتعال (الإرتداد) - من مزيد الثلاثي- وهي في هذا المورد (ارتد) تفيد المبالغة في معنى الفعل فمثلها مثل اقتدار، أي بالغ في القدرة والردة وسوف نرى دلالة هذه المبالغة في حينه.

وفي آل عمران "يردوكم كافرين" ولكن الله لم يعلق عليها بالأستفهام الأستبعادي بصيغة: وكيف ترتدون، لكن بصيغة: وكيف تكفرون. وهذا بدوره له دلالة سنقف عليها لاحقاً.

1.3 الدليل الثالث من الأدلة القرآنية على عدم قتل المرتد

ويتمثل في الآيات التي تتحدث عن الردة لا باللفظ لكن بالمعنى ومع ذلك لم ترتب عليها أي عقوبة دنيوية، ويمكن تصنيف هذه الآيات كما يلي:

1- **الكفر بعد الإيمان**: (كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ أُو۟لَـٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَـٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ)[3650].

قال الطبري: اختلف أهل التأويل فيمن عني بهذه الآية وفيمن نزلت، فقال بعضهم: نزلت في الحارث بن سويد الأنصاري وكان مسلماً فارتدَّ بعد إسلامه، ثم أسند هذا القول عن ابن عباس ومجاهد، وفيها أن الحارث عاد فأسلم فأنزل الله (إلاّ الذين تابوا من بعد ذلك ..).

[3648] محمد: 25- 28.
[3649] الأنعام: 71.
[3650] آل عمران: 86- 91.

قال: وقال آخرون: عنى بهذه الآية أهل الكتاب وفيهم نزلت، وأسند عن ابن عباس قال: هم أهل الكتاب عرفوا محمداً ثم كفروا به، ومثله عن الحسن. قال الطبري: وأشبه القولين بظاهر التنزيل ما قال الحسن: من أنَّ هذه الآية معنيٌ بها أهل الكتاب على ما قال، غير أنَّ الأخبار بالقول الآخر أكثر والقائلين به أعلم بتأويل القرآن. وجائز أن يكون الله عز وجل أنزل هذه الآيات بسبب القوم الذين ذُكر أنهم كانوا ارتدوا عن الإسلام، فجمع قصتهم وقصة مَن كان سبيله سبيلهم في ارتداده عن الإيمان بمحمد في هذه الآيات، ثم عرَّف عباده سنته فيهم فيكون داخلاً في ذلك كل مَن كان مؤمناً بمحمد قبل أن يُبعث ثم كفر به بعد أن بُعث، وكل من كان كافراً ثم أسلم على عهده ثم ارتد وهو حي عن إسلامه، فيكون معنياً بالآية جميع هذين الصنفين وغيرهما ممن كان بمثل معناهما.[3651]

وقال تعالى: (وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ)[3652]

وقد أورد الطبري وغيره روايات عدة في بيان سبب نزول هذه الآيات فيها استهزاء بالمؤمنين وتكذيب لرسول الله، وأياً ما كان فالآية مُصرِّحة بكفر المذكورين بعد إيمانهم ولكنها مع ذلك لم ترتب على ردتهم عقوبة عاجلة.[3653]

وفي آل عمران: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ)[3654]

قال الطبري: وأما معنى قوله جلَّ ثناؤه: (أكفرتم بعد إيمانكم) فإن أهل التأويل اختلفوا في مَن عنى به، فقال بعضهم: عني به أهل قبلتنا من المسلمين، ثم روى عن قتادة والسُّدي ما يؤيد ذلك أي أنها في أهل الردة.[3655]

وقال الماوردي: وفي هؤلاء الذين كفروا بعد إيمانهم أربعة أقاويل:

الأول: أنهم الذين كفروا بعد إظهار الإيمان بالنفاق، وهو قول الحسن.

الثاني: أنهم الذين كفروا بالإرتداد بعد إسلامهم وهو قول مجاهد ..[3656]

[3651] تفسير الطبري بتحقيق التركي، القاهرة 2001، 5/ 560- 561.

[3652] التوبة: 65- 66.

[3653] تفسير الطبري، 11/ 542- 546، وتفسير القرآن العظيم لعبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت 327هـ) مكة 1997، 6/ 1829- 1831.

[3654] آل عمران: 105- 106.

[3655] الطبري، 5/ 664- 665، والمحرر الوجيز 2/ 314.

[3656] النكت والعيون، 1/ 415.

والشاهد أنَّ الآية خلت من عقوبة دنيوية على الكفر بعد الإيمان واكتفت بالعقوبة الأخروية.

2- **الكفر بالإيمان** (الكفر بإنكار فريضة ثابتة أو حكم شرعي ثابت): (ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ)[3657]

ذكر ابنُ جرير أنَّ قوله تعالى: (ومَن يكفر بالإيمان ..) أُنزل على رسول الله من أجل قوم تحرجوا نكاح نساء أهل الكتاب لما قيل لهم: (أحل لكم ...) ثم أسند إلى قتادة قال: ذكر لنا أن ناساً من المسلمين قالوا: كيف نتزوج نساءهم وهم على غير ديننا؟ فأنزل الله عز ذكره: (وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ) وأسند عن عطاء تفسيره "الإيمان" بالله تعالى، أي ومَن يكفر بالله ومثله عن مجاهد.[3658]

وقريب من هذه الآيةِ الآيةُ التي في آل عمران عن الحج: (وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ)[3659]

قال الطبري: "يعني بذلك جل ثناؤه: ومَن جحد ما ألزمه الله من فرض حج بيته فأنكره وكفر به فإن الله غني عنه وعن حجه وعمله .. وأسند عن ابن عباس قال: مَن زعم أنه ليس بفرضٍ عليه. ومثله عن الضحاك وعطاء وعمران القطان والحسن البصري ومجاهد.[3660]

ومثلهما آيات الحكم في سورة المائدة (ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)[3661]، قال ابن عباس: مَن جحد الحكم بما أنزل الله فقد كفر، ومَن أقرَّ به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق.

يقول: مَن جحد من حدود الله شيئاً فقد كفر.

ثم منهم مَن رأى أنْ هؤلاء الآيات نزلن في أهل الكتاب، ومنهم مَن رأى أنهن في كل مَن لم يحكم بما أنزل الله وقال بعضهم: عُني بالكافرين أهلُ الإسلام، وبالظالمين (ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) اليهود، وبالفاسقين (ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) النصارى.

[3657] المائدة: 5.
[3658] تفسير الطبري، 8/ 149- 151.
[3659] آل عمران: 97.
[3660] تفسير الطبري، 5/ 618- 620، وتفسير ابن أبي حاتم، 3/ 714- 716.
[3661] المائدة: 44.

وقال الطبري: فإن قال قائل: فإنَّ الله تعالى ذكره قد عمَّ بالخبر بذلك عن جميع مَن لم يحكم بما أنزل الله فكيف جعلته خاصاً؟ قيل: إنَّ الله تعالى عمَّ بالخبر بذلك عن قوم كانوا بحكم الله الذي حكم به في كتابه جاحدين فأخبر عنهم أنهم بتركهم الحكم على سبيل ما تركوه كافرون، وكذلك القول في كل مَن لم يحكم بما أنزل الله جاحداً به، هو بالله كافر كما قال ابن عباس لأنه بجحوده حكم الله بعد علمه أنه أنزله في كتابه نظيرُ جحوده نبوة نبيه بعد علمه أنه نبي.[3662]

3- **الكفر بعد الإسلام**: قال الله عن المنافقين (يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ ۚ وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ۚ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ وَإِن يَتَوَلَّوْاْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَمَا لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ)[3663].

قال بعضهم: نزلت في الجُلاس بن سُويد بن الصامت، قال: إن كان ما جاء به محمدٌ حقاً لنحن أشرُّ من الحمير، فقال له ابن زوجته مصعب: أما والله يا عدو الله لأخبرن رسول الله بما قلت، فأخبره فقال له الرسول: يا جُلاس أقلت الذي قال مصعب؟ قال: فحلف، فأنزل الله الآية.

وقال آخرون نزلت في عبد الله بن أبي بن سلول، وذلك أنَّ رجلين اقتتلا، رجل من جهينة ـ وكانت جهينة حلفاء الأنصار ـ والآخر من غفار، فظهر الغفاري على الجهني، فقال عبد الله للأوس: انصروا أخاكم فوالله ما مثلنا ومَثَل محمد إلاَّ كما قال القائل: سَمِّن كلبك يأكلك، وقال: (لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ)[3664]، فسعى بها رجل من المسلمين إلى نبي الله فأرسل إليه فسأله فجعل يحلف بالله ما قاله، فأنزل الله تبارك وتعالى الآية.

وفي تفسير ما همّوا به قيل: همَّ رجل من قريش بقتل رسول الله، وقيل همَّ الجلاس بقتل ابن زوجته، أو همَّ المنافقون بقتل مؤمن ردَّ على الجلاس فقال له: أنت شرٌّ من الحمار.[3665]

4- **تبدُّل الكفر بالإيمان**: (أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُواْ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ)[3666]

قال الطبري: (ومَن يتبدل): ومَن يستبدل "الكفر" ويعني بالكفر الجحود بالله وبآياته. بـ"الإيمان" يعني التصديق بالله وبآياته والإقرار به .. فتأويل الكلام إذن: ومَن يستبدل بالإيمان بالله وبرسوله الكفرَ، فيرتد عن دينه فقد جار عن منهج الطريق ووسطه الواضح المسبول[3667]، والكلام على وضوحه يتأيد ما فهمه

[3662] تفسير ابن أبي حاتم، 4/ 1142- 1143، وتفسير الطبري، 8/ 456- 468.
[3663] التوبة: 74.
[3664] المنافقون: 8.
[3665] تفسير الطبري، 11/ 569- 573.
[3666] البقرة: 108.
[3667] تفسير الطبري، 2/ 414- 417.

الطبري منه بالآية التالية: (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ)[3668].

وقريبٌ من هذه الآية قوله تعالى: (وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ).[3669]

قال الطبري: يعني بـ"النعم" جلَّ ثناؤه: الإسلام وما فرض من شرائع دينه، ويعني بقوله: (وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ): ومن يغير ما عهد الله في نعمته التي هي الإسلام من العمل والدخول فيه فيكفر به فإنه معاقبه بما أوعد على الكفر به من العقوبة.[3670]

وقال القرطبي: (وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ) لفظ عام لجميع العامة وإن كان المشار إليه بني إسرائيل لكونهم بدلوا ما في كتبهم وجحدوا أمر محمد، فاللفظ منسحب على كل مبدل نعمة الله تعالى.[3671]

وكذا قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ)[3672]، فقد روى الطبري - ضمن ما روى من أقوال في تفسيرها- عن عليّ بن أبي طالب أنه قام على المنبر فقال: سلوني قبل ألاَّ تسألوني، ولن تسألوا بعدي مثلي، فقال ابنُ الكوَّاء: مَن الذين (بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ) قال: منافقو قريش[3673]. وروى ابن أبي حاتم عن عليّ قال: هما الأفجران من قريش بنو أمية وبنو المغيرة، فأما بنو المغيرة فأهلكوا يوم بدر، وأما بنو أمية فمتعوا إلى حين[3674].

5- **شراء الكفر بالإيمان**: قال تعالى: (إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَـٰنِ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[3675]. قال الطبري: يعني بذلك تعالى ذكره المنافقين الذين تقدَّم إلى نبيه فيهم ألاّ يحزنه مسارعتهم إلى الكفر فقال لنبيه: إنَّ هؤلاء الذين ابتاعوا الكفر بإيمانهم فارتدوا عن إيمانهم بعد دخولهم فيه ورضوا بالكفر بالله ورسوله عوضاً عن الإيمان لن يضروا الله بكفرهم وارتدادهم عن إيمانهم شيئاً بل إنما يضرون بذلك أنفسهم بإيجابهم بذلك لها من عقاب الله ما لا قبل لها به. وأسند إلى ابن اسحاق، ومجاهد تفسير المنعوتين في صلة الموصول بالمنافقين.[3676]

[3668] البقرة: 109.
[3669] البقرة: 211.
[3670] تفسير الطبري، 3/ 617.
[3671] تفسير القرطبي (ت 671هـ) بتحقيق التركي، بيروت 2006، 3/ 401.
[3672] البقرة: 28- 29.
[3673] تفسير الطبري، 13/ 672.
[3674] تفسير ابن أبي حاتم 8/ 2247، وقارن بالطبري 13/ 669- 670 أخرجه عمر، والقرطبي 12/ 141.
[3675] آل عمران: 177.
[3676] تفسير الطبري، 6/ 258- 259.

ومثلها آيه البقرة في المنافقين: (أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ)[3677].

قال ابن عباس: أي الكفر بالإيمان. وعن مجاهد: آمنوا ثم كفروا[3678]

6- **شرح الصدر بالكفر**: (مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْءَاخِرَةِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ)[3679]

وآية الإكراه على الكفر ذُكر أنها نزلت في عمار بن ياسر وقوم كانوا أسلموا ففتنهم المشركون عن دينهم فثبت بعضهم وافتتن بعضهم[3680]، ومن الواضح أنَّ قوله تعالى: (وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا) استدراك على الأستثناء أتى احتراساً لئلا يُظن أنَّ المؤمن المكره على الكفر يجوز له أن ينسلخ عن الإيمان من قلبه وأن تطيب بالكفر نفسه، وعليه فالكلام في المرتد عن الدين الشارح بالكفر صدرا، ولم ترتب الآيات على جرمه شيئاً خلاف ما في نظيراتها من غضب الله وعذاب الاخرة.

7- **الكفر بعد تبين الهدى**: قال تعالى: (إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّواْ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَىٰ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَٰلَهُمْ)[3681]، والآية واردة في نهاية سياق طويل يتحدث عن المرتدين والمنافقين (محمد: 16- 32) ما يُرجِّح أنها في خصوص المرتدين الناكصين بعد أنْ تبين لهم الهدى، وتوعدهم بحبوط أعمالهم يُرشح لذلك، لا سيما وأنَّ المقصود "بإحباط الأعمال: إبطال الأعتداد بالأعمال المقصود بها القربة والمظنون أنها أعمال صالحة لمانع منع من الأعتداد بها في الدين. وقد صار لفظ الحبط والحبوط من الألفاظ الشرعية الأصطلاحية بين علماء الفقه والكلام، فأطلق على عدم الأعتداد بالأعمال الصالحة بسبب الردة، أو بسبب زيادة السيئات على الحسنات بحيث يستحق صاحب الأعمال العذاب بسبب زيادة سيئاته على حسناته .."[3682].

8- **العود إلى الكفر**: (قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ)[3683].

[3677] البقرة: 16.
[3678] تفسير الطبري، 1/ 325- 326.
[3679] النحل: 106- 109.
[3680] تفسير الطبري، 373/14.
[3681] محمد: 32.
[3682] أنظر: التحرير والتنوير لابن عاشور، 21/ 299.
[3683] الأنفال: 38.

اختلفوا في المراد بـ"وإن يعودوا" بناءً على اختلافهم في معنى "إن ينتهوا"، قال الماوردي: قوله عز وجل (قل للذين كفروا أن ينتهوا) يحتمل وجهين: أحدهما: إن ينتهوا عن المحاربة إلى الموادعة يغفر لهم ما قد سلف من المؤاخذة والمعاقبة. والثاني: إن ينتهوا عن الكفر بالإسلام يغفر لهم ما قد سلف من الآثام. (وإن يعودوا ..) تأويله على احتمال الوجهين الأولين، فعلى الوجه الأول تأويله: وإن يعودوا إلى المحاربة فقد مضت سنة الأولين فيمن قتل يوم بدر وأسر، قاله الحسن ومجاهد والسدي. وعلى الوجه الثاني: فقد مضت سنة الأولين من الأمم السالفة فيما أخذهم الله به في الدنيا من عذاب الأستئصال.

قال ابن عباس: نزلت هذه الآية في أهل مكة بعد أن دخلها رسول الله عام الفتح وقال لهم: ما ظنكم بي وماالذي ترون أني صانع بكم؟ قالوا: ابن عم كريم فإن تعفُ فذاك الظن بك وإن تنتقم فقد أسأنا، فقال: أقول لكم كما قال يوسف لأخوته: لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين[3684]، فأنزل الله تعالى هذه الآية.[3685]

قال أبو حيان: وقيل: وإن يعودوا إلى الأرتداد بعد الإسلام، وبه فسَّر أبو حنيفة "وإنْ يعودوا" واحتجّ على أنَّ المرتد إذا أسلم فلا يلزمه قضاء العبادات المتروكة في حال الردة وقبلها، وأجمعوا على أنَّ الحربي إذا أسلم لم تبق عليه تبعة.[3686]

وقال الألوسي: وذهب غير واحد إلى أنَّ المراد بالذين كفروا الكفار مطلقاً .. والمعنى أنَّ الكفار إن انتهوا عن الكفر وأسلموا غُفر لهم ما سلف منهم من الكفر والمعاصي وخرجوا منها كما تنسل الشعرة من العجين وإن عادوا إلى الكفر بالأرتداد فقد رجع التسليط والقهر عليهم.

وذكر الألوسي أنَّ مذهب المالكية أنَّ المرتد إذا أسلم لم تبق عليه تبعة ونُسب مثله إلى أبي حنيفة، وذلك أن مالكاً وأبا حنيفة أبقيا الآية على عمومها لحديث: الإسلام يهدم ما كان قبله، أي ولم يخصاها بالكفر الأصلي وحده ولكنهما قالا: إنَّ المرتد يلزمه حقوق الآدميين دون حقوق الله تعالى، وخالفهما الشافعي وقال: يلزمه جميع الحقوق.[3687]

9- **الإنتقال المتبادل بين الكفر والإيمان**: (إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا)[3688].

[3684] يوسف: 92.
[3685] تفسير النكت والعيون، الماوردي (ت 450هـ)، بيروت بدون تاريخ، 2/ 318.
[3686] البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ)، بيروت 1993، 4/ 489.
[3687] روح المعاني، الألوسي (ت 270هـ)، بيروت بدون تاريخ، 9/ 206.
[3688] النساء: 137.

قال الألوسي: هم قوم تكرر منهم الإرتداد وأصروا على الكفر وازدادوا تمادياً في الغي، وعن مجاهد وإبن زيد أنهم أناس منافقون أظهروا الإيمان ثم ارتدوا ثم أظهروا ثم ارتدوا ثم ماتوا على كفرهم، وجعلها ابن عباس عامة لكل منافق في عهده في البر والبحر، وعن الحسن أنهم طائفة من أهل الكتاب أرادوا تشكيك أصحاب رسول الله فكانوا يُظهرون الإيمان بحضرتهم ثم يقولون: قد عرضت لنا شبهة فيكفرون ثم يظهرون ثم يقولون: قد عرضت لنا شبهة أخرى فيكفرون ويستمرون على الكفر إلى الموت، وذلك معنى قوله تعالى: (وقات طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ..) والذي يميل القلبُ إليه أنَّ المراد قوم تكرر منهم الإرتداد أعمُّ من أن يكونوا منافقين أو غيرهم.[3689]

وقد فسَّر مجاهد (ثم ازدادوا كفرا) بموتهم على الكفر، وهي المسألة المعروفة لدى الفقهاء بمسألة الموافاة، أي استمرار المرتد على ردته أو الكافر على كفره إلى انقضاء حياته، فيوافي يوم القيامة مرتداً أو كافرا و العياذ بالله.

والذي يرجِّح أنَّ الآية فيمن تكررت ردته من المنافقين أنه عقبتها آية (بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا)[3690].

والآية صريحة في أنَّ الردة لا يترتب عليها عقوبةٌ دنيوية، بدليل تكرر الردة من المرتد، فإن قيل: يستتاب فيعود إلى الإسلام، ثم يرتد فيستتاب، وهكذا، فالجواب: أنَّ قوله تعالى: (ثم ازدادوا كفرا) يمنع ذلك، فازديادهم من الكفر إنما يكون بإقامتهم وعدم النزوع عنه، وقد اكتفت الآية بتوعدهم بحرمانهم من المغفرة والهداية.

10- **سقوط المؤمن في الشرك**: (وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ)[3691].

11- قالوا: خُوطب النبي والمراد أمته وهو كلام على سبيل الفرض لتهييج المخاطب المعصوم، وإقناط الكفرة، والإيذان بغاية شناعة الإشراك وقبحه بحيث يُنهي عنه من لا يكاد يباشره فكيف بمن عداه، واحتمال الوقوع فرضاً كاف في القضية الشرطية وينبغي أن يعلم أنَّ استحالة الوقوع شرعية[3692].

قال ابنُ عطية: وبهذه الآية بطلت أعمال المرتد من صلاته وحجه وغير ذلك[3693].

[3689] روح المعاني للألوسي، 5/ 170- 171، وقارن بالطبري 7/ 597- 598.
[3690] النساء: 138.
[3691] الزمر: 65.
[3692] الألوسي، 24/ 24.
[3693] المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، الدوحة- قطر 2007، 7/ 410.

ومذهب الحنفية أنَّ الردة من غير موافاة محبطة للعمل (الصالح الذي وقع) قبلها مطلقاً، واشترط الشافعية في إحباطها العمل السابق عليها أن يستمر المرتد عليها إلى الموت أخذاً بظاهر قوله تعالى: (وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ)[3694] حملاً للمطلق على المقيد، وأجاب بعض الحنفية بأنَّ في الآية المذكورة توزيعاً (فأولئك حبطت أعمالهم) ناظر إلى الأرتداد عن الدين (وأولئك أصحاب النار) ..الخ ناظر إلى الموت على الكفر فلا مقيد ليحمل المطلق عليه، ومن هذا الخلاف نشأ الخلاف في الصحابي إذا ارتد ثم عاد إلى الإسلام بعد وفاته أو قبلها ولم يره، هل يقال له صحابي أم لا؟ فمن ذهب إلى الأطلاق قال: لا، ومَن ذهب إلى التقييد قال: نعم[3695].

ومثل هذه الآية الآياتُ التي أوعدت على الشرك بعد الإيمان بغضب الله وعذابه في الآخرة وحبوط العمل مثل: (وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ)[3696]، (مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ)[3697]، (حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ)[3698]، (يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)[3699].

12- **الأنقلاب على العقبين**: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِين مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ)[3700].

قال الطبري: (انقلبتم على أعقابكم) يعني ارتددتم عن دينكم الذي بعث الله محمداً بالدعاء إليه، ورجعتم عنه كفاراً بالله بعد الإيمان به .. (ومن ينقلب على عقبيه) يعني بذلك: ومن يرتد منكم عن دينه ويرجع كافراً بعد إيمانه.

ثم ذكر الطبري سبب نزول الآية و هو ما كان بدر من بعض المسلمين ومن جماعة من أهل الأرتياب والنفاق من قولٍ على إثر سماعهم نبأ مقتل الرسول في أحد.[3701]

ومثلها آية البقرة: (..وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ)[3702].

[3694] البقرة: 217.
[3695] أنظر الألوسي 24/ 24.
[3696] الأنعام: 88.
[3697] المائدة: 72.
[3698] الحج: 31.
[3699] لقمان: 13.
[3700] آل عمران: 144.
[3701] تفسير الطبري، 6/ 97- 106.
[3702] البقرة: 143.

ذكر الطبري أنَّ "محنة الله أصحاب رسوله في القبلة إنما كانت - فيما تظاهرت به الأخبار- عند التحويل من بيت المقدس إلى الكعبة، حتى ارتدَّ - فيما ذُكر- رجال ممن كان قد أسلم واتبع رسول الله وأظهر كثير من المنافقين من أجل ذلك نفاقهم وقالوا: ما بال محمد يُحولنا مرة إلى ههنا ومرة إلى ههنا ... وروى عن ابن جريج: بلغني أنَّ ناساً ممن أسلم رجعوا فقالوا: مرة ههنا ومرة ههنا.[3703]

13- **الأنقلاب على الوجه**: (وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍۖ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ (١١) يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ (١٢) يَدْعُوا۟ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦۚ لَبِئْسَ ٱلْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ ٱلْعَشِيرُ)[3704].

قال الطبري: يعني جل ذكره بقوله: (ومن الناس من يعبد الله على حرف) أعراباً كانوا يقدمون على رسول اله مهاجرين من باديتهم فإن نالوا رخاءً من عيش بعد الهجرة والدخول في الإسلام أقاموا على الإسلام وإلاَّ ارتدوا على أعقابهم .. (انقلب على وجهه) يقول: ارتد فانقلب على وجهه الذي كان عليه من الكفر بالله. ثم روى عن ابن عباس هذا المعنى، وقتادة، كما روى عن ابن جريج والضحاك قولاً قريباً أن ناساً من قبائل العرب ومَن حولهم من أهل القرى كانوا يقولون: نأتي محمداً فإن صادفنا خيراً من معيشة الرزق ثبتنا معه وإلاَّ لحقنا بأهلنا، وعن ابن زيد أنها في المنافق إن صلحت له دنياه أقام على العبادة وإن فسدت عليه وتغيرت انقلب، وإذا أصابته شدة أو فتنة ترك دينه ورجع إلى الكفر.[3705]

14- **مشاقة الرسول بعد تبين الهدى واتباع غير سبيل المؤمنين:** (وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا (١١٥) إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا)[3706].

قال الطبري: ونزلت هذه الآية في الخائنين الذي ذكرهم الله في قوله: (ولا تكن للخائنين خصيماً) لمّا أبى التوبة مَن أبى منهم، وهو طعمة بن الأبُيرق ولحق بالمشركين من عبدة الأوثان بمكة مرتداً مفارقاً لرسول الله ودينه.[3707]

وقال ابن عطية: (ومن يشاقق الرسول) الآية، لفظ عام نزل بسبب طعمة بن أبيرق لأنه ارتد وسار إلى مكة، فاندرج الإنحاء عليه في طي هذا العموم المتناول لمن اتصف بهذه الصفات إلى يوم القيامة.[3708]

[3703] الطبري 2/ 639—641.
[3704] الحج: 11- 13.
[3705] تفسير الطبري، 16/ 472- 475.
[3706] النساء: 115- 116.
[3707] تفسير الطبري، 7/ 484.
[3708] المحرر الوجيز، 3/ 23.

وقصة طعمة بن أُبيرق رواها الطبري قبلُ عند تفسيره الآيات 105- 108 من سورة النساء وخلاصتها أن طعمة هذا كان رجلاً من الأنصار من بني ظفر، سرق درعاً كانت لعمه وديعة عنده ، ثم قذفها على يهودي كان يغشاهم يُقال له: زيد بن السمين، فجاء اليهودي إلى الرسول يهنف - يكاد يبكي- لكنّ قوم طعمة، بني ظفر لحقوه عند النبي يدافعون عن طعمة، وصدَّق النبي كلامهم وهمَّ بعذر طعمة، فأنزل الله الآيات (105- 109) فلما بيَّن الله شأن طعمة نافق ولحق بالمشركين بمكة، فأنزل الله في شأنه: (وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ.. الآية)[3709].

15- **التولي عن الحق و الهدى**: قال الله تعالى: (... وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)[3710].

قال الطبري: يقولُ تعالى ذكره: وإن تتولوا أيها الناس عن هذا الدين الذي جاءكم به محمد فترتدوا راجعين عنه (يستبدل قوماً غيركم)[3711]، وهي في معنى قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ..)[3712].

قال ابن عاشور: (وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ..) عطفٌ على قوله: (وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم) والتولي: الرجوع، واستعير هنا لاستبدال الإيمان بالكفر، ولذلك جعل جزاؤه استبدال قوم غيرهم، كما استبدلوا دين الله بدين الشرك، والأستبدال: التبديل، فالسين والتاء للمبالغة .. والمعنى: يتخذ قوماً غيركم للإيمان والتقوى، وهذا لا يقتضي أنَّ الله لا يُوجد قوماً آخرين إلاَّ عند ارتداد المخاطبين، بل المراد: أنكم إن ارتددتم عن الدين كان لله قوم من المؤمنين لا يرتدون.[3713]

16- **آيات الضلال**: وفقاً للقرآن الكريم فإنَّ الكفر الأصلي والكفر الطارئ بعد الهداية مشمولان بلفظ "الضلال" ففي الكفر الأصلي ورد مثلُ: (إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا)[3714]، (وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا)[3715]، (إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدۡ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا)[3716]، (مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَا)[3717].

[3709] تفسير الطبري، 7/ 462- 463.
[3710] محمد: 38.
[3711] تفسير الطبري، 21/ 232.
[3712] المائدة: 54.
[3713] التحرير والتنوير، 26/ 138- 139.
[3714] النساء: 116.
[3715] النساء: 136. و هذه الآية تحتمل أن تكون في الطارئ بحسب سياقها.
[3716] النساء: 167.
[3717] الأسراء: 15.

وفي الكفر الطارئ ورد مثلُ: (وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ)[3718]، (فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ)[3719]، (وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ)[3720]، (قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهْوَآءَكُمْ ۙ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ)[3721]، (وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْاْ أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّواْ ..)[3722]، (..يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّواْ ٱلسَّبِيلَ)[3723].

وقد رسم القرآنُ للرسول وللمؤمنين الخطة العامة في معاملة الضالين - ويستوي هنا الضلال الأبتدائي والضلال الطارئ- الخطة المعبر عنها بقوله تعالى: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ)[3724]، (مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ)[3725]، (..وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ)[3726]، (إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ)[3727]، (قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ)[3728]، (أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ)[3729]، (فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ)[3730]، (إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ)[3731].

وغيرها كثير، وهي آيات واضحة في لا جدوى محاولة هداية مَن اختار طريق الضلال وأنَّ الرسول نفسه فضلاً عن المؤمنين لا يتحملون وزره وليس لهم سلطان عليه، والآيات تكتفي بالإشارة إلى الإعراض عن الضالين وعدم الأسف عليهم (أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا ۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۖ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ)[3732]، فأين من هذا استتابة المرتد تحت طائلة الإعدام، فيكون ما يظهره من التوبة و الإنابة في أرجح الإحتمالات كذبا و

[3718] البقرة: 108.
[3719] المائدة: 12.
[3720] المائدة: 77.
[3721] الأنعام: 56.
[3722] الأعراف: 149.
[3723] النساء: 44.
[3724] المائدة: 105.
[3725] الأسراء: 15.
[3726] النمل: 92.
[3727] الزمر: 41.
[3728] يونس: 108.
[3729] النساء: 88.
[3730] الروم: 29.
[3731] النحل: 37.
[3732] فاطر: 8.

نفاقا ليمنع نفسه من القتل، فليس في خطة القرآن في معاملة الضالين بشتى صنوفهم أن يُضطروا إلى الهداية اضطراراً وأن يُلاحقوا و يضيق عليهم، ولا أن يستتاب من ضل بعد هدايته تحت طائلة القتل، أو يقتل رأساً بغير استتابة.

17- **الإيعاد على سماع الكفر و الإستهزاء بالآيات:** قال تعالى: (و قد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها و يستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذاً مثلهم إن الله جامع المنافقين و الكافرين في جهنم جميعا)[3733] و ما عليه الأكثر أن المخاطب في الآية هم المنافقون على أن المراد بالكافرين بالآيات المستهزئين بها يهود المدينة من الكافرين برسالة محمد، لكن ذكر الألوسي أن بعض المحققين ذهب الى أن المقصود من الخطاب هنا المؤمنون الصادقون ، والمراد بمن يكفر ويستهزىء أعم من المنافقين والكافرين، و الحامل عليه هو أن مماثلة المنافقين للكافرين غير مفتقرة الى سببية القعود معهم في مجالسهم تلك[3734]، و على دخول المنافقين في عموم المستهزئين و جعل المؤمنين من جملة القاعدين المستمعين فالآية مكتفية بعد التسجيل عليهم بالإيعاد بالعذاب الأخروي دون الدنيوي، و على جعل المنافقين هم القاعدين المستمعين فالأمر قريب مما ذكر، و على الاحتمالين لو كان قتلٌ على من ثبت كفره بعد ايمانه ما أُكتفِي بالإيعاد المذكور في الآية، و لما تجارأ المقصودون بالخطاب و بالإخبار على الخوض و الإستهزاء بآيات الله تعالى و اظهار الكفر بها.

1.4 الدليل الرابع من الأدلة القرآنية على عدم قتل المرتد

وهو قوله تعالى: (وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[3735].

ووجه الدليل فيها أنَّ الطائفة المذكورة لو كانت تعلم أنَّ عقاب المرتد هو القتل ما تجاسروا على قول ما قالوا ولا ارتكاب ما ارتكبوا، لكن قد يُقال: كان هذا منهم قبل أن يشرع الرسول القتل عقوبة على الردة، بل قد جرى على أقلام كثير من الكاتبين المعاصرين أنَّ الدافع الذي دفع الرسول إلى ما قال هو ما صدر عن تلك الطائفة

[3733] النساء 140.
[3734] روح المعاني، 173/5.
[3735] آل عمران: 72.

المتلاعبة[3736]، والحق أنه ليس بين أيدينا من الأخبار ما يشهد لقول هؤلاء المعاصرين، فأشبه أن يكون محض تظنن وخرص منهم.

والذي يردُّ ما قالوا أنَّ أول بضع ثمانين آية من آل عمران نزلت في السنة التاسعة للهجرة، سنة الوفود، بمناسبة قدوم وفد نجران على رسول الله ومحاورتهم في شأن عيسى[3737].

ومما يدلُّ على أنَّ قدوم وفد نجران كان في السنة التاسعة - كما هو مشهور- أنَّ الرسول لما كتب لهم كتاباً أشهد عليه جماعة كان منهم أبو سفيان بن حرب والأقرع بن حابس والمغيرة[3738]، وأبو سفيان لم يسلم إلاَّ يوم فتح مكة في السنة الثامنة، هذا فضلاً عن أنَّ الكتاب تضمن تأمين النبي لهم على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وبيعهم .. الخ لقاء جزية سنوية، وهذا لا يتصور إلاَّ بعد أن صار للنبي سلطان على اليمن، الأمر الذي تهيأ له بعد فتح مكة.

1.5 الدليل الخامس من الأدلة القرآنية على عدم قتل المرتد

القرآن وردة المنافقين:

لقد سجل القرآن غير مرة على المنافقين بالكفر[3739] بعدما أظهروا الإسلام تقية وكذباً، لكنه مع ذلك لم يأذن بقتلهم عقاباً على ردتهم، وقد سلف بعض هذه الآيات قريباً، لكن قد يكون من المناسب أن تحشر - أو بعضها- في موضع واحد هنا، فمنها:

- (وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ (٨) يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (٩) فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ) إلى قوله تعالى: (أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ)[3740].

[3736] أنظر مثلاً محمد عبده كما في تفسير المنار 3/ 334.

[3737] أنظر: سيرة ابن هشام بتحقيق الأبياري والسقا وشلبي 1/ 576 حيث يُصرِّح ابن اسحاق بأنَّ الله أنزل في قولهم واختلاف أمرهم سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها. ويجدرُ التنبيه على أنَّ ابن اسحاق ذكر أنَّ وفد نجران وفد على الرسول بمكة ثم أعاد ذكرهم في الوفود بالمدينة قال ابن حجر: فكأنهم قدموا مرتين. أنظر: فتح الباري، بعناية عبد الباقي ومحب الدين الخطيب وابن باز، بيروت بدون تاريخ، 8/ 94.

[3738] أنظر في هذا: الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد (ت 230هـ)، بيروت، 1/ 308.

[3739] سجّل عليه بكذا: شهره به.

[3740] البقرة: 8- 16.

- (أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيداً) إلى قوله تعالى: (ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا)[3741].
- (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا (88) وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (89)[3742].
- (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا)[3743].
- (إِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَٰٓؤُلَآءِ دِينُهُمْ ۗ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[3744].
- (وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ ۚ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ ۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[3745].
- (أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدًا فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْخِزْىُ ٱلْعَظِيمُ)[3746].
- (يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ ۚ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ (٦٤) وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ (٦٥) لَا تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةًۢ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ)[3747].
- (يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ ۚ وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ۚ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ وَإِن يَتَوَلَّوْاْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَمَا لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ)[3748].
- (ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ)[3749].

[3741] النساء: 60- 65.
[3742] النساء 88-89.
[3743] النساء: 140.
[3744] الأنفال: 49.
[3745] التوبة: 61.
[3746] التوبة: 63.
[3747] التوبة: 64- 66.
[3748] التوبة: 74.
[3749] التوبة: 80.

- (وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ (٨٤) وَلَا تُعۡجِبۡكَ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَأَوۡلَٰدُهُمۡۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ أَنفُسُهُمۡ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ)[3750].
- (وَإِذۡ يَقُولُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورٗا)[3751].
- (ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَفۡقَهُونَ)[3752].
- (يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعۡنَآ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ لَيُخۡرِجَنَّ ٱلۡأَعَزُّ مِنۡهَا ٱلۡأَذَلَّۚ وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَعۡلَمُونَ)[3753].

1.6 الدليل القرآني السادس على عدم قتل المرتد

منافقون ارتدوا لا يُقاتلون ما سالموا المسلمين:

يقول تعالى: (فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ وَٱللَّهُ أَرۡكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَهۡدُواْ مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلٗا (٨٨) وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡۖ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا (٨٩) إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ أَوۡ يُقَٰتِلُواْ قَوۡمَهُمۡۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمۡ عَلَيۡكُمۡ فَلَقَٰتَلُوكُمۡۚ فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا (٩٠) سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأۡمَنُوكُمۡ وَيَأۡمَنُواْ قَوۡمَهُمۡ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ أُرۡكِسُواْ فِيهَاۚ فَإِن لَّمۡ يَعۡتَزِلُوكُمۡ وَيُلۡقُوٓاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡۚ وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا)[3754].

وهذه الآيات مهمة جداً في بيان حكم من ثبتت عليه الردة، فالكلامُ فيها يدور على جماعةٍ من المنافقين أظهروا الكفر بعد الإسلام وأيضا الرغبة في تكفير المسلمين ما يشي - ربما- بعملهم على فتنة مَن يقع من المسلمين في أيديهم عن دينه، وبحسب ظاهر الآيات فهم ليسوا بين ظهراني المسلمين في المدينة، فقد نُهي المسلمون عن موالاتهم حتى يعاودوا الحق ويهاجروا إلى المدينة وإلاَّ فدمهم حلال للمسلمين أينما وجدوهم.

[3750] التوبة: 84- 85.
[3751] الأحزاب: 12.
[3752] المنافقون: 3.
[3753] المنافقون: 8.
[3754] النساء: 88- 91.

وتستثني الآيات فئتين: الأولى فئة انتهت إلى جماعة لهم حلف مع المسلمين، فيُعطون حكمهم ويُكَفُّ عنهم، وأخرى سالمت المسلمين ولم ترغب في قتالهم، كما أنها لا ترغب في قتال قومها من المشركين المعادين للمسلمين، فهؤلاء أيضاً أُمر المؤمنون بالكف عنهم ما سالموهم وكفوا عنهم، وثمة فئة ثالثة مترددة لم تحزم أمرها، ويظهر ـ مع ذلك ـ من وصف القرآن لها أنهم حين يكونون مع قومهم لا يمتنعون عن الدخول معهم في حرب المسلمين طلباً للسلامة من أذى قومهم، فهم أعداء محتملون إذن.

ولذا جاء الحكم فيهم مختلفاً وفقاً لحالتهم: يسالمهم المسلمون ويكفون عنهم بشرط أن يعلنوا هم من طرفهم عن مسالمة المسلمين والكف عنهم، أما إن استمروا على حالتهم تلك من التردد بين سلم وحرب فقد أباح الله قتلهم للمسلمين أينما أصابوهم.

والآيات بذاتها واضحةٌ لا تحتاجُ إلى ما يفسرها من خارجها، لكن اختلاف المفسرين فيها أتى من ناحيتين:

الأولى: مراعاتهم لما أتت به الأخبار في سبب نزول الآيات.

الثانية: شحُّ الأخبار أو حتى انعدامها المتعلقة بهذه الجماعة أو الجماعات من المنافقين خارج المدينة المنورة، فالسيرة لم تتحدث عن هؤلاء المنافقين، ولم تزودنا بأسمائهم وأخبارهم.

فأما ما ورد في أسباب نزول الآيات فكله ـ تقريباً ـ ضعيف لا يرقى إلى مرتبة الأحتجاج به[3755]، باستثناء ما أخرجاه في الصحيحين عن زيد بن ثابت: لما خرج النبي إلى أحد رجع ناس من أصحابه ـ في إشارة إلى انخزال عبد الله بن أبي بن سلول في ثلاثمئة من الجيش وبقاء النبي في نحو سبعمئة ـ فقالت فرقة (من المسلمين): نقتلهم، وقالت فرقة: لا نقتلهم، فنزلت: (فما لكم في المنافقين فئتين ..)، وقال النبي: "إنها طيبة (أي المدينة المنورة) تنفي الرجال كما تنفي النار خبث الحديد.[3756]

وأثر زيد هذا رغم صحته إلاَّ أنه لا يلتئم بالآيات، فالآيات تتحدث عن منافقين لا يعيشون في المدينة المنورة، ومن هنا اشتراط هجرتهم إليها[3757]، كما انها تتحدث عن منافقين يعيشون مع قومهم الذين هم في حالة عداوة و

[3755] للوقوف على ما أوردوه في هذا الباب أنظر: الأستيعاب في بيان الأسباب، سليم الهلالي ومحمد آل نصر، الدمام- السعودية 1425هـ، 1/ 441- 449.

[3756] أخرجه أحمد والشيخان والترمذي، أنظر "جامع الأصول" لابن الأثير، 8/ 234. و قارن بتفسير الطبري، 7/281-282.

[3757] وتأويل بعضهم للهجرة على أنها تعني طاعة الله ورسوله بعيد متكلف لم يشع في الهجرة، وممن جنح إليه محمد عزت دروزة، أنظر التفسير الحديث (مرتب حسب ترتيب النزول)، القاهرة 1383هـ، 8/ 195، وقارن بتفسير الفخر الرازي 10/ 228 حيث ادعى أن ما في الآية يشمل الهجرة بكلا معنييها: الأنتقال من دار الكفر إلى دار الإيمان، والأنتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين.

حرب على المسلمين، إلاَّ أن يكون زيد بن ثابت أراد أن الآيات تشتمل على ما وقع من المنخزلين عن الرسول في أحد وما جرى من اختلاف المؤمنين في شأنهم، لا أنَّ ما وقع كان سبباً لنزولها، واستعمال النزول في ذلك معروف، كما لاحظ جمال الدين القاسمي[3758]. ويقرب من هذا حمل بعضهم الآيات على العرنيين في قصتهم المعروفة المخرجة في الصحيح من حديث أنس - وسيأتي تفصيل القول فيها في محله- والقصة وإنْ كانت صحيحة إلاَّ أنها أيضاً لا تلتئم بالسياق من وجوه لا تخفى على الناظر.

ثم إن قوله تعالى (فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم) يفيد أنهم ليسوا من منافقي أهل المدينة، وأنه يُتوقع الظفر بهم، وإلاّ فمنافقوها بين ظهرانيهم ليلاً ونهاراً[3759].

و قد ذكر الطبري أقوالا خمسة في الاية، الأول: في المنخزلين عن الرسول في أحد، و الثاني عن مجاهد أنها في قوم من أهل مكة قدموا المدينة فأظهروا الإسلام، فلما عادوا الى قومهم عادوا الى شركهم[3760]. و الثالث : أنها في قوم من أهل الشرك كانوا أظهروا الإسلام بمكة و كانوا يعينون المشركين على المسلمين، و أسنده عن ابن عباس و قتادة و معمر بن راشد و الضحاك، فعن ابن عباس: أن قوما كانوا بمكة قد تكلّموا بالإسلام، وكانوا يظاهرون المشركين، فخرجوا من مكة يطلبون حاجة لهم، فقالوا: إن لقينا أصحابَ محمد"عليه السلام"، فليس علينا منهم بأس! وأن المؤمنين لما أخبروا أنهم قد خرجوا من مكة، قالت فئة من لمؤمنين: اركبوا إلى الخبثاء فاقتلوهم، فإنهم يظاهرون عليكم عدوكم! وقالت فئة أخرى من المؤمنين: سبحان الله ـ أو كما قالوا ـ، أتقتلون قوما قد تكلموا بمثل ما تكلَّمتم به؟ أمن أجل أنهم لم يهاجروا ويتركوا ديارَهم، تستحلّ دماؤهم وأموالهم لذلك! فكانوا كذلك فئتين، والرسول عليه السلام عندهم لا ينهى واحدا من الفريقين عن شيء، فنزلت:"فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضل الله"، الآية.[3761]. و الرابع عن السدي أنها في قوم كانوا بالمدينة أرادوا الخروج منها نفاقا. و الخامس عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم انها في اهل الإفك، ثم رجح الطبري نزولها في اختلاف الصحابة في قوم كانوا ارتدوا عن الاسلام بعد اسلامهم من اهل مكة، و ذلك أن الأقوال دائرة بين كون المذكورين من اهل مكة او من أهل المدينة، فلما ذكرت الهجرة في الآية علمنا أنهم من اهل مكة[3762].

وقد نقل الفخر الرازي عن أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني رأيا خالف ما عليه الجمهور، مفاده أنَّ المستثنين من الموضعين (إلاَّ الذين يصلون .. أو جاؤوكم ..) من المسلمين لا من الكافرين، مسلمين خرجوا مهاجرين إلى

[3758] أنظر: محاسن التأويل، القاسمي، بيروت 1957م، 5/ 1438.
[3759] القاسمي، 5/ 1439.
[3760] الطبري، 7/282-283.
[3761] الطبري، 7/283-285.
[3762] الطبري، 7/285-287.

الرسول فصاروا في طريقهم إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد فأقاموا عندهم إلى أن يمكنهم الخلاص وهو قول القفال أيضاً، ومسلمين صاروا إلى الرسول لكنهم لا يقاتلونه خوفاً لله فيه، ولا يقاتلون معه قومهم كونهم أقاربهم، أو لأنهم أبقوا عندهم أولادهم وأزواجهم فيخافون عليهم[3763].

والسير في مهيع الآيات الواضح دونما تكلف أو تحير بسبب كثرة الروايات، يُعطي أن مَن أظهر الكفر من المنافقين لا يُقتل لأجل هذا بمجرده وإنما يقاتل ويقتل إن قاتل المسلمين وناوأهم، ولوضوح الآيات في هذا المعنى لجأ القوم - أو بعضهم- إلى القول بمنسوخيتها بآية السيف[3764].

وقد أفصح الفخر الرازي فقال معلقا على آية (ستجدون آخرين ..): قال الأكثرون: وهذا يدل على أنهم إذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن إيذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ونظيره قوله تعالى: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم) وقوله: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) فخص الأمر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا[3765].

ولمحمد عبده ورشيد رضا اجتهاد في الآيات خاص مبناه على تقسيم النفاق إلى نفاق بإظهار الإسلام ونفاق بإظهار الولاء للمؤمنين والنصر لهم - أي دون إظهار الدخول في الإسلام- اختص به بعضُ المشركين وكذا بعض أهل الكتاب، وقد حملا الآيات على القسم الثاني دون الأول، أي جعلاها في المنافقين في إبان الحرب بإظهار الولاء والمودة والإيمان (!! كذا) في غير دار الهجرة[3766]. والظاهر أنهما لجآ إلى ذلك لسكوت الأخبار عن نبأ جماعة منافقين التحقوا بالمشركين وناوؤهم على المسلمين، ويضعفه أمران:

الأول: أنَّ إطلاق النفاق في القرآن الكريم إنما هو على إظهار الإيمان دون اعتقادٍ خالص، لا على إظهار النصرة والولاء.

والثاني: أنه لو كان كما قالا لاقتضى أن يُجعل المخرج لأولئك العود إلى نصرة المسلمين وموالاتهم ومعاداة أعدائهم والتبرؤ منهم، لا أن يُجعل الهجرة في سبيل الله، هذا فضلاً عن ألفاظ الهداية والضلال وحرص أولئك على تكفير المسلمين، وكلها أمور تنادي على أنَّ الأمر أمر كفر وإيمان لا أمر نصرة وخِذلان. والله أعلم.

[3763] أنظر: التفسير الكبير للفخر الرازي (ت 604هـ)، بيروت بدون تاريخ، 10/ 230.

[3764] أنظر مثلاً: الناسخ والمنسوخ لهبة الله بن سلامة (ت 410هـ)، القاهرة 1967، ص38، حيث ادعى أن آية "إلاَّ الذين يصلون .." وآية "ستجدون آخرين .." نسختا بآية السيف، وكذلك الناسخ والمنسوخ للزهري (ت 124هـ) رواية أبي عبد الرحمن السلمي، بيروت 1998، ص24، فيه القول بمنسوخية الآيتين، في حين استنكر ابن العربي القول بمنسوخية الآية 91 بكلام متين،أنظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي بتحقيق المدعري، بورسعيد بدون تاريخ، 2/ 180.

[3765] التفسير الكبير للفخر الرازي، 10/ 223.

[3766] أنظر: تفسير المنار، القاهرة 1328هـ، 5/ 318.

1.7 الدليل القرآني السابع على عدم قتل المرتد
كفر المؤمنات و لحوقهن بالمشركين:

قال الله في سورة الممتحنة: **(وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ)**[3767]. و السورة مدنية نزلت بعد الحديبية و قبيل الفتح بدليل قصة حاطب و كتابه الى قريش، و الآية تتكلم عن نساء مؤمنات فررن كوافر من أزواجهن بالمدينة و لحقن بالكفار، قال الفخر الرازي: قال الحسن ومقاتل : نزلت في أم حكيم بنت أبي سفيان ارتدت وتركت زوجها عباس بن تميم القرشي ، ولم ترتد امرأة من غير قريش غيرها ، ثم عادت إلى الإسلام[3768]. نعم وقع خلاف في الملحوق بهم و هل هم كفار قريش الذين كانوا في مدة الهدنة بعد الحديبية او غيرهم ممن ليس لهم عهد؟ و معنى "عاقبتم" أي أصبتم منهم عقبى، أو لحق بكم من نساء المشركين ما يكون عوض من فرّ اليهم من نسائكم، و اختلفوا في المال الذي أمروا أن يعطوه لمن فرت زوجه هل هو من صداق من لحق بالمسلمين من نساء المشركين، او من مال الغنيمة أو الفئ[3769]، و أيّا كان فمحلّ الإهتمام في الآية ليس عقاب المرتدة اللاحقة بالكفار، فذا أمر لم تأبه به الآية و لم تعرج عليه بتة، فأمر المرتدة أحقر من أن يهتم به، و لعل في التعبير بلفظة "شيئ" ما يشي بهذا[3770]، بل ما عنيت به الآية هو أمر تعويض من فرّت منه زوجه. و الآية تصلح للاستدلال بها على عدم قتل المرتد عموما، و المرأة خصوصا، و كأن الحنفية و من وافقهم لم يفطنوا لها.

و لم أر من فسر "فعاقبتم" ب قتلتم المرتدة سوى ابي مسلم الاصفهاني[3771]، و السياق كله لا يعين عليه، إذ هو في تعويض من فرت منه زوجه من الرجال المشركين و المسلمين و لم يتعرض لأمر عقوبة الفارة، و من جهة اخرى بفرض صحة ما فهم ابو مسلم من معنى المعاقبة فما هو وجه تعويض الزوج عن قتل من استحقت القتل بردتها، و المقرر أن التوارث نفسه ينقطع بالردة، فبم استحق زوج المقتولة في الردة تعويضا يناله من غنائم المسلمين أو فيئهم او غير ذلك ؟

[3767] الممتحنة: 11.

[3768] التفسير الكبير للرازي، 308/29. و في الدر المنثور للسيوطي : وأخرج ابن أبي حاتم عن الحسن في قوله : { وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار } قال : نزلت في امرأة الحكم بنت أبي سفيان ارتدت فتزوجها رجل ثقفي ، ولم ترتد امرأة من قريش غيرها ، فأسلمت مع ثقيف حين أسلموا. تحقيق التركي، القاهرة 2003، 424/14.

[3769] أنظر في ذلك كله: تفسير الطبري، 588/22-593.

[3770] قال في التحرير و التنوير: و أريد ب"شيئ" تحقير الزوجات اللائي أبين الإسلام. 162/28.

[3771] حكاه عنه الماوردي في تفسيره: عاقبتم المرتدة بالقتل فلزوجها مهرها من غنائم المسلمين ، قاله ابن بحر. أنظر: النكت و العيون للماوردي(ت450هـ)، 523/5.

1.8 الدليل القرآني الثامن على عدم قتل المرتد

مستندات قتل النفس في القرآن

قال الله تعالى: (مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ)[3772].

قال الجمال القاسمي: "كتبنا" أي: فرضنا وأوجبنا (على بني اسرائيل) وإنما خُصوا بالذكر لأنهم أول من تعبدوا بذلك .. وقيل للحسن البصري: هذه الآية لنا كما كانت لبني اسرائيل؟ فقال: إي والذي لا إله غيره، كما كانت لهم، وما جَعَل دماءهم أكرم من دمائنا. أقول: القاعدة في ذلك أنَّ جميع ما يحكى في القرآن من شرائع الأولين وأحكامهم ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه فهو حق. وقد أوضح ذلك الإمام الشاطبي في "الموافقات" فانظره فإنه مهم. وروى الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: دخلت على عثمان يوم الدار فقلت: جئت لأنصرك وقد طاب الضرب يا أمير المؤمنين! فقال: يا أبا هريرة أيسرك أن تقتل الناس جميعاً و إياي معهم؟ قلت: لا، قال: فإنك أن قتلت رجلاً واحداً فكأنما قتلت الناس جميعاً، فانصرف مأذوناً لك، مأجورا غير مأزور، قال: فانصرفت ولم أقاتل[3773].

فهذه الآية سَدَّتْ كلَّ سبيل إلى استباحة النفس المعصومة، فلم تُرفع عصمتها إلاَّ بواحد من سببين: القصاص، والإفساد في الأرض، ولما كان الإفساد في الأرض مجالاً قد يتوسع فيه بعضٌ ليعم أفعالاً شتى، فيتسع الخرق على الراقع جاءت الآية التالية (رقم 33) مشيرة الى أنَّ المقصود بالإفساد في الأرض الحرابة (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ..) الآية [3774].

وهكذا فسره الماوردي، قال: "الفساد في الأرض يكون بالحرب لله ولرسوله وإخافة السبيل"[3775]، ورشيد رضا، قال : ".. فساد في الأرض بسلب الأمن والخروج على أئمة العدل وإهلاك الحرث والنسل، كما تفعله العصابات المسلحة بقتل الأنفس ونهب الأموال أو إفساد الأمر على ذي السلطان المقيم لحدود الله، وهو ما سيأتي حكمه قريباً في قوله تعالى: (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا)[3776].

وليس يخفى أنَّ الردة بمجردها لا تدخل في الإفساد في الأرض، نعم إنْ انضم إليها ما تصير به إفساداً في الأرض أخذت حكم الحرابة، لكن هذا أمرٌ وراءها مجردةً.

[3772] المائدة: 32.

[3773] محاسن التأويل، 6/ 1951- 1952.

[3774] المائدة: 33.

[3775] النكت والعيون، 2/ 31.

[3776] تفسير المنار، 6/ 349.

1.9 مفهوم الردة في القرآن

إلى هذه المرحلة تعاطى البحث مع الردة مفهومياً من منظور دلالي وفق ما تسالم عليه المفسرون والفقهاء الذين حصروا الإعتبار في الجانب العقدي وحده، وهكذا عادلوا بين الكفر بعد الإيمان وبين الردة بطريقةٍ لا تسمحُ بملاحظة الفروق الموضوعية بين هذه الحالات:

1- حالة مَن أعلن عن كفره بالإسلام جملة وتفصيلاً، أي الحالة الإنسلاخية التامة.

2- حالة من أعلن عن كفره - وبعبارة أدق عن عدم إيمانه أو قناعته- بعنصر مفرد أو عناصر بعينها من عناصر الدين التي عدَّ الفقهاء كلُّهم إنكارها أو الشك فيها مخرجاً من الملة، كإنكار وجود الملائكة أو إنكار فرضية الصلاة أو الصوم أو حرمة شرب الخمر وما إلى ذلك، مع أنَّ الفرق بين الحالتين لا يخفى، ففي الحالة الأولى يُعرب الكافر عن رفضه للدين جملة وعن عدم رغبته في الأستمرار بالتزامه، بخلاف الحالة الثانية التي يصر فيها المرء على تمسكه بإسلامه والتزامه به باستثناء مسألة أو مسائل معينة.

3- حالة من أعلن عن رفضه أو شكِّه في مسألة من مسائل الإعتقاد أو الفروع لم يقع إجماع الأمة عليها، فهو عند نفسه مسلم مُصدِّق وعند مَن يشترط الإيمان بتلك المسألة كافرٌ مرتد. قال رشيد رضا: وليعلم القارئ أنَّ كثيراً من الفقهاء قد أسرفوا في أبواب الردة في المسائل التي يُحكم فيها بالكفر المخرج من الملة، وبنوا كثيراً منه على اللوازم البعيدة والمحتملة للتأويلات القريبة، وما ورد في صفات المنافقين في هذه السورة حجة عليهم - يريد سورة التوبة- وإن قال بعضُ العلماء المتقدمين: إنَّ ما كان في زمن النبي نفاقاً لا ينافي ظاهر الإسلام هو الآن كفر محض لا تُقبل معه دعوى الإيمان، فهذا قول باطل فكتاب الله وسنة رسوله هما الحجة في الدين والأهتداء بهما هو الواجب، ومما يحتمل التأويل احتمالاً ظاهراً جميعُ المباحث العلمية المخالفة لظواهر النصوص كما هو مقرر في الأصول[3777].

4- حالة من حكم الفقهاء بكفره بسبب قول أو فعل صدر منه دلَّ على استهزائه بالدين واستخفافه به، أو ما يُعرف لدى النصارى بالتجديف Blasphemy وفي الأغلب يكون المكفَّر ملتزماً بالدين مستمراً مصمما على إسلامه[3778].

5- حالةُ مَنْ أعلن عن كفره بالإسلام جملةً وتفصيلاً وضمَّ إلى ذلك إعلان الحرب على الإسلام وأمته ومشايعة عدوهم ونصرته عليهم.

[3777] المنار 11/ 140.

[3778] وقفت على إشارة مقتضبة لابن الطلاع القرطبي يفرق فيها بين الردة و التجديف، فقد علق على حديث ابن عباس الذي اخرجه ابو داود و النسائي في قصة الاعمى الذي قتل ام ولده التي كانت تسب النبي فأدر النبي دمها، قال: و في هذا الحديث من الفقه أن من سب النبي قتل و لم يستتب بخلاف المرتد، ثم قال: و في المستخرجة ورى عن عيسى عن ابن القاسم: من سب النبي قتل بعد أن يستتاب كالمرتد. أنظر: أقضية رسول الله، لابن الطلاع القرطبي، تحقيق فارس فتحي ابراهيم، القاهرة 2006، 28-29.

و ليس من العسير ملاحظة أنَّ الطريقة التي عادل الفقهاء بموجبها بين الكفر بعد الإيمان وبين الردة تعجز عن تفسير جملة من الأمور من بينها:

1. موقف القرآن من المنافقين الذين صرَّحوا بكفرهم وسجل القرآن عليهم به في غير موضع، ومع ذلك لم يأذن القرآن ولا الرسول بقتلهم، بل فتح القرآن لهم باب التوبة والإصلاح وإخلاص الدين لله، وسار النبي - قولاً وعملاً- على خطة ملاينتهم واستئلافهم بإحسان صحبتهم.
2. موقف القرآن ممن سجل تلاعبهم وترددهم بين الإيمان والكفر، فقد اكتفى بإحباط أعمالهم وإيعادهم عذاب الاخرة وخزيها.
3. وبكلمة: تعجز تلك الطريقة عن تفسير الموقف القرآني إزاء مَن كفر بعد الإيمان، ذلك المقف الذي عرض البحث له بالتفصيل فيما سلف.
4. كما أنها تعجزُ عن تفسير ما نستقبل إيراده من الموقف النبوي ممن كفر بعد إسلام كذاك الأعرابي الذي لم يعرض له النبي بشئ، وكالمنافقين الذي ثبت كفرهم بلا امتراء، وكقبوله شرط قريش في الحديبية بعدم المطالبة بمن كفر من المسلمين والتحق بقريش .. الخ.

و يطمح البحث إلى أشكلة مصطلح "الردة" مفهومياً problematization، أي إعادة مساءلته و تفحصه تداوليا (أو تخطابيا pragmatically) بمعايرته بموارده القرآنية من حيث الوضع أولا ثم الإستعمال القرآني بالذات، و من حيث السياق، و الخلفية الوقائعية (التاريخية) التي يكشف عنها حينا سبب النزول و أحيانا مقارنة الأحداث و تواليها الزمني حسبما تعطيه المرويات المختلفة، و كذلك القرائن و أنواع الدلالات على اختلافها،لنرى مدى صحة ما تسالم عليه العلماءُ من التحديد المفهومي لهذا المصطلح دلاليا [3779] semantically.

وتكتسي هذه الخطوةُ أهميةً خاصة كونَها خطوةً ضرورية تسبق التأويل النصي، فالتأويل النصي بعيداً عن التأويل المفهومي قد يزيد من حدة الألتباس الحاصل، وذلك عبر ضخِّ احتمالات جديدة في المشهد التفسيري، بخلاف التأويل المفهومي الذي يُفلح أحياناً في الرسو على و الانتهاء إلى تحديد مفهومي دقيق يكون مرشحا - حال نجاحه- لرفع كثير من الألتباس، بتعيين الحدود الفاصلة بين ما يتم عادة المعادلة بينه من المفاهيم المتباينة كلياً أو جزئياً.

[3779] للوقوف على المراد بالدلالي و التداولي و الفروق بينهما أنظر: علي، محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، بيروت، 2006.

محاولة محمد عبده: ولعلَّ الشيخ محمد عبده كان أول من قدم تأويلاً مفهومياً جديداً للردة حين قال - لدى كلامه على الآية 217 من سورة البقرة-: وذلك أن الرجوع عن الدين رجوعٌ عن أصوله الأساسية الثلاثة وهي:

1- الإيمان بأنَّ لهذا الكون .. رباً إلهاً أبدعه وأتقنه بقدرته وحكمته بغير مساعد ولا واسطة، فلا تأثير لغيره في شئ منه إلاَّ ما هدى هو الناس إليه باطراد سننه في الأسباب والمسببات، فيجب عليهم أن يعبدوه وحده ولا يشركوا به شيئاً ..
2- الإيمان بعالم الغيب والحياة الآخرة ..
3- العمل الصالح الذي ينفع صاحبه وينفع الناس.

فهذه الأصول الثلاثة التي جاء بها كل نبي مرسل لا يتركها إنسان بعد معرفتها والأخذ بها إلاَّ ويكون منكوساً لاحظ له من الكمال في دنياه ولا في آخرته[3780].

والظاهرُ أن عبده في فهمه هذا انطلق من و اعتمد على ملاحظة الآية (إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)[3781].

وبديهٌ أنَّ الكفر بالله رباً وإلهاً يستلزم إنكار النبوة والآخرة وسائر السمعيات من الإيمان بالملائكة والكتب، وما يستلزمه من إنكار الشرائع الإلهية، فكأن عبده باقتصاره على إنكار الثلاثة الأصول أدرج في جملتها إنكار الدين عقيدة وشريعة، نظراً وعملاً.

لكن الجديد في رأي عبده أنه خصَّ الردة بإنكار كل الثلاثة الأصول ، وعليه فمن أنكر أحدها أو أنكر معلوماً من الدين بالضرورة لا يُعدُّ مرتداً، وهذا لا يمنع من عده كافراً، كفر ببعض ما حقُّه أن يؤمن به، فالقرآن أكدَّ على كفر الذين ينكرون نبوة بعض الأنبياء مع كونهم مؤمنين بأصول النبوة: (إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا)[3782].

[3780] تفسير المنار، 2/ 318- 319.
[3781] سورة البقرة: 62.
[3782] النساء: 150- 151.

وذكروا أن معناها أنَّ الكفار المذكورين قالوا نؤمن بفلان من الأنبياء ونكفر بفلان، نصدِّق بهذا ونكذب بهذا[3783].

وهكذا يكونُ عبده فرَّق بين الردة والكفر، فالردة كفر مخصوص، والكفر أعم منها، لكنه لم يأت بدليله على هذا التخصيص، والواقع يخالف قوله لجهة أنَّ من المرتدين مَن يعلن رجوعه عن الإسلام مع استمساكه بنصرانيته أو بيهوديته، والنصراني واليهودي يؤمن بالله واليوم الآخر ولا يخلو من عمل صالح، فصارى الأمر أنه يعود عن تصديقه بمحمد، وقد اتفق مثل هذا لنصراني كان أسلم وكتب الوحي لرسول الله، ففي الصحيح عن أنس قال: كان رجل نصراني أسلم فقرأ البقرة وآل عمران وكان يكتب الوحي للنبي فعاد نصرانيا، فكان يقول: ما يدري محمد إلاَّ بما كتبت له .. الحديث[3784]، ومن هذا القبيل ما تواطأ عليه طائفة من أهل الكتاب من إظهار الإيمان أول النهار و الكفر آخره، فالأرجح أن يكونوا أرادوا إظهار العود إلى دينهم.

فإن قيل: الذي قصده محمد عبده أمر وراء هذا، وهو أنَّ الردة هي الرجوع عن الدين بالمعنى المشار إليه في الآية "62" من البقرة، فمن رَجَع عنه فهو المرتد، وعليه فاليهودي أو النصراني الذي يدخل في الإسلام ثم يعود إلى دينه السابق لا يُعد مرتداً وإن جاز أن يقال إنه كفر بالإسلام بالمعنى الخاص ـ أي بما أتى به محمد وعلى وجه أخص بما انفرد به محمد عن دينهم الكتابي ومن جملة ذلك دعواه النبوة والرسالة لنفسه-، ويردُّ على هذا أنَّ القرآن مُصرِّح بوقوع الردة أو بتصور وقوعها – من المسلمين، كما في البقرة 217، والمائدة 54، إلاَّ أن يُقال: هذا لا يُشكل على رأي عبده، فمن ارتد من المسلمين ممن لم يكن كتابياً من قبل عاد إلى الوثنية والشرك، ناقضاً الأصول الثلاثة: الإيمان بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات، فيتحصل أنَّ عبده أراد حصر الردة في الرجوع عن الأصول الثلاثة، فالراجع عنها هو المرتد، ومن لم يرجع عنها لا يسمى مرتداً، فالكتابي الذي أسلم وصدَّق بمحمد ثم عاد إلى دينه لا يُعد مرتداً لأنه لا يكون ناقضاً للأصول الثلاثة، فتبقى الردة منحصرة في المشركين والوثنيين الذين لا يؤمنون بالثلاثة الأصول ممن دخلوا الإسلام ثم عادوا عنه إلى شركهم ووثنيتهم، ويخص عموم (مَن يرتد منكم عن دينه) بهم وحدهم، ولكن تأمُّل الآيات يُشكل عليه من جهة أخرى، وذلك أن الآية "217" من البقرة أضافت الدين المرتد عنه إلى المؤمنين (.. حتى يردوكم عن دينكم ..) ولم تتحدث عن "الدين" بالمطلق وكذلك آية المائدة "54" (.. من يرتد منكم عن دينه) ما يُفهم أنَّ الردة هي الرجوع عن دين الإسلام الذي أتى به محمد لا عن "الدين" بالمطلق وهو "الإسلام" بالمعنى العام الذي أتى به كلُّ الأنبياء من قبل، فكل من ترك دين محمد ممن كان دخل فيه فهو مرتد، بصرف النظر عن دينه السابق أكان كتابياً أم وثنياً.

[3783] أنظر مثلاً تفسير الطبري.

[3784] أنظر جامع الأصول لابن الأثير 11/ 367.

محاولة عبد العزيز جاويش: وقد كانت ثاني محاولة لتقديم مفهوم مختلف للردة هي التي قام بها الشيخ عبد العزيز جاويش، فقد فسرجاويش الإرتداد عن الدين في كلا الموضعين (في البقرة 217، والمائدة 54) بالكف عن الجهاد في سبيله والإرتداد عن منازلة الأعداء الذي كانوا لا يفتأون يقاتلون الرسول وأتباعه ليفتنوهم عن دينهم ويُرجعوهم كفاراً بعد إذ آمنوا. قال: يدلك على هذا التأويل ما جاء قبل ذلك من الآيات، قال تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟..)[3785]، يستنبط من ظاهر هذه الكلمات الكريمة أنها نزلت في قوم من المسلمين كانوا يهمون بالكف عن القتال ويرغبون عن أن يدافعوا عن دينهم .. بغضاً للقتال وضناً بالأرواح .. فجنحوا إلى التسليم وإغماد السيوف، سائلين الرسول عن القتال خلال الشهر الحرام كأنهم يريدون بذلك أن يجد لهم من تحريم هذا الشهر معذرة عن القعود عن مقارعة الأعداء وحماية الدين من الأذى والمكر السئ.

ولما كان ذلك الرهط على ما وصفنا من الضعف والجنوح إلى النزول على حكم أعداء دينهم من المشركين وأهل الكتاب، جاء في استنفارهم وحثهم على منازلة أعدائهم قوله بعد ذلك: (.. وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ)[3786] وذلك حكم الله في المسلمين إذا ما فُتنوا عن دينهم وقاتلهم عن البقاء عليه أعداؤهم، وما جزاء من يجبن عن لقاء عدوه ويرغب عن بذل روحه في سبيل حماية دينه وملته (.. إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ)[3787]. فالردة في هذه الآية الكريمة ليست الفسوق عن العقائد الإسلامية لشبهة قامت بأنفس المرتدين ولكنها ردتهم عن نصرة الإسلام.

وهذه الآية وإن لم تنص على قتل أولئك المرتدين فقد أرتنا السنة المطهرة كيف قاتلهم الرسول وخليفتاه أبو بكر وعمر من بعده، وكيف نكلوا بهم إذ كفوا عن الدفاع عنه، ثم انقلبوا خوارج عليه يحاربونه ويقتلون أهله تأييداً للمشركين من أقوامهم..

أما آية المائدة فإن المتدبر للآيات السابقة لها في القرآن الكريم يتبين أنها لا تكاد تخرج عن المعنى الذي نزلت فيه آية البقرة، ذلك أنَّ قوماً من منافقي المسلمين قد وهنت قلوبهم وعزائمهم فجعلوا يخشون أن تصيب

[3785] البقرة: 216- 217.
[3786] البقرة: 217.
[3787] البقرة: 85.

المسلمين دائرة فيظهر عليهم أعداؤهم من أهل الكتاب، هنالك جعلوا يخالطون اليهود ويسارعون فيهم يقولون: نخشى أن تصيبنا دائرة، يريدون بذلك أن يتخذوا لهم يداً عندهم حتى إذا كان ما حسبوا وخشوا سلموا من بطشهم وأذاهم، وفي هؤلاء نزلت الآيات: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ... حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ)[3788] اتخذ هؤلاء المنافقون بطانةً لهم من غير المسلمين ليكونوا لهم شفعاء إذا وقع ما خشوا وحسبوا، وأسرعوا خفية إلى الأندماج في سلك أهل الكتاب لتوقعهم سرعة غلبهم وظفرهم بالنبي وأشياعه، فكفوا بذلك عن نصرته وتأييده ومظاهرته على أعداء دينه من اليهود والنصارى ولولا أن الله تعالى أتى للمسلمين (بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) لأصاب المسلمين من ذكر المكر السئ .. ما قد يمحو آثار التوحيد، ويرفع منار الشرك في الأرض.

فالإرتداد في أية المائدة - كما رأيت من السياق ومن نظم تلك الآية نفسها- إنما أريد به تولي أولئك المرتدين عن نصرة الإسلام.

ثم عرَّج جاويش على آيات النساء: (فَمَا لَكُمْ فِى ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ... وَأُوْلَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا)[3789] مرجحاً رأي الطبري في تفسيرها، أنها نزلت في قوم من أهل مكة لا المدينة، ارتدوا بعد إسلامهم، فكانوا حرباً على المسلمين مع قومهم، ويؤيده قوله تعالى: "فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا) فإن الهجرة لم تكن فرضاً على أهل المدينة، ومع ذلك فهي مقيدة باستثناء الطائفتين الواردتين في الآية. ومن هنا يتبين أنه لا علاقة لهذه الآيات بمسألة الإرتداد عن الإسلام لمجرد شبهة لم يستطع صاحبها ردها وفكرة عجز عن دفعها.

وبعد أن أجاب جاويش عن أحاديث الردة شرع في تلخيص رأيه في مسألة الردة:

1- ليس في القرآن نص قاطع على أنَّ المرتد بالمعنى الذي يريده الفقهاء يقتل.
2- إنَّ لبدء ظهور الإسلام من الأحكام ما ليس لغيره، ذلك أنَّ المرتدين عن الإسلام وقتها كانوا يعودون إلى ما كانوا عليه من اليهودية أو النصرانية أو الوثنية، وكانوا إذ ذاك يلحقون بأقوامهم ويحاربون المسلمين في صفوفهم أو يظهرونهم على عوراتهم، فارتداد من كانوا يرتدون إذ ذاك عن الإسلام لم يكن لمجرد الخروج عن هذا الدين، ولكن كان دائماً مشفوعاً بمظاهرة مَن يلحقون بهم من أقوامهم .. لقد كان الإسلام يوم بدأ غريباً ضعيفاً، فكان لابد من اتخاذ كل ما يمكن من ضروب التحوطات والشدة حتى يشتد ويقوى، ويسلم مما كان يراد به من الفتنة والأذى، ولقد اقتضت حكمة الحكيم العليم

[3788] المائدة: 51- 53.
[3789] النساء: 88- 91.

أن يقيم الرسول في ذلك من الأحكام ما يضمن سلامة الإسلام، فلما أيد الله دينه ورفع منار كلمته، كان لابد أن تكون هناك أحكام أخرى تناسب ما صار إليه المسلمون من القوة والمنعة .. ولعل هذا هو سر قول الإمام النخعي بأنَّ المرتد يُستتاب أبداً ولا يقتل، ذلك أن الإسلام على عهده ما كانت لتضره ردةُ المرتدين بعد إذ أصبح في مأمن من أن تؤذيه مكايد المشركين ومن يرتدون إليهم من منافقي المسلمين، ولو كان حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" على نصه غير مختص بزمان ولا معقود بمقتضيات غير مطردة ما وسع النخعي ولا غيره مخالفته.

3- الردة الواردة في القرآن الكريم تعني الإرتداد عن نصرة المسلمين.

4- يقتل من فوره مَن ارتد عن نصرة المسلمين، وكذا من ارتد عن نصرتهم وحاربهم،الأول لأنه منافق خائن، والآخر لأنه منافق محارب.

أما من لم يترك نصرة الإسلام ولم يخرج عليه ويحاربه مع أعدائه ولم يخنه في شئ، لكن أضلته بعضُ الشبهات فسبيله ألاَّ يُعتبر كالمرتدين ما دام لم يهتد إلى الصواب ولم يقم من أهل العلم من يبين له الرشد من الغي، والله تعالى أحكم وأعدل من أن يكلف الناس ما ليس في طاقتهم أو أن يلزمهم الإيمان بما لم يهدهم وجه الصواب فيه[3790].

ويُلاحظ على كلام جاويش ما يلي:

1- أنَّ العلاقة بين الإرتداد والنفاق علاقة عموم وخصوص وجهي، فبعض المنافقين مرتدون وبعض المرتدين منافقون، لكن هناك منافقون ليسوا مرتدين، كما أن هناك مرتدين جاهروا بردتهم ليسوا منافقين، إذا وضح هذا، فإن التخلف عن نصرة الإسلام وأهله في زمن نزول القرآن اختص به في معظم الأحوال المنافقون الذين نعتهم القرآنُ بالمخلفين والقاعدين[3791]، لكن القرآن سجل حالة تخلف ثلاثة من المؤمنين عن الخروج في جيش العُسرة إلى تبوك في السنة التاسعة (التوبة 117- 118) وحتماً لم يُسم القرآن ولا الرسول ولا المسلمون أولئك الثلاثة مرتدين، الأمر الذي يضعف دعوى أنَّ المراد بالردة الإرتداد عن نصرة الإسلام وأهله حتى مع التزام الدين عقيدة وأحكاماً فرعيةً.

[3790] جاويش، عبد العزيز، الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الهلال- القاهرة 1983، 145- 160.

[3791] أنظر سورة التوبة الآيات 43- 57 ففيها تخلفهم عن نصرة الإسلام بالقتال وبالإنفاق وبتأييد أهله في المعارك وتمني نصرهم وظفرهم، والآيات 75- 79 عن تخلفهم وقعودهم عن الإنفاق، و 81-98 عن قعودهم عن الجهاد والإنفاق، وانظر سورة الفتح 11- 16 في المخلفين من الأعراب عن الجهاد، وانظر سورة المنافقون الآية 7 في قبض أيديهم عن الإنفاق.

2- ورد في الآثار ما يشهد بظاهره لفهم جاويش، فقد أخرج أبو نعيم في الحلية: مرّ بعبد الله بن عمرو بن العاص نفر من اهل اليمن فقالوا له: ما تقول في رجل اسلم فحسن اسلامه وهاجر فحسنت هجرته و جاهد فحسن جهاده، ثم رجع الى ابويه باليمن فبرهما و رحمهما؟ قال: ما تقولون انتم؟ قالوا: نقول: قد ارتد على عقبيه، قال: بل هو في الجنة، و لكن سأخبركم بالمرتد على عقبيه، رجل أسلم فحسن اسلامه وهاجر..و جاهد...ثم عمد الى أرض نبطي فأخذها منه بجزيتها و رزقها ثم اقبل عليها يعمرها و ترك جهاده، فذلك المرتد على عقبيه[3792]. و منه ما أخرجاه في الصحيحين أن سلمة بن الأكوع دخل على الحجاج فقال له: يا ابن الأكوع ارتددت على عقبيك: تعربت؟ قال: لا، و لكن رسول الله أذن لي في البدو[3793]. و أخرج النسائي عن ابن مسعود قال: آكل الربا و موكله و كاتبه اذا علموا ذلك و الواشمة و الموشومة للحسن و لاوي الصدقة و المرتد أعرابيا بعد الهجرة ملعونون على لسان محمد يوم القيامة[3794]. و قد قالوا: الردة اسم لغوي، فكل من انصرف عن أمر كان مقبلا عليه يقال له: ارتد عنه[3795].

3- ليس في القرآن الكريم ولا في سنة النبي وسيرته ما يقضي بقتل مَن قعد عن نصرة الإسلام، كما زعم الشيخ جاويش، بل ما في القرآن هو عقاب من قعد وتخلف بمنعه من الخروج للجهاد مع رسول الله بعدُ: (فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَـٰتِلُواْ مَعِىَ عَدُوًّاۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْخَـٰلِفِينَ)[3796]، (سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَـٰمَ ٱللَّهِۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُۖ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَاۚ بَلْ كَانُواْ لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا)[3797]، هذا فضلاً عما أوعدهم الله تعالى من عذاب النار وبئس المصير (.. قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّاۚ لَّوْ كَانُواْ يَفْقَهُونَ ، فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا..)[3798].

و ها هو عبد الله بن أبي بن سلول لما انخزل في أحد بثلاثمئة من الجيش تاركاً الرسول في نحو سبعمئة في مواجهة جيش قريش، لم يقتله رسول الله، ولم يأذن في قتله أو أحدٍ ممن معه، كما أن من

[3792] حلية الأولياء لابي نعيم الاصفهاني(ت 430)، بيروت 1409 هـ ، 292/1.

[3793] جامع الاصول لابن الاثير، 18/10.

[3794] جامع الاصول، 769/10. قال ابن الأثير الجزري: التعرب بعد الهجرة هو ان يعود الى البادية و يقيم مع الاعراب بعد ان كان مهاجرا، و كان من رجع بعد الهجرة الى موضعه من غير عذر يعدونه كالمرتد. أنظر: النهاية في غريب الحديث و الاثر، بيروت بدون تاريخ، 202/2 و 227/2.

[3795] نيل الاوطار للشوكاني، البابي الحلبي و تصوير دار المعرفة ببيروت، 136/4.

[3796] التوبة: 83.

[3797] الفتح: 15.

[3798] التوبة: 81- 82.

المعلوم أنَّ جماعة من المنافقين أقاموا مسجداً يجتمعون فيه لا لذكر الله بل للأئتمار والمكر بالرسول وأصحابه وكانت بينهم وبين أعدائه - أبي عامر الراهب الذي كان يقيم وقتها عند هرقل- مراسلات ومكر يبيتونه، فلما نبّأ الوحيُ الرسول بحقيقة الحال، اكتفى بتهديم مسجدهم - مسجد الضرار - وتحريقه، دون أن يعرض أحداً منهم على السيف، وفيهم نزلت آيات التوبة (107—110).

4- تأويل جاويش لقوله تعالى: (وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ)[3799] على معنى أنهم لا يزالون يقاتلونكم حتى يثنوكم عن نصرة دينكم والذب عنه، و في هذا تقوية لعدوكم الذي يؤول أمره إلى فتنتكم عن دينكم وحملكم على تركه والعود كافرين، فيه تكلف يأباه النظم الكريم، فالآية فسَّرت الردة بكونها كفراً، وظاهر أنه كفر الإعتقاد لا كفر النعمة.

وقد كان الأقرب - دون محاولة هذا التكلف- أن يقول جاويش: إنَّ الردة في ذلك الزمن كانت - في معظم أحوالها- بحسب ظروف ذلك الزمن تتظاهر بمعاداة الدين وأهله وذلك عبر الأنضمام إلى العدو ومشايعته، وهذا - تحديدا- ما عاد جاويش فذكره في آخر بحثه.

5- وهكذا فقد أخطأ جاويش ملاحظة أنَّ جوهر الردة و قوامها أمرٌ عقدي يتمثل في الكفر بعد الإيمان والتكذيب بعد الإذعان، يتظاهر - نعم- في أغلب حالاته بمآزرة العدو ومناصرته، وفي كل حالاته بالضرورة بترك نصرة الدين وأهله، دلَّ على هذا قوله تعالى - وهو ما لم يُعرج عليه جاويش- : (يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ كَـٰفِرِينَ (فهو كفر بعد الإيمان) وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ ۗ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ)[3800].

ثم إنَّ الردة لغة تعني الرجوع في الطريق الذي جاء منه، وكذا الإرتداد[3801] والذي كان أقبل عليه المرتد ليس نصرة الإسلام، مع بقائه على دينه الأول، بل هو الدخول في الإسلام، وبالتبع نصرته وموالاة أهله، فاقتضى أن تكون الردةُ بمعنى الرجوع عن كلا الأمرين: الإسلام أولياً ونصرته بالتبع، فمسلك جاويش في فهم الردة لا يلتئم باللغة كما لا يلتئم بالنص الكريم.

3799 البقرة: 217.
3800 آل عمران: 100- 101.
3801 أنظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي، بيروت 1998، ص754.

رأي الباحث

1- إنَّ ألفاظ "الكفر" و"النفاق" و"الردة" و"الخيانة" ومشتقاتها في القرآن الكريم لاشك في كونها من حيث المعنى (المفهوم) ألفاظا متباينة لا مترادفة، أي أنَّ كلاً منها يختص بمعنى، فالتباين يعني تكثر المعاني بتكثر الألفاظ، صحيح أن العلاقة بينها - على مستوى النسبة لا على مستوى المعنى- قد تكون العموم المطلق أو من وجه، فاللفظان المتباينان معنىً قد يلتقيان في بعض الأفراد (أي المصاديق) و أحيانا في جميعها، كلفظ الإنسان ولفظ الناطق يتباينان معنى ويتحدان مصداقاً أي في جميع أفرادهما.

وبتأمل الموارد نجد أنَّ العلاقة بين الكفر والنفاق - الوراد في القرآن الكريم وهو دائماً نفاق اعتقاد- علاقة عموم وخصوص مطلق (أي أن أحدهما يشارك الآخر في جميع أفراده دون العكس)، فكل نفاق كفر، لكن من الكفر ما لا يكون نفاقاً، كالكفر الأصلي وكالكفر الطارئ مجاهرة من غير نفاق، وكذا العلاقة بين الكفر والردة، فكل ردة كفر، لكن ليس كل كفر ردة فهناك الكفر الأصلي، وهناك كفر النفاق.

أما العلاقة بين الخيانة من جهة وبين كل واحد من الثلاثة الألفاظ من الجهة الأخرى، فهي العموم والخصوص من وجه - أي أن كلاً منهما يشارك الآخر في بعض أفراده- فبعض الكفار خونة وبعض الخونة كفار وهكذا الحال في النفاق، أما الردة فنرجئ القول فيها قليلاً ريثما يضح لنا مفهومها قرآنياً مزيد وضوح.

2- لما كانت هذه الألفاظ متباينة معنىً (مفهومياً) وكانت علاقة بعضها ببعض مصداقياً - على مستوى النسب- ما رأينا، وجب أن يُلتفت بدقة وبحذر إلى مواردها في القرآن وسياقاتها ودلالاتها ومن ثم ملاحظة الفروقات بينها والأختصاصات، فعلى سبيل المثال الخيانة - والتي تأتي في مقابل الأمانة، وتعني لغةً أنْ يؤتمن المرء فلا ينصح- ليست مختصة بالكفار ولا بالأعداء بل تعم، ومن جهة موضوعاتها هناك خيانة أمانة المال والسر والعِرض والدين وخيانة العهد والذمة والشهادة .. الخ. ففي خيانة أسرى الكفار العهدَ ورد: (وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُواْ ٱللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ)[3802]، وخيانتهم للرسول بمعنى نكثهم العهد عند عودتهم إلى قومهم بعد إطلاق سراحهم، بأن يعودوا لقتال الرسول، أما خيانتهم لله فقيل بالشرك وقيل غير ذلك مما محله كتب التفسير.

[3802] الأنفال: 71.

وفي خيانة الكفار المعاهدين أتى: (وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ)[3803]، كما أتى: (..وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ..)[3804] وهي في اليهود، وفي خيانة الكفار المحاربين: (إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ)[3805].

أما في خيانة المؤمنين فقد ورد: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَٰنَٰتِكُمْ)[3806]، (.. وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا)[3807]، (وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ)[3808] في قصة طعمة بن أبيرق وقومه حين شهدوا بالباطل.

والشاهدُ أنَّ الخيانة كما تكون من الكافر تتفق من المسلم، وقصة حاطب بن أبي بلتعة وكَتْبِه إلى كفار مكة بسرّ رسول الله ـ وهو نيته في المسير إلى مكة لفتحها ـ معروفة[3809].

فالخيانة ليست قصراً على الكافر و المنافق و المرتد بل قد يتورط فيها المسلم.

3- أما الردةُ وهي ضربٌ من الكفر مخصوصٌ ـ وهذا قدر ينبغي أن يكون مشتركاً بين الآراء المختلفة في تحديدها مفهومياً، خلافاً لما رأينا من رأي عبد العزيز جاويش- إذ جوهرها كفر بالدين بعد إيمان، لكن هل يكتفي القرآن بهذا القدر في تحديدها؟ إنْ قلنا: نعم، لزم أن نلاحظ أنّ القرآن لم يلتزم التعبير عن هذا المعنى (المفهوم) بلفظ الردة فقط ومشتقاتها، بل عبَّر عنه بالفاظ وعبارات شتى استعرضها البحث فيما سلف تفصيلاً.

لكن ماذا لو كان القرآن يستخدم الردة بمعنى أكثر خصوصية من مجرد الكفر بعد الإيمان؟ في هذه الحالة علينا أن نكشف النقاب عن ماهية تلك الخصوصية الإضافية استناداً إلى النصوص لا إلى مجرد الفروض الذهنية.

4- وبتأمل المواضع السبعة التي وردت فيه مشتقات "ردَّ" نجد أنَّ الكلمة بالصيغة الفعلية "ردّ" تكررت خمس مرات "يردوكم" بالجزم ثلاث مرات "يردونكم" مرة "نُرَدُّ" بالبناء للمجهول مرة، وبالصيغة الأفتعالية "ارتدَّ" ثلاث مرات "يرتدد" بفك التضعيف مرة "ارتدوا" مرة.

[3803] الأنفال: 58.
[3804] المائدة: 13.
[3805] الحج: 38.
[3806] الأنفال: 27.
[3807] النساء: 105
[3808] النساء: 107.
[3809] أنظر مثلاً سيرة ابن هشام 2/ 236.

أما فاعل "الردّ" فهو المشركون في آية البقرة (217) والكفار في آية آل عمران (149) وأهل الكتاب في آية البقرة (109) وفاعل مجهول في آية الأنعام (71) قال ابنُ عاشور: (قل أندعو ..) استئناف ابتدائي لتأييس المشركين من ارتداد بعض المسلمين عن الدين، فقد كان المشركون يحاولون ارتداد بعض قرابتهم أو من لهم بهم صلة، كما ورد في خبر سعيد بن زيد وما لقي من عمر بن الخطاب، وقد روي أن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق دعا أباه إلى عبادة الأصنام وأنَّ الآية نزلت في ذلك، ومعنى ذلك أنَّ الآية نزلت مشيرة إلى ذلك وغيره، وإلاَّ فإنَّ سورة الأنعام نزلت جملة واحدة، ويقال: رجع على عقبه وعلى عقبيه ونكص على عقبيه بمعنى رجع إلى المكان الذي جاء منه لأنه كان جاعلاً إياه وراءه فرجع[3810].

ويُلاحظ أنَّ المشركين وأهل الكتاب جميعاً تواطأت عزائمهم وتوافقت إرادتهم على ردّ المسلمين كفاراً مشركين كما كانوا من قبلُ، ومثل هذا إن كان لا يُستغرب من المشركين، فإنه يُستغرب من أهل الكتاب، فقد كان أحرى بهم أن يودوا تحويل المسلمين عن الإسلام إلى دينهم الكتابي لا إلى الشرك والوثنية، فما العلة في هذا يا ترى؟

كتب ابن عاشور تعليقاً على آية البقرة (109): (ود كثيرٌ من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسكم ..): وإنما أسند هذا الحكم إلى الكثير منهم، وقد أسند قوله (ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب) إلى جميعهم، لأن تمنيهم أن لا ينزل دين إلى المسلمين يستلزم تمنيهم أن يتبع المشركون دين اليهود أو النصارى حتى يعم ذلك الدين جميع بلاد العرب، فلما جاء الإسلام شرقت لذلك صدورهم جميعاً، فأما علماؤهم وأحبارهم فخابوا وعلموا أنَّ ما صار إليه المسلمون خير مما كانوا عليه من الإشراك لأنهم صاروا إلى توحيد الله والإيمان بأنبيائه ورسله وكتبه، وفي ذلك إيمانٌ بموسى وعيسى وإن لم يتبعوا دينهم فهم لا يودون رجوع المسلمين إلى الشرك القديم لأنَّ في مودة ذلك تمني الكفر وهو رضا به.

وأما عامة اليهود وجهلتهم فقد بلغ بهم الحسد والغيظ إلى مودة أن يرجع المسلمون إلى الشرك ولا يبقوا على هذه الحالة الحسنة الموافقة لدين موسى في معظمه نكاية بالمسلمين وبالنبي، قال تعالى: (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا) وفي هذا المعنى المكتنز ما يدلكم على وجه التعبير بـ "يردونكم" دون "لو كفرتم" ليشار إلى أن ودادتهم أن يرجع المسلمون إلى الشرك، لأنَّ الرد إنما يكون إلى أمر سابق، ولو قيل "لو كفرتم" لكان فيه بعض العذر لأهل الكتاب لاحتماله أنهم

[3810] التحرير و التنوير، 7/299-300.

يودون مصير المسلمين إلى اليهودية، وبه يظهر وجهُ مجئ)"كفاراً " معمولاً لمعمول "ودَّ كثير" ليشار إلى أنهم ودوا أن يرجع المسلمون كفاراً بالله، أي كفارا كفرا متفقاً عليه حتى عند أهل الكتاب، وهو الإشراك، فليس ذلك من التعبير عن ما صدق ما ودوه بل هو من التعبير عن مفهوم ما ودوه.[3811]

ومن المعلوم أنَّ اليهود وقتذاك كانوا أضعف وأقلَّ من أن يقدروا على منازلة المسلمين وأن يطمعوا في استئصالهم، ولا كذلك المشركون، ومن هنا كان ارتداد أي مسلم إلى الشرك إنما يقوي جبهة الشرك القادرة – بحسب الظاهر- على منازلة المسلمين، بزيادة عديدها، وبإلقاء الوهن في قلوب المسلمين، بخلاف ما لو تحول المسلم إلى اليهودية، وهذه نكتة التعبير "بالردّ" (يردونكم – يردوكم) فهو رَدٌّ إلى الشرك والوثنية، وعليه فترك الإسلام والتحول إلى اليهودية أو حتى النصرانية لا يدخل في مفهوم "الإرتداد"، فالجسم الإسلامي متشكل من المسلمين الذين كانوا من قبل وثنيين مشركين، أما اليهود الذين اعتنقوا الإسلام فلا خطر لهم من ناحية العدد، كعبد الله بن سلام، ومخيرق بني النضير، وقد أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة مرفوعاً: لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود، وفي رواية الأسماعيلي: لم يبق يهودي إلا أسلم.

وهذا يعني أنَّ ردة المسلمين كانت ستكونُ إلى الوثنية المعادية للإسلام المنخرطة حتى الأذقان في حربه، والتي حسمت أمرها فعزمت على إفنائه ومحوه من الوجود، وهي وثنية منظمة في شكل قبائل وأحلاف، ما يعني أنَّ المرتد بالمعنى الذي وضح إلى الآن يصير بمجرد ردته حرباً على الإسلام وإلباً على المسلمين.

يوضح هذا ويؤكده تدبر الآيات الحاكية عن "الإرتداد" – بصيغة الأفتعال- و غلغلة النظر فيها، وذلك من جهتين:

الأولى: أنَّ صيغة الأفتعال هذه تفيدُ المبالغة في معنى الفعل، إشعاراً بمعنى زائد على ما كان يرومه أولئك الوادون لردة المسلمين عن دينهم، والأرجح أنَّ هذا المعنى الزائد هو ضمّ معاداة المسلمين ومحاربتهم إلى ترك الدين والأنسلاخ منه.

الثانية: أنَّ الإرتداد في الموارد الثلاثة أتى في سياقات تصور أجواء حربية الأمر الذي يؤكد المعنى أعلاه، وأول هذه الموارد الآية 217 من سورة البقرة، ففضلاً عن أنَّ الآية نفسها تتحدث عن القتال فإنها مسبوقة وملحوقة بما يتصل به :

[3811] التحرير والتنوير 2/1/ 669- 670.

(كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[3812].

وثاني هذه الموارد الآية 54 من سورة المائدة وشأنها شأن آية البقرة لجهة الجو القتالي الذي يصوره السياق الكريم:

(يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَـٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ ۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَـٰدِمِينَ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَهَـٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ ۙ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ ۚ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فَأَصْبَحُوا۟ خَـٰسِرِينَ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ)[3813].

وثالث هذه الموارد الآية 25 من سورة محمد وهي مدنية بالأتفاق كما حكاه ابن عطية والسيوطي، ولنتذكّر بأن هذه السورة تسمى أيضاً سورة القتال وفي صدرها جاء: (فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا..)[3814].

و إليك السياقَ الذي وردت فيه الآية 25 بطوله: (وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ ۖ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ ۙ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِىِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ ۖ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ ۚ فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا۟ ٱللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَـٰرَهُمْ

[3812] البقرة: 216- 218.

[3813] المائدة: 51- 56.

[3814] محمد: 4.

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَـٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ۙ ٱلشَّيْطَـٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ كَرِهُوا۟ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِى بَعْضِ ٱلْأَمْرِ ۖ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ... وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ... فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَـٰلَكُمْ)[3815].

وتختم السورة ب (...وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَـٰلَكُم)[3816].

والآية 26 أتت مبينة لوجه ردتهم التي كانت بتسويل الشيطان وإملائه، وذلك بقولهم للكفار سنطيعكم في بعض الأمر والأظهر أنه ممالأتُهم على رسول اله وأصحابه، أي أنهم ارتكبوا جريمة الخيانة العظمى بمخابرة أعداء الدولة والتآمر معهم عليها .

وقد فسَّر الطبري (الذين كرهوا ما نزَّل الله) بالمنافقين، والأرجح أنَّ المراد بهم الكافرون وذلك لقوله تعالى في السورة نفسها من قبل: (وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَـٰلَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَـٰلَهُمْ)[3817] ثم لم يرد في السورة ذكرُ كرهِ غيرهم لما أنزل الله.

ومما يشهد لتفسير (الأمر) بما ذكر أنَّ لفظة "الأمر" في القرآن إذا دارت على أمر الناس لا على الأمور الإلهية، عنت في أغلب مواردها الشأن العام سياسياً و عسكرياً كما في :

(حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَـٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ..)[3818]، (يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ)[3819]، (يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَـٰهُنَا..)[3820]، (وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَـٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ..)[3821]، (فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا۟ ٱللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ)[3822]، وهذه كلها في أمر الحرب: مقدماتها وماجَرَيَاتها وكما في (فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ)[3823]، (وأمرهم شورى بينهم)[3824]، (وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ)[3825]، (وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ)[3826]، (...لَوْ

[3815] محمد: 20- 35.
[3816] محمد: 38.
[3817] محمد: 8- 9.
[3818] آل عمران: 152.
[3819] آل عمران: 154.
[3820] آل عمران: 154.
[3821] الأنفال: 43.
[3822] محمد: 21.
[3823] آل عمران: 159.
[3824] الشورى: 38.
[3825] النساء: 59.
[3826] النساء: 83.

يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ..)[3827] وهي في كلا أمري السياسة والحرب، لا سيما آية النساء 83 فهي صريحة في هذا، وقد كثر دوران كلمة "الأمر" في كلام النبي وأصحابه بمعنى الشأن العام، مثل:

"إنَّ هذا الأمر في قريش"[3828]، "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان"[3829]، "إنَّ هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيه إثنا عشر خليفة"[3830]، وقول العباس لعلي: "فاذهب بنا إلى رسول الله فنسأله: فيمن هذا الأمر؟"[3831]، وقول أبي بكر في السقيفة: "لن يُعرف هذا الأمر إلاَّ لحي من قريش"[3832].

5- وهكذا يمكن الخلوص إلى أنَّ "الإرتداد" في موارده الثلاثة يقترن على الدوام بتهدد عسكري للمجتمع والنظام العام، وأنَّ الذين كانوا يحرصون على ردة المسلم من غير المسلمين إنما كانوا ينظرون إلى هذا الجانب بالذات من المسألة، كما أنَّ المرتدين بدورهم كانوا واعين بتضمينات وتوالي ردتهم من هذه الجهة، بقولٍ آخر أدقَّ: لا يطلق القرآن الكريم لفظة "الإرتداد" ومشتقاتها إلاَّ على صنف مخصوص من الناس، وهم أولئك الذين رغبوا عن الدين وتركوه بنيّة محاربته ومناصرة أعدائه عليه، لا كما ظنَّ الشيخ جاويش أنهم مَن تركوا نصرة الإسلام والمسلمين و إن بقوا على إسلامهم، فهؤلاء لا يصح أن يسموا مرتدين، لكنهم متخاذلون، متخلفون عن الجهاد، قَعَدة، وقد يكونون من المنافقين، وهم في الأغلب كذلك.

وهذا يُفسِّر لنا لمَ لمْ ينعت القرآنُ الكريمُ المنافقين الذين صرَّحوا بكلمة الكفر في غير مناسبة كابن سلول وأشباهه بالمرتدين، مع أنه نعتهم بالكفر وبالنفاق ومرض القلب، كما نعتهم في مناسبات أخرى بالمخلفين حين كانوا يعتذرون عن الخروج مع رسول الله وصحبه إلى القتال في سبيل الله.

وهو بعينه ما سيفسِّر لنا – كما سنرى في حينه- لمَ كفَّ الرسول عن منافقي المدينة فلم يقتلهم ولم يأذن بقتالهم في الوقت الذي أمر فيه بقتل مَن (ترك دينه وفارق الجماعة) وهو تعبيرٌ واضحٌ ودقيقٌ عن "الردة" وقد ورد في رواية أخرى بصيغة تفيد الحرابة، كما سيفسر لنا ترك الرسول للأعرابي الذي بايعه على الإسلام ثم بدا له بعد أيام فأتاه يستقيله بيعته، فهذا وإن كفر بعد إسلام فليس بمرتد -وفق مفهومنا للمرتد- ولو كان مرتداً لما جاء يستقيل النبي بيعته، بل إنَّ صنيعه هذا بالذات ينفي عنه

[3827] الحجرات: 7.
[3828] البخاري. جامع الاصول، 43/4.
[3829] الشيخان. جامع الاصول، 43/4.
[3830] مسلم. جامع الاصول، 45/4.
[3831] البخاري، كما في جامع الاصول، 84/4.
[3832] البخاري النسائي. جامع الاصول، 85/4.

أدنى نية لحرب الرسول وأصحابه، كما يفسر بدوره قبول النبي لشرط قريش في الحديبية بتخليته مَن تركه وأتى قريشاً وعدم المطالبة به، ذلك أنَّ الصلح كان يقضي بوضع الحرب بين المعسكرين لعشر سنين يأمن فيها كل طرف الطرف الآخر، ما يعني أنَّ مَن كان سيكفر من الصحابة ويلحق بقريش لن يستحيل حرباً على المسلمين إذ لا حرب.

6- يمكن القول بناءً على ما سبق: إنَّ مفهوم "الردة" دلاليا، كما استقر في الأدبيات الإسلامية ـ كلامية وتفسيرية وفقهية و غيرها- أوسع وأعمَّ منه تداوليا كما يمكن أن يستخلص من قراءة فاحصة لموارد اللفظة وسياقاتها المختلفة ومقارنة بعضها ببعض.

ويجدرُ اللفت إلى أنَّ المفهوم التداولي للردة قرآنياً مُلتئم بالوضع اللغوي، فضلاً عن قدرته التفسيرية لجملة أمور ـ كالمذكورة أعلاه- في حين يعجز المفهوم الدلالي عن تفسيرها بطريقة مقنعة تفي بشرط الإتساق.

من جهة ثالثة يقيم هذا المفهوم التداولي الجديد للردة تمييزاً واضحاً بتحديد مساحات الإلتقاء ومساحات الإفتراق بين جملة مفاهيم لا يسمح المفهوم الدلالي بإقامته، أعني: الكفر، والنفاق، والخيانة، فوفق المفهوم السائد (الدلالي) كل كفر بعد الإيمان يُعد ردة، وتصريح المنافق بالكفر بجعله مرتداً، من جهة ثانية بحسب هذا المفهوم يمكن التفكيك بين الردة و الخيانة و الحراب، فليس من شرط المرتد أن يكون خائناً محارباً للدولة المسلمة مظاهراً عدوها عليها، فقد يكون كذلك وقد لا يكون.

لكن ـ في المقابل ـ فإن المفهوم التداولي للردة بحسب القرآن الكريم يجعلها مركبة من عنصرين لابد من اجتماعهما معاً: الكفر بعد الإيمان، والخيانة ومحاربةالدين و الأمة، فالمرتد كل مرتد كافرٌ بعد إيمانه، خائن محارب للدين والأمة، فإن غاب عنصر منهما غابت الردة وحضر مفهوم آخر، هو مرةً: الكفر بعد الإيمان، وأخرى الخيانة والحرابة، أو حتى النفاق.

وعليه فالتمييز الشائع بين الردة المجردة أو المحضة والتي تعني الكفر بعد الإيمان دون أن تترافق مع خيانة أو حرابة، وبين الردة الخائنة أو المحاربة، لا يُعد تمييزاً صحيحاً، وهو وَفق ما انتهى إليه البحث أشبه بالقول: إنَّ من المثلثات ما مجموع زواياه يساوي قائمتين، و منها ما مجموع زواياه أقل من قائمتين.

وبكلمة مكثفة: إن الردة قرآنياً لا تكون إلاَّ كفراً بعد إيمان تظاهر بخيانة ومحاربة.

7- ككل المصطلحات يمكن استعمال مصطلح "الردة" للدلالة على مفهومه، كما يمكن الدلالة على المفهوم عينهبعبارة أو عبارات أخرى، قد يختار المتكلم توخيا للإختصار و قصدا للوضوح أن يترجمها بلفظة "الردة".

أما الغرضُ من وراء استعمال عبارة أو أكثر للتعبير عن مفهوم الردة فيتمثل في تقديم تفاصيل أوفى ومعطيات أكثر تحديداً، كأن يبين النص ماهية المرتد وأنه كان - على سبيل المثال- من المنافقين، ثم انقلب مرتداً، أو قد يكون المرتد من بين المسلمين غير المنافقين، أصابته فتنة أو غلب عليه هواه فارتدَّ بعد إسلام.

ولعل آيات سورة النساء (88- 91) - التي سبق التعرض لها - تقدم مثالاً واضحاً لهذا المعنى.

8- يُلاحظ على بعض الباحثين وقوعهم في "الأزدواجية الدلالية" حيث يلجؤون إلى تفسير الردة على أنها تعني مجرد الكفر بعد الإيمان، وذلك حين يتعرضون لتفسير النصوص القرآنية، في الوقت الذي يجنحون فيه إلى تفسيرها بالكفر بعد الإيمان متظاهراً بالخيانة والحرابة إذا تعرضوا لتفسير الأحاديث النبوية المتعلقة. والسبب الذي حملهم على التورط في هذه الأزدواجية هو أنهم وجدوا نصوص القرآن الكريم خالية من ترتيب أي عقوبة دنيوية على الإرتداد، بل أكثر من هذا وجدوها كالمصرِّحة بضمان حرية الضمير والإعتقاد، ما يعني توفير فرصة كاملة لكل أحد ليعتقد ما شاء ويتعبد بما يريد، في حين صدمتهم نصوص السنة النبوية حين أَلْفَوها تأمر بقتل مَن بدّل دينه، فذهبوا يتأولون هذا بأنه جزاء عادل على الردة المحاربة، مع أنَّ جزاء الحرابة وحدها قد يكون القتل بصرف النظر عن ارتباطها بالردة أو عدمه.

ولعله أن يكون وضح أنَّ المفهوم الدلالي القرآني للردة يجنب الباحث هذا الوقوع في مثل هذه الأزدواجية الدلالية.

9- لكن يثور الآن سؤال ذو بال: إذا كان القرآن يقدم مثل هذا المفهوم للردة فحريٌّ أن يخصها بضرب من المعالجة والمعاملة يختلف عن معالجته لمجرد الكفر بعد الإيمان، وإذا كان القرآن أفسح صدره لحرية الضمير والإعتقاد فخلَّى بين الناس وبين ما ختاروه لأنفسهم من ضروب الدين والمعتقد فلم يُضيق عليهم بإكراه أو إلجاء، فإن من غير المعقول أن يلقى المرتدين الذين كفروا بعد إيمان - وهذا لهم- وخانوا أمانة الدين والأمة فمالؤوا عليها أعداءها يبغونها العنت - بمثل ذاك السماح والتساهل في أمر تقضي الضرورة بحسمه من مادته.

وبالفعل وجدنا القرآن لا يتساهل - وما ينبغي- مع هذه الجريمة التي لا معنى للتساهل مع مجترميها، وذلك في آيات سورة النساء (88- 91)، فقد قضت بأخذ و قتل المنافقين الذين عادوا بعد تظاهرهم بالإسلام مرتدين محاربين - معبرةً عن ذلك بارتكاسهم في الفتنة كلما رُدوا إليها، والظاهر أن الفتنة هي الشرك والعياذُ بالله- ولو قد اقتصروا على هذا لكانوا من جملة مَن كفر بعد إسلام، ولتُركوا وشأنهم، ولكنهم ضموا إلى ذلك حمل السيف على المسلمين يناصرون به أعداءهم ،و التعبير بالثقف ظاهر في أنهم ليسوا في يد المسلمين، وليسوا مقدوراً عليهم في كل وقت وإنما يُصابون أحياناً كما يصاب العدو المحارب في ميادين الوغى وحومات القتال، وقد يرمي بهم حظهم العاثر في أيدي المسلمين من غير ثقف في ميدانعراك و احتراب، وفي كل ذلك جعلتهم الآيات حلالاً دماؤهم للمسلمين، أزيلت عصمتهم وارتفعت حرمتهم (فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوٓاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنًا مُّبِينًا)[3833]، وهذا التعبير "حيث ثقفتموهم" يكادُ يكونُ - في كتاب الله- حكراً على ميادين القتال: (وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ)[3834]، (فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ)[3835]، (إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُواْ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ)[3836]، (ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ)[3837].

وقد فسَّر ابن عطية "ثقفتومهم" بـ: أحكمتم غلبهم، ولقيتموهم قادرين عليهم[3838].

وفي أساس البلاغة: ثاقفه مثاقفة، لاعبه بالسلاح وهي محاولة إصابة الغِرة في المسايفة ونحوها، وفلان من أهل المثاقفة وهو مثاقف: حَسَن الثِقافة بالسيف، بالكسر[3839]. وفسرها الألوسي بحصروا و ظفر بهم[3840]

قال في التحرير والتنوير: و"ثقفتموهم" بمعنى لقيتموهم لقاء حربٍ، وفعله كفرح، وفسَّره في الكشاف بأنه وجودٌ على حالة قهر وغلبة [3841].

[3833] النساء: 91.
[3834] البقرة: 191.
[3835] الأنفال: 57.
[3836] الممتحنة: 2.
[3837] آل عمران: 112.
[3838] المحرر الوجيز، 1/ 463.
[3839] أساس البلاغة للزمخشري (ت 538هـ)، بيروت 1998، 110/1.
[3840] روح المعاني، 91/22.

بقى موضع أخير ورد فيه هذا اللفظ، وذلك في سورة الأحزاب في قوله تعالى: (لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا (٦٠) مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا)[3842]

قال في روح المعاني: "والمرجفون في المدينة" من اليهود المجاورين لها .. وأخرج ابن سعد عن محمد بن كعب أنَّ الذين في قلوبهم مرض هم المنافقون .. وأخرج أيضاً عن عبيد بن حنين أنَّ "الذين في قلوبهم مرض" و"المرجفون" جميعاً هم المنافقون، فيكون العطف مع الأتحاد بالذات لتغاير الصفات على حد هو الملك القرم وابن الهمام .. "لنغرينك بهم" أي لندعونك إلى قتالهم وإجلائهم، أو فعل ما يضطرهم إلى الجلاء ونحرضك على ذلك .. وعن ابن عباس أي لنسلطنك عليهم (ثم لا يجاورونك) عطف على جواب القسم، وثم للتفاوت الرتبي والدلالة على أنَّ الجلاء ومفارقة جوار الرسول أعظم ما يصيبهم وأشده عندهم (فيها) أي في المدينة (إلا قليلاً) أي زمانا أو جواراً قليلاً ريثما يتبين حالهم من الأنتهاء وعدمه أو يتلقطون عيالاتهم وأنفسهم .. (ملعونين أينما ثقفوا) أي حصروا وظفر بهم .. (أخذوا) أي أسروا، ومنه الأخذ للأسير (وقتلوا تقتيلا) أي قتلوا أبلغ قتل.[3843]

ويلفت في الآيات أن ثقفهم كان بعد طردهم من المدينة وإبدائهم للمسلمين صفحتهم و كشفهم لهم عن وجه العداوة.

وفي الآيات ردٌّ على مَن زعم أنَّ القرآن أذن بقتل المنافقين استناداً إلى الآية 61 من الأحزاب، ولو تأمل لعلم أنه لم يأذن بأخذهم - أي بأسرهم- وبقتلهم إلاَّ بعد مغادرتهم المدينة وإبداء رغوتهم عن صريحهم بنصبهم العداء للرسول و صيرورتهم حربا على الاسلام و المسلمين، عِلاوةً على التعبير بالأخذ أي الأسر، وهو كافٍ في الدلالة على أن ظرف ذلك الحرب لا السلم لمن كان في الوطن لم يبرحه ليلحق بعدو يظاهره على المسلمين، وسيوافيكمزيد قول في المسألة لاحقاً.

والشاهد أنَّ أمر القرآن بقتل أولئك المنافقين الذين عادوا كفاراً محاربين للمسلمين أينما ثقفوا يدل على أنَّ المرتد ليس مسلماً كفر بالدين يقيم بين ظهراني المسلمين، فمثل هذا لا يُقال في جزائه: ليؤخذ ويقتل في الميدان، بل لو كان جزاؤه القتل لعُبِّر عنه على نحو ما عُبر به عن أجزية السراق والزناة والقذفة و دونها جزاء المحاربين، ذلك أن الثلاثة الأصناف الأول مقدور عليهم في العادة، فاقتضى التعبيرَ عن أجزيتهم بنحو واحد: (فاقطعوا أيديهما) (فاجلدوا كل واحد منهما) (فاجلدوهم ثمانين

[3841] التحرير والتنوير 2/ 202 وعجبت لابن عاشور مع علمه بهذا فإنه قال قبله بيسير: هذا أمر بقتل مَن يُعثر عليه منهم وإن لم يكن في ساحة القتال !!.

[3842] الأحزاب: 60- 61.

[3843] روح المعاني، 22/ 60- 61.

جلدة)، أما المحاربون فلكونهم لائذين بالسلاح و القدرة عليهم أضعف قال في حقهم (إنما جزاء الذين يحاربون .. أن .. أو .. أو ..).

في حين جاء الأمر بقتل الكفار وقتالهم مقيداً بكونه في حال الحرب واللقاء، ومن هنا الثقف، وعلى النحو نفسه أتى الأمر بقتل المرتدين ـ المنافقين الذين صرَّحوا بكفرهم ونصبوا الحرب للمسلمينـوكأن الفرق بين الكافر الحربي وبين المرتد هو أنَّ المرتد كافر حربي سبق منه الإسلام، بخلاف الكافر الحربي الذي كفره كفر أصلي.

ولعل في هذا ما يجيب عن سؤال يمكن أن يثور في وجه هذا الفهم المقترح تداوليا للردة بأن هذه الردة خصوصا تقتضي عقوبة صارمة أشد مما ورد في حق السراق و الزناة و المحاربين، فكيف يُدّعَى أن القرآن أخلاها من أي عقوبة؟ و الجواب أن المرتد و فق هذا الفهم المطروح لم يعد فردا من افراد الرعية يقبض عليه و توقَّع عليه العقوبة، بل صار كافرا منحازا الى الأعداء مقيما بين ظهرانيهم، و قد ينتهي به الأمر الى الموت على كفره، فهذا الذي اقتضى أن يكتفي القرآن بتوعده بعذاب الآخرة، و في حال وقع في أيدي المسلمين ـ و غالب ذلك أن يكون في حرب ـ فيعامل كما يعامل أي كافر محارب من غير أن ترعى له حرمة بسبب إسلامه السابق.

و لعبد المتعال الصعيدي وجهة في فهم آيتي الأحزاب هاتين جديرة بالعرض، فمن رأيه انهما نزلتا في شأن قوم من المنافقين و آخرين ممن لا بصيرة لهم في الدين، و هم الذين في قلوبهم مرض، و هو ضعف اليقين، كانوا يرجفون في غزوة الاحزاب باجتماع الكفار و المشركين و تعاضدهم و مسيرهم بين المؤمنين، فيعظمون شأن الكفار بهذا عندهم و يخوفونهم، فأنزل الله تعالى فيهم ذلك، و أخبر تعالى باستحقاقهم النفي و القتل اذا لم ينتهوا عن ذلك، فهو اغراء من أجل إرجافهم لا من اجل نفاقهم، و من يفعل ذلك يستحق القتل و النفي و لو لم يكن منافقا، لانه من الخيانة العظمى للجماعة[3844].

فإن قيل: فما معنى قول النبي: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه"، وقوله: "لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث .. التارك لدينه المفارق للجماعة؟" قلنا: معناه أنَّ النبي أراد أن يُبين أن إسلام المرتد السابق ليس مانعاً من قتله، فكأنه قدّر تَحرُّج بعض المسلمين من قتل امرئ شهد يوماً لله بالوحدانية ولنبيه بالرسالة ثم عاد بعد ذلك كافرا محاربا، فبين لهم أن هذا ليس مانعاً من قتله الذي استحقه لا بمجرد كفره به ايمانه، لكن بجمعه مع كفره حرب الله و رسوله، وفيه إيماءٌ إلى التحرج الشديد من إباحةالحرمة والتضييق العظيم في رفع عصمة معصوم الدم.

[3844] الصعيدي، الحرية الدينية في الاسلام، 134.

ولعل مما يُشير إلى هذا المعنى ما ورد في التوبة من قوله تعالى: (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَاۖ فَتَرَبَّصُوٓاْ إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ)[3845]، والسياقُ بطوله ـ من الآية 38 الى الآية 52 ـ في تثاقل المنافقين عن الجهاد واعتذارهم عنه، و الظاهرفي العذابُ الذي أوعدوا به بأيدي المؤمنين أنه القتال والقتل إذا أظهروا مكنونهم فأعلنوا بالرجوع عن الإسلام وانحازوا إلى أعدائه، وهذه هي الحالة الوحيدة التي تجيز قتالهم وقتلهم في غير حد و لا قصاص، وعلى هذا دلَّت سيرته عليه السلام مع المنافقين طيلة حياته إلى أن لقى ربه تعالى.

10- بقى أن يُجاب عن هذا السؤال: هل تكون الردة – على ما ذكر بعضهم[3846]- مفهوماً تاريخياً كان رهناً بظروف عابرة انقضت مرةً و إلى الأبد، وهي ظروف نشأة الإسلام وظهوره حيثُ كان محوطاً بقوى عنيدة ظلت حتى الرمق الأخير تعمل على وأده في مهده وعلى محوه من الوجود، لا تني تنصب له الحبائل و تبث له الغوائل و تتربص به الدوائر،الأمر الذي غدت معه الردة آنذاك ـ بالمعنى الذي شرحناه آنفاً- تمثل خطراً وجودياً على الإسلام: أن يكون أو لا يكون، فاقتضى الحال أن يشرع جزاء صارم لمحاربتها وحسم مادتها، واذا كان كذلكفهل يسوغُ استصحاب ذلك الحكم الصارم الذي ناسب فترة تأسيس الإسلام وتدشينه في فترات لاحقة من تاريخ الإسلام هي فترات الإستقرار والمنعة؟

يجد هذا السؤال سائغتيه ضمن استصحاب التصور التقليدي السائد للردة، التصور الذي يرادف بين الردة وبين الكفر بعد الإيمان، ذلك أن المرتد بهذا المعنى ـ في تصور المتسائلين- كان يُشكل خطراً على الإسلام في مرحلة نشأته، من حيث أنَّ ارتداد أحدهم يقذف الشك في قلوب ضعاف المسلمين، والمسلمون آنذاك كانوا قلةً مستوحشة بين أعداء كثر، تحقُّحاجتهم إلى استبقاء كل نصير يشكل ارتداده خطراً أمنياً عليهم لاحتمال أن يتصل بالأعداء فيدلهم على عورات المسلمين ومواضع الضعف فيهم.

أما حين اشتدَّ عودُ الإسلام وضرب بجرانه وانداحت رقعته حتى صار يُهدد دولاً بدل أن يهدده أفراد، فلم يبق ثمة داعٍ لاستبقاء مثل ذلك الحكم القاسي بحق المرتدين، والذييمكن أن يُنظر إليه على أنه

[3845] التوبة: 52.

[3846] عبد العزيز جاويش مثلا، أنظر له: الاسلام دين الفطرة و الحرية، 157-158.

مصادرة لحرية الضمير وفرض للدين بطريق الإكراه الذي يتعارض مع أصل أن (لا إكراه في الدين).

المشكلة أن بعضهم حين يتقدم بطرح كهذا فإنَّ ممثلي الفقه التقليدي يعارضونه من عند آخرهم، بسبب أنه يصطدمبقناعتهم بدوام صلوحية الأحكام الشرعية المنصوصة، أي الثابتة بطريق النص عليها، وأنَّ القول بخلاف هذا يعني تعريض هذه الأحكام للنسخ والإبطال تبعاً لأفهام البشر النسبية المتغيرةالملتبسة بالأهواء المشوبة بالتحيزات، ومن المقرر أنَّ النسخ لا يكون إلا بالنص الشرعي المكافئ، ولذا فبابُ النسخ قد سد الى الأبد بوفاة الرسول.

في المقابل ووفقاللمفهوم القرآني المركّب للردة فسؤالنا هذا يفقد سائغيته،فوفقا للمفهوم القرآني يظل قتل المرتد مبررا اليوم كما بالأمس و الغد، في كل آن و أين، فمن يجمع الى ترك الدين الأئتمار بأمته و نصب الحرب لهم لا مناص من كف عاديته و فلّ غربه.

فإن اعترض أحدٌ بالقول: فما الفرقُ إذن بين المرتد من جهة و المحارب و الباغي من جهة اخرى وكلاهما يقتلان؟ بمعنى أنَّ قتل المرتد إن بُرِّر بجانب الحرابة في فعله،فالحرابة وحدها دون اشتراط الردة كافية في اباحة قتل المحارب و ان استمر على اسلامه، كما هو مقرر في أحكام الحرابة، كذلكيقتل المسلم الباغي، كما هو مقرر في أحكام قتال البغاة؟ والجواب أنَّ المحارب والباغي يتميزان من المرتد باختصاصهما بأحكام في قتالهما، بسبب كونهما مسلمين، أما المرتد فيُعامل ككافر حربي دونما أدنى فرق، ولئن عَصَم الكافرُ الحربيُّ دمه في ساحة القتال بإعلان دخوله في الإسلام بنطق الشهادتين فهذا المخرجُ نفسه متاح للمرتد في ساحة القتال، لاسيما على قول من قال ان المرتد يقتل كفرا لا حدا، وفي المقابل كما لا يُتاح للكافر الحربي فرصة النجاة باستتابة قبل قتله أو مقاتلته فلا يُتاح ذلك للمرتد.

ومن الأحكام المختصة بالبغاة أنه لا يُتبع مدبرهم ولا يُجهز على جريحهم، ومن الأحكام المختصة بالمحاربين أنَّ مَن تاب منهم قبل القدرة عليه تُرك كما هو ظاهر آية الحرابة، على تفصيل معروف في كتب الفقه[3847]، كما أنَّ جزاءهم يتنوع ويتفاوت بين القتل والصلب والتقطيع والنفي من الأرض، ولا هكذا قتل المرتد، نعم قد يكفر أحدهم بعد دخوله في الإسلام وينحاز إلى الأعداء فهذا هو المرتد في حالته التامة، وقد يُعلن الحرب على المسلمين من تلقائه في جماعةٍ صغيرة تمارس السلب والنهب والقتل والترويع، أي أعمال الحرابة، وفي هذه الحالة يُعامل كمحارب، كما وقع هذا للعرنيين.

[3847] أنظر: الأحكام السلطانية للماوردي، 56 فما بعدها لتقف على جملة الفروق بين قتال البغاة من جهة و قتال المشركين و المرتدين من جهة اخرى، و كذلك فروق القرافي، 139/4 الفرق 243.

وقصة العرنيين كما يرويها أنس بن مالك أنَّ ناساً من عُكْل وعُرَينة قدموا على النبي وتكلموا بالإسلام فقالوا: يا نبي الله إنا كنا أهل ضرع ولم نكن أهل ريف، واستوخموا المدينة، فأمر لهم رسول الله بذود وراع ـ والذود من الإبل من الثلاثة إلى العشرة ـ وراعٍ، وأمرهم أن يخرجوا فيه، فيشربوا من ألبانها وأبوالها، فانطلقوا حتى إذا كانوا ناحية الحرة كفروا بعد إسلامهم وقتلوا راعي النبي واستاقوا الذود، فبلغ ذلك النبي فبعث الطلبة في آثارهم، فأمر بهم فسمروا أعينهم وقطعوا أيديهم، وتُركوا في ناحية الحرة حتى ماتوا على حالهم. قال قتادة: بلغنا أنَّ النبي بعد ذلك كان يحثُّ على الصدقة وينهى عن المثلة. وزاد في رواية: قال قتادة: فحدثني ابن سيرين: أنَّ ذلك كان قبل أن تنزل الحدود. وفي رواية لمسلم: إنما سمل النبي أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاء. قال أبو قَلابة: فهؤلاء قوم سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم وحاربوا الله ورسوله.[3848]

وفي إشارة إلى هذه الحالة خصوصاً ورد الحديث عن عائشة أنَّ رسول الله قال: لا يحلُّ دم امرئٍ مسلم يشهد أن لا إله إلاَّ الله وأن محمد رسول الله إلاَّ في إحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، فإنه يُرجم ورجل خرج محارباً لله ورسوله فإنه يُقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض، أو يقتل نفساً فيقتل بها[3849]، وهو تعبير آخرعما عمنوصف في حديث ابن مسعود بـ "التارك لدينه المفارق للجماعة"[3850]، وسيأتي مزيد تفصيل للقول في هذه الأحاديث.

2 الأدلة من السنة النبوية على عدم قتل المرتد

نسارع ابتداءً إلى التنبيه على أننا نتعاطى مع الردة هنا بالمفهوم السائد بين العلماء لا بالمفهوم الذي انتهينا إليه آنفاً، وذلك جرياً على طريقتهم في الإحتجاج بالنصوص على مشروعية قتل المرتد على أنه مَن ترك الإسلام، فبالنصوص أيضاً نحتجّ لنرى أن الرسول لم يكن يأمر بقتل المرتد بهذا المعنى ولا ثبت عنه في واقعة واحدة أنه قتل مرتداً، ما يصب في النهاية في صالح فهمنا المقترح لمصطلح الردة.

2.1 الدليل الأول: حديث الأعرابي

أخرج مالك في الموطأ وأحمد في مسنده والشيخان والترمذي والنسائي عن جابر بن عبد الله قال: "جاء أعرابي إلى النبي فبايعه على الإسلام، فجاء من الغد محموماً ـ وفي رواية: فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة-

---

[3848] أخرج أحمد والشيخان وأهل السنة، أنظر: جامع الأصول لابن الأثير 3/ 486.

[3849] أخرجه أبو داود والنسائي.

[3850] كما أخرج أحمد والشيخان وأصحاب السنن، أنظر: جامع الأصول 10/ 213.

فقال: أقلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله له: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصعُ طيّبها".[3851]

ولكون الحديث صريحاً في أنَّ البيعة كانت على الإسلام واستقالة الأعرابي النبيَّ إياها تعني رجوعه عن الإسلام فقد لجأ العلماء إلى التأويل فادعى ابنُ عبد البر أن البيعة كانت على الإسلام والهجرة، فلما لحقه من الوعك ما لحقه تشاءم بالمدينة وخرج عنها منصرفاً إلى وطنه من أهل الكفر ولم يكن ممن رسخ الإيمان في قلبه.[3852]

كذلك ادعى المازري (ت 536هـ) أنه استقال النبي ما بايعه عليه من البقاء بالمدينة[3853]، ومن قبل ادَّعى أبو جعفر الطحاوي (ت 321هـ) الدعوى عينها- زقد الحديث بإسناده وصُرِّح فيه بأن الأعرابي بايع الرسول على الإسلام- قال: وهي على الإسلام، أي الإسلام الذي يكون ببيعته إياه مهاجراً يجب عليه به المقام عنده كما يجب على المهاجرين من الإقامة عنده.[3854]

وهذا التأويل بالزيادة في الحديث ما ليس منه أوقع العلماء في حَرَج فخلطوا المرويّ بالذي افترضوه وفرَّعوا الكلام على الأمرين ثم رجحوا بدون مرجح ما فرضوه مُغْضِين عما صُرِّح به في الحديث، فها هو النووي يقول: قال العلماء: إنما لم يُقِله النبي بيعته لأنه لا يجوز لمن أسلم أن يترك الإسلام ولا لمن هاجر إلى النبي للمقام عنده أن يترك الهجرة ويذهب إلى وطنه وغيره، قالوا: وهذا الأعرابي كان ممن هاجر وبايع النبي على المقام معه، قال القاضي (وهو عياض): ويحتمل أنَّ بيعة هذا الأعرابي كانت بعد فتح مكة وسقوط الهجرة عنه وإنما بايع على الإسلام وطلب الإقالة منه، فلم يُقِلْه، والصحيح الأول.[3855] و يا عجبا يجعلون صريح الحديث دون ما فرضوه محتملا، ثم يصححون ما فرضوه.

وقد وقع في فتح الباري: ظاهره أنه سأل الإقالة من الإسلام وبه جزم عياض[3856].

ورجَّح ابن بطال أنه إنما استقال النبي من الهجرة لا الإسلام بدليل أنه لو أراد الردة وقنع فيها لقتله النبي.[3857]

[3851] أنظر: جامع الأصول لابن الأثير، 9/ 318.

[3852] أنظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر (ت 463هـ)، تطوان 1983، 12/ 226.

[3853] المعلم بفوائد مسلم للمازري، تونس 1988، 2/ 121.

[3854] شرح مشكل الآثار للطحاوي، بيروت 1994،، 4/ 431 حيث رقم 1730.

[3855] أنظر: شرح النووي على صحيح مسلم، 9/ 155- 156، وانظر كذلك إكمال المعلم لعياض (ت 544هـ)، المنصورة 1998، 4/ 500.

[3856] فتح الباري لابن حجر، طبعة عبد الباقي والخطيب، 4/ 97، وقد رأيت ما قاله عياض.

[3857] أنظر: شرح صيح البخاري لابن بطال (ت 449هـ)، الرياض 2003، 4/ 553.

وهو مصادرة على المطلوب، وأنَّى لابن بطال وغيره أن يُدركوا أنها مصادرة على المطلوب في وقت لم يكن أحد من المسلمين يستشكل قتل المرتد أصلاً.

وليس ينفعُ اشتغال العلماء بمسألةِ هل كانت بيعة ذلك الأعرابي قبل فتح مكة أم بعدها، بناءً على أنها إن كانت قبل الفتح فقد كانت الهجرة على كل مَن أسلم، ومن لم يهاجر لم يكن بينه وبين المؤمنين موالاة، فلما فُتحت مكة انقطعت الهجرة إلى النبي في المدينة، لقوله: "لا هجرة بعد الفح"، وذلك لأنَّ ما صُرِّح به في الحديث هو أنَّ البيعة كانت على الإسلام، والعجب أن يقول ابنُ حجر العسقلاني: ففي هذا إشعار بأنَّ مبايعة الأعرابي المذكور كانت قبل الفتح، وقال ابنُ المنيِّر: ظاهر الحديث ذم مَن خرج من المدينة ...[3858]

وقد ذكر محمد الطاهر بن عاشور جملة احتمالات في دلالة ترك الأعرابي للمدينة ثم ختمها بالقول: ويحتمل أن يكون الأعرابي تشاءم بالإسلام على عادتهم في الجاهلية من التشاؤم بالمقارنات، فيكون المراد من الأستقالة الرجوع عن الإسلام، وهو ظاهر قوله في الرواية: "أنه بايع رسول الله على الإسلام"، وهذا الأحتمال هو الأظهر عندي، لأنه لو كان إنما كره المقام بالمدينة لأنه استوخها لأذن له رسول الله بالخروج إلى البادية كما أذن للعِرْنيين، إلاَّ أن يكون ذلك الزمن لم تكن فيه بادية مسلمون بأن يكون صدر أيام الهجرة.[3859]

والحديث بظاهره يفيد أنَّ مجرد ترك الإسلام من غير نصب الحرب له ولأهله لا يستوجب عقوبة دنيوية، وقد تضمن الحديث إشارة إلى أنَّ الرجل أراد الرجوع عن الإسلام مسالماً غير معاد، وهي إستقالة النبي بيعته، فلو كان أراد بالمسلمين شراً ما صرَّح بإرادته الرجوع عن الإسلام ولاكتفى بالخروج من المدينة متخذا الليل جملا تحت جنح الظلام دون إعلام أحدٍ، فحال هذا الأعرابي من هذه الزاويةٍ كحال أولئك النفر من أهل الكتاب الذين تواصوا بإظهار الإسلام أول النهار والرجوع عنه ليفتنوا المسلمين عن دينهم، فلو كان هناك ثمة عقوبة دنيوية على ترك الإسلام ما تجاسروا على ذلك، ولا تجرأ ذلك الأعرابي على أن يستقيل النبي بيعته إياه على الإسلام.

[3858] فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، 13/ 200، ويُلاحظ أنَّ ابن حجر عرض بالشرح لهذا الحديث في مواضع من الفتح – تبعاً للأصل- يُحيل في بعضها الى بعض، ولم يخصه بكلام مفصل يليق به، ولكأنما يحاول التهرب من ذلك، وهذا أمر مفهوم فالحديث بالفعل يشكل حَرجاً بادياً لجهة تعارضه الصارخ مع الفهم السائد لقضية حكم المرتد، أنظر: فتح الباري (في الحج)، 4/ 97، (وفي الأحكام) 13/ 200، (وفي الأعتصام بالكتاب والسنة) 13/ 306.

[3859] النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة 2007، ص272-273.

ان هذا الحديث يُمثِّل دليلاً على أنَّ الردة لم تكن تعني مجرد ترك الإسلام، بل تركه ومعاداته معاً. وإنْ أصرّ أحدٌ على المفهوم الشائع للردة على أنها مجرد ترك الإسلام، فالحديث نفسه أحدُ الأدلة، على أنها بمجردها لا تستوجب عقوبة القتل كما تسالم عليه الفقهاءُ عبر العصور.

ويُلاحظ أنَّ النبي قد اكتفى في واقعة أخرى بالتعليق ذاته الذي أرسله في قصة الأعرابي، ففي مسند أحمد والصحيحين والترمذي عن زيد بن ثابت أن رسول الله خرج إلى أحد، فرجع ناس خرجوا معه فكان أصحاب رسول الله فرقتين، فرقة تقول: نقتلهم وفرقة تقول: لا، هم مؤمنون، فأنزل الله عز وجل: (فَمَا لَكُمْ فِى ٱلْمُنَـٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ وَٱللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓا۟...)[3860] فقال رسول الله: إنها طيبة وإنها تنفي الخبث كما ينفي الكيرُ خبث الحديد، وهذا لفظ أحمد. و كذلك اكتفى عليه السلام - على ما رواه الطبري - بالتعليق على تنصر ابني ابي الحصين بالقول: أبعدهما الله هما اول من، كفر كما مرّ بنا. و سيوافينا بعيد قليل في الدليل الثاني قوله عليه السلام بخصوص من قد يلحق بقريش من أصحابه: إنه من ذهب منا إليهم فأبعده الله.

والتعليقان - هنا وفي قصة الأعرابي- يجريان في مجرى الآية (مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ..)[3861] وفي مجرى (... وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَـٰلَكُم)[3862] دونما إشارة إلى قتلهم واستئصالهم.

2.2 الدليل الثاني: الشرط في صلح الحديبية

أخرج ابن اسحاق في سيرته ومسلم في صحيحه عن أنس بن مالك في قصة صلح الحديبية: فاشترطوا على النبيأنَّ مَن جاء منكم لم نردَّه، ومَن جاءكم منا رددتموه علينا، فقالوا: يا رسول الله أنكتب هذا؟ قال: نعم، إنه من ذهب منا إليهم فأبعده الله، ومَن جاءنا منهم سيجعل الله له فرجا ومخرجا.[3863]

واكتفى البخاري بنصف الشرط : أن لا يأتيك منا أحد - وإن كان على دينك- إلاَّ رددته إلينا وخليت بيننا وبينه[3864].

[3860] النساء: 88.
[3861] المائدة: 54.
[3862] محمد: 38.
[3863] أنظر: جامع الأصول لابن الأثر، 308/8، وسيرة ابن هشام 2/ 317.
[3864] في أول حديث في كتاب الشروط من صحيحه، لكنه مرسل من رواية مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة، ومروان لم تصح له صحبة والمسور لم يحضر القصة وإنما سمعها من صحابة آخرين. أنظر: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 5/ 312 و 333.

والشاهد في الحديث أنَّ قتل المرتد لو كان حكماً شرعياً ثابتاً – خصوصا إذاكان حداً من حدود الله- ما جاز لرسول الله أن يتنازل عنه، وفي كتاب الشروط من صحيح البخاري: باب المكاتب، وما لايحل من الشروط التي تخالف كتاب الله، وقال ابنُ عمر - أو عمر- : كل شرط خالف كتاب الله فهو باطل، وإن اشترط مئة شرط، وقال أبو عبد الله: يقال عن كليهما، عن عمر وابن عمر. ثم روى عن عائشة عن رسول الله قال: مَن اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له وإن اشترط مئة شرط[3865].

وعلَّق ابن حجر على حديث العسيف - في كتاب الشروط: باب الشروط التي لا تحتمل في الحدود- بالقول: ويستفاد من الحديث أنَّ كل شرط وقع في رفع حد من حدود الله فهو باطل، وكل صلح وقع فيه فهو مردود.[3866]

و قد قال الشافعي: ما ترك رسول الله على أحد من أهل دهره لله حدا، بل كان أقوم الناس بما افترض الله عليه من حدوده[3867]

و قال ابنُ حزم: ومَن ظنَّ أنَّ رسول الله لا يَقتل من وجب عليه القتلُ من أصحابه فقد كفر وحلَّ دمُه، وماله، لنسبته إلى رسول الله الباطل ومخالفته الله تعالى.[3868]

ووفق فهمنا للردة لا يكون مَن رجع عن الإسلام والتحق بقريش في حال هدنتها وصلحها مع الرسول مرتداً يستحق القتل، فبحكم الصلح وُضعت الحرب بين المعسكرين لعشر سنين، وكذلك وفق المفهوم الشائع للردة يكون مثل هذا مرتداً لكنه مسالم غير محارب للمسلمين، فيثبت أنَّ الردة بمجرها لا تستحق القتل.

ومما يلفت أنَّ المؤلفين في السيرة وشراح الحديث لم يتوقفوا طويلاً عند هذا الشرط، ولم يروا ما يتضمن من معارضة لعقوبة الردة كما يُقررونها ويفهمونها، فالعقوبات الحدية لا يدخلها صُلح ولا يُسقطها شرطٌ ولا شفاعة، كيف وقد قال النبي لأسامة بن زيد لما كلمه في شأن المخزومية التي سرقت: أتشفع في حدٍ من حدود الله؟ ثم قام فاختطب فقال: إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أنَّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها.[3869]

[3865] فتح الباري 5/ 353.
[3866] نفسه 5/ 324.
[3867] معرفة السنن والآثار للبيهقي، القاهرة 1991، 250/12.
[3868] المحلى، 11/ 218.
[3869] الشيخان وأهل السنة، جامع الأصول 3/ 561.

2.3 الدليل الثالث:منافقون إرتدوا وتركوا

ويتمثل في وقائع ثبت فيها على بعض المنافقين الكفرٌ الصُراحُ بعد الذي أظهروه من الإسلام ومع ذلك لم يقتلهم الرسول ولم يأذن لأحدْ من أصحابه بقتلهم، وقد استدل بهذا مَن منع من قتل المرتدين ورأى استتابتهم أبداً، قال ابنُ حزم: قال قوم: إنَّ رسول الله قد عرف المنافقين وعرف أنهم مرتدون كفروا بعد إسلامهم، وواجهه رجل بالتجوير وأنه يقسم قسمةً لا يُراد بها وجه الله، وهذه ردة صحيحة فلم يقتله، قالوا: فصحَّ أنه لا قتلُ على مرتد، ولو كان عليه قتل لأنفذ ذلك رسول الله على المنافقين المرتدين الذين قال الله تعالى فيهم (إذا جاءك المنافقون ... فهم لا يفقهون).[3870]

وأطال ابنُ حزم النفس جداً في الردّ على هؤلاء، وبنى كلامه على أنَّ المنافقين قسمان: قسم لم يعرفهم الرسول قطُّ، وقسم آخر افتضحوا فعرفهم فلاذوا بالتوبة ولم يعرف عليه السلام أنهم كاذبون أو صادقون في توبتهم قطُّ.[3871]

وكلام إبن حزم في القسم الأول مردود بنصوص كثيرة، منها ما أخرجه النسائي في الكبرى والمجتبى عن ابن عمر أنه سمع رسول الله حين رفع رأسه في صلاة الصبح من الركعة الآخرة قال: اللهم العن فلاناً وفلاناً، دعا على ناسٍ من المنافقين فأنزل الله: (لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَـٰلِمُونَ)[3872]، وهو صريحٌ في أنه كان يعرف منافقين بأعيانهم ثبت عليهم الكفر الذي استحقوا عليه الدعاء عليهم في الصلاة باللعن، وحتماً لم يأتوه تائبين وإلاَّ لما لعنهم.

والأخبار عن ابن سلول وتصريحه بما يُعد كفراً بواحاً أشهر من أن تُذكر، منها ما أخرجاه في الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال: غزونا مع رسول الله وقد ثاب معه ناسٌ من المهاجرين حتى كَثُروا، وكان من المهاجرين رجلٌ لعَّاب، فكسع أنصارياً، فغضب الأنصاري غضباً شديداً، حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يالِ الأنصار، وقال المهاجري: يال المهاجرين، فخرج النبي فقال: ما بالُ دعوى الجاهلية؟ ثم قال: ما شأنُهم؟ فأُخبر بكسعة المهاجري الأنصاري قال فقال النبي دعوها، فإنها خبيثة، وقال عبد الله بن أبي بن سلول: أقد تداعوا علينا؟ لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، قال عمر: ألا نقتل يا نبي الله هذا الخبيث؟ فقال النبي: لا يتحدثُ الناسُ أنه كان يقتل أصحابه، وفي رواية: لا يتحدث الناس أنَّ محمداً يقتل أصحابه.

[3870] أنظر: المحلى لابن حزم، القاهرة 1352هـ، مسألة 219911/ 201.

[3871] نفسه 11/ 201.

[3872] آل عمران: 128. إسناد متصل بالثقات، أنظر: سنن النسائي الكبرى، بتحقيق البنداري وكسروي حسن، بيروت 1991، 1/ 226 حديث رقم 665.

وقال غير عمرو بن دينار: فقال له ابنه عبد الله بن عبد الله: لا تنقلبُ حتى تُقر أنك الذليل، ورسول الله العزيزُ، ففعل.[3873]

وبالكلمة الشنعاء وهي كفره صلعاء فاه بها ابن سلول معرباً عن مكنونه فسَّر بعضهم قوله تعالى: (يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ)[3874]، قال الطبري في تفسيره: وقال آخرون: بل نزلت في عبد الله بن أبي بن سلول، قالوا: والكلمة التي قالها ما حدثنا ... عن قتادة قال: ذُكر لنا أنَّ رجلين اقتتلا أحدهما من جهينة والآخر من غفار وكانت جهينة حلفاء الأنصار، وظهر الغفاري على الجهني، فقال عبد الله بن أبي للأوس: انصروا أخاكم، فوالله ما مَثَلَنا ومثَلُ محمد إلاَّ كما قال القائل: سَمِّن كلبك يأكلْك وقال: (ولئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعزّ منها الأذل)[3875] فسعى بها رجل من المسلمين إلى نبي الله فأرسل إليه فسأله، فجعل يحلف بالله ما قاله، فأنزل الله تبارك وتعالى (يحلفون بالله ما قالوا ..).[3876]

أما قول ابن سلول: ليخرجن الأعز - يريد نفسه- منها الأذل - يريد الرسول- الذي حكاه الله تعالى في سورة "المنافقون" فمما اتفقت عليه كتبُ التفسير كلها من عند آخرها، وما عسى يفيد اللعين إنكاره بعد نزول القرآن العظيم، فالكفر ثابت عليه بلا أدنى ريب، ولو كان مَن ثبت كفره بعد الإيمان يُقتل إلاّ أن يتوب- عند من قال باستتابة المرتد- لوجب أن يقر الرجل بذنبه ويعلن توبته صراحةً وإلاّ ضُربت عنقه، بل إن الرأي السائد عند العلماء أنَّ شاتم الرسول يقتل بلا استتابة، ولا تنفعه توبته في درء القتل عنه.

وكيف يُشكُّ في أنه كان يعرف مَن كفر من المنافقين وقد نهاه الله عن الصلاة على مَن مات منهم، فكيف يتركُ الصلاة على مَن لا يعرف؟ (وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓۖ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَٰسِقُونَ)[3877]، وعند النسائي من حديث ابن عمر أنه بعد نزول هذه الآية ترك الصلاة على المنافقين.[3878]

وقد يُجاب عن هذا من طرف القائلين بقتل المرتد بجوابين:

الأول: أن يُقال: يُؤخذ من هذه النصوص في مجموعها التفرقة بين مَن كفر بكلمة قالها أو بفعل مكفِّر اجترمه مع بقائه على الإسلام في الجملة وإقامته بين ظهراني المسلمين فلا يُقتل – وإنْ كان بحسب تعريفهم للردة

[3873] أنظر: جامع الأصول، 2/ 389.
[3874] التوبة: 74.
[3875] المنافقون: 8.
[3876] تفسير الطبري بتحقيق التركي، 11: 572.
[3877] التوبة: 84.
[3878] جامع الأصول 2/ 167، والسنن الكبرى للنسائي 1/ 621.

يُعتبر مرتداً، وبين مَن خلع ربقة الإسلام بالكلية وأعلن عن كفره به واتخاذه – ربما- دينا آخر، فهذا الذي يستوجب القتل.

والثاني: أنَّ القرآن إنما أخبر عن حقيقتهم وبواطنهم وأنهم في باطنهم كافرون، لا أنهم صرَّحوا بالكفر ظاهراً حتى يعدوا مرتدين يستحقون القتل.

ولكن القائلين بقتل المرتد لا يلتزمون بالتفرقة الورادة في الجواب الأول، بل إنهم لم يذكروها أصلاً مع أنها تفرقة لها رصيد من الواقع، والوقائع تشهد لها.

وأما الجواب الثاني فهو خلاف ظواهر الآيات المصرِّحة بكفرهم بعد إسلامهم، وكفرهم بعد إيمانهم، والملتئمة بالوقائع التي نزلت على خلفيتها كما توضحه الروايات، ومن جهة ثانية، لو كان الأمر كذلك لما كان في هذه الآيات المصرحة بكفر المنافقين بعد إسلامهم أي جديد، فالمعلوم للكافة أن المنافقين كفار منكرون في بواطنهم، فلو كان المراد من الآيات الإخبار عن هذا ما زادتنا علماً بشئ كنا نجهله، فالحق أنَّ الآيات سجلت على أولئك المنافقين بخروجهم من الدين وكفرهم به بعد الذي أظهروه من دخولهم فيه.

وفوق ذلك فقد ثبت ائتمار جماعة من المنافقين برسول الله ليقتلوه مرجَعه من تبوك عند عقبة تبوك، وقد أتى الوحي الرسول بأسمائهم، وعليها ائتمن الرسول حذيفة بن اليمان، أخرج مسلم عن أبي الطفيل قال: كان بين رجل من أهل العقبة وبين حذيفة بعضُ ما يكون بين الناس، فقال: أنشدُك بالله كم كان أصحابُ العقبة؟ قال: فقال له القوم: أخبره إذ سألك، قال: كنا نُخبَر أنهم أربعةَ عشر فإن كنت منهم فقد كان القوم خمسة عشر، وأشهد بالله أنَّ اثنى عشر منهم حرب لله ولرسوله في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد، وَعَذَرَ ثلاثة، قالوا: ما سمعنا منادي رسول الله ولا علمنا بما أراد القومُ - أي من نيتهم إلقاء الرسول من العقبة- وقد كان في حَرَّة فمشى، فقال: إنَّ الماء قليل، فلا يسبقني إليه أحدٌ، فوجد قوماً قد سبقوه فلعنهم يومئذٍ.[3879]

وهذا الحديث يرويه من الصحابة حذيفة بن اليمان وعمّار بن ياسر، وجابر بن عبد الله، وأبو الطفيل، وأبو قتادة وأبو سعيد، وحمزة بن عمرو الأسلمي، ورواه عروة بن الزبير في مغازيه، وابن اسحاق في السيرة.

وأخرج أحمد في مسنده عن الوليد بن عبد الله بن جميع عن أبي الطفيل قال: لما أقبل رسول الله من غزوة تبوك أمر منادياً فنادى: إن رسول الله أخذ العقبة فلا يأخذها أحد، فبينما رسول الله يقوده حذيفة ويسوق به عمار إذ أقبل رهط متلثمون على الرواحل غشوا عماراً وهو يسوق برسول الله وأقبل عمار يضرب وجوه

[3879] جامع الأصول 13/ 361.

الرواحل فقال رسول الله لحذيفة: قُد، قُدْ، حتى هبط رسول الله، فلما هبط رسول الله نزل ورجع عمار، فقال: يا عمار هل عرفت القوم؟ فقال: قد عرفت عامة الرواحل، والقوم متلثمون، قال: هل تدري ما أرادوا؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: أرادوا أن يَنفُرُوا برسول الله فيطرحوه قال: فسأل عمارٌ رجلاً من أصحاب رسول الله فقال: نشدتك بالله كم تعلم كان أصحاب العقبة؟ فقال: أربعة عشر، فقال: إن كنت فيهم فقد كانوا خمسة عشر، فعذر رسول الله منهم ثلاثة قالوا: والله ما سمعنا منادي رسول الله وما علمنا ما أراد القوم، فقال عمار: أشهد أنَّ الأثني عشر الباقين حربٌ لله ولرسوله في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد، قال الوليد: وذكر أبو الفضل في تلك الغزوة أن رسول الله قال للناس وذكر له أن في الماء قلة فأمر رسول الله مناديا فنادى: أن لا يرد الماء أحد قبل رسول الله، فورد رسول الله فوجد رهطاً قد وردوه قبله فلعنهم رسول الله يومئذ.[3880]

وعند ابن اسحاق : إنَّ الله أخبرني بأسمائهم وأسماء آبائهم وسأخبرك - أي حذيفة- بهم إن شاء الله عند وجه الصبح، فانطلق حتى إذا أصبحت فأجمعهم، فلما أصبح قال: ادع:

1- عبد الله بن أبيّ و2- سعد بن أبي سرح و3- أبا خاطر الأعرابي و4- عامراً و5- وأبا عامر (الراهب) و6- الجُلاس بن سويد بن الصامت و7- مجمع بن حارثة و8- مليحاً التيمي و9- حصن بن نمير و10- طعمة بن أبيرق و11- عبد الله بن عيينة و12- مُرة بن الربيع.

فجمعهم رسول الله وهم اثنا عشر رجلا .. فأخبرهم بقولهم ومنطقهم وسرهم وعلانيتهم .. ومات الأثنا عشر منافقين محاربين لله ولرسوله وذلك قوله عز وجل: (وهموا بما لم ينالوا)[3881]، وكان أبو عامر رأسهم وله بنوا مسجد الضرار.[3882]

وفي دلائل النبوة للبيهقي عن حذيفة قال: كنتُ آخذ بخطام ناقة رسول الله، أقود به وعمار يسوقه، أو أنا أسوقه وعمار يقوده، حتى إذا كنا بالعقبة فإذا أنا باثنى عشر راكباً قد اعترضوه فيها: فأنبهتُ رسول الله، فصرخ بهم فولوا مدبرين، فقال لنا رسول الله: هل عرفتم القوم؟ قلنا: لا يارسول الله، كانوا متلثمين، ولكنا قد عرفنا

[3880] مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، بيروت 2001، 39/ 210- 211 وقال محققه الشيخ شعيب الأرنؤوط وزملاؤه: إسناده قوي على شرط مسلم، وهذا الحديث رواه أبو الطفيل عن حذيفة بن اليمان كما أخرجه البزار في مسنده.

[3881] التوبة: 74.

[3882] زاد المعاد لابن قيم الجوزية، بتحقيق الأرناؤوط، بيروت 1994م، 3/ 546- 547، ولكن ابن القيم وهَّم ابن اسحاق في عبد الله بن أبي لأنه تخلف عن تبوك وفي سعد بن أبي سرح لأنه لم يُعرف له إسلام وابنه عبد الله أسلم وهاجر ثم ارتد ولحق بمكة واستأمن له عثمان يوم الفتح فأمّنه وأسلم وحسن إسلامُه ولم يظهر منه شئ يُنكر بعد ذلك، كما وهَّمه في أبي عامر الراهب لأنه لما قدم النبي المدينة خرج إلى مكة فلما فتحها الرسول خرج إلى الطائف فلما أسلم أهلها خرج إلى الشام فمات بها طريداً غريباً.

الركاب، قال: هؤلاء المنافقون إلى يوم القيامة، وهل تدرون ما أرادوا؟ قلنا: لا، قال: أرادوا أن يزحموا رسول الله في العقبة فيلقوه منها. قلنا يا رسول الله أو لا تبعث إلى عشائرهم حتى يبعث إليك كل قوم برأس صاحبهم؟ قال: لا، أكره أن تَحَدَّث العرب بينها أن محمداً قاتل بقوم حتى إذا أظهره الله بهم أقبل عليهم يقتلهم. ثم قال: اللهم ارمهم بالدبيلة، قلنا: يار سول الله وما الدبيلة؟ قال: شهاب من نار يقع على نياط قلب أحدهم فيهلك.[3883]

وقد روى ابنُ أبي حاتم الرازي (ت 327هـ) في تفسيره للآية 74 من سورة التوبة: يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا ..) أنهم الذين أرادوا أن يدفعوا النبي ليلة العقبة، وكانوا قوماً قد أجمعوا على أن يقتلوا رسول الله وهم معه في بعض أسفاره، فجعلوا يلتمسون غرته، حتى أخذ في عقبة فتقدم بعضهم وتأخر بعضهم، وذلك ليلاً، قالوا: إذا أخذ في العقبة دفعناه عن راحلته في الوادي، فسمع حذيفة وقع أخفاف الإبل، فالتفت فإذا هو بقوم متلثمين، فقال: إليكم إليكم يا أعداء الله، فأمسكوا، ومضى النبي حتى نزل منزله الذي أراد، فلما أصبح أرسل أليهم كلهم. فقال: أردتدم كذا وكذا، فحلفوا بالله ما قالوا ولا أرادوا الذي سألهم عنه، فذلك قوله: (يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا)[3884].

فهؤلاء المنافقون جاوزا الكفر إلى محاولة قتل النبي نفسه، ومع ذلك كفَّ النبي عنهم ولم يأمر بل لم يأذن بقتلهم، و ستر عليهم فلم يكشف عن أسمائهم للناس واستأمن عليها حذيفة بن اليمان، فكان حذيفة يعرفهم بأعيانهم، وقد روى البخاري في صحيحه عن زيد بن وهب قال: كُنا عند حذيفة فقال: ما بقى من أصحاب هذه الآية، يعني (فَقَـٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ)[3885]: إلاَّ ثلاثة، ولا بقى من المنافقين إلا أربعة ..[3886]. قال ابن حجر: والأربعة من المنافقين الذين أشار إليهم حذيفة يمكن معرفة تعيينهم من الأثني عشر أصحاب العقبة بتبوك فيمن تأخرت وفاته منهم ويطبق على ذلك.[3887]

وماذا يصنع ابنُ حزم بأصحاب مسجد الضرار - وكانوا ظاهرين معروفين للرسول وأصحابه- الذين نزل القرآن بكفرهم وكذبهم، ولم يُظهروا توبةً من ذنوبهم بل كذباً وتزييفاً (وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًۢا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ

[3883] وقد رواه البيهقي من طريق محمد بن اسحاق عن الأعمش عن عمرو بن مُرة عن أبي البختري عن حذيفة، أنظر: دلائل النبوة للبيهقي (ت 458هـ)، بتحقيق عبد المعطي قلعجي، بيروت 1988، 5/ 260- 261.

[3884] تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم الرازي، مكة المكرمة 1997، 6/ 1844.

[3885] التوبة: 12.

[3886] أنظر: جامع الأصول 2/ 159.

[3887] هدي الساري – مقدمة فتح الباري- لابن حجر، بيروت، ص313.

لَكَـٰذِبُونَ)[3888]، لكن ابن حزم زعم أنهم أظهروا التوبة[3889] وهو خلاف ظاهر الآية فليس في الآية أنهم تابوا، بل ما فيها أنهم اعتصموا بالحلف الكاذب على أنهم ما أرادوا إلاَّ الحسنى، والقرآن نزل بإرادتهم الكفر وممالأة المحاربين لله ورسوله، فلو كان مَن كفر بعد إسلامه يُقتل لانبغى أن يرسل النبي في أثرهم - بعد نزول الآيات- ويحاققهم فإن أظهروا الندم والتوبة والأعتذار خلَّى عنهم وإلاَّ ضرب أعناقهم، لكن شيئاً من هذا لم يكن.

وقد تفطن ابن تيمية إلى أنَّ حلفهم ذاك ليس توبة، وذلك في معرض استدلاله على أنَّ الزنديق إن ثبتت عليه الزندقة يقتل بلا استتابة فقال: إنهم لو كانوا إذا أظهروا التوبة قُبل ذلك منهم لم يحتاجوا إلى الحلف والإنكار، ولكانوا يقولون: قلنا وقد تبنا، فعلم أنهم كانوا يخافون إذا ظهر ذلك عليهم أنهم يعاقبون من غير استتابة.[3890]

وماذا يصنع بنبتل بن الحارث - وهو من بني لَوْذان بن عمرو بن عوف- الذي سبَّ الرسول وقال فيه: إنما محمد أُذن مَن حدّثه شيئاً صدَّقه فنزل قول الله تعالى: (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن...)[3891]. و قد عدّ الله قوله ذاك محادة لله و رسوله و أوعده عليه النار خالدا فيها فقال في (التوبة): وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (61) يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ (62) أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ (63). قال ابن تيمية: فعلم أن إيذاء رسول الله محادة لله و لرسوله ...و دل ذلك على ان الايذاء و المحادة كفر لأنه أخبر ان له نار جهنم خالدا فيها[3892].

والعجب من ابن حزم الذي قال: وهذه الآية ليس فيها دليل على كفر مَن قال حينئذٍ: إن رسول الله أذن، وإنما يكون كافراً مَن قال ذلك وآذى رسول الله بعد نزول النهي عن ذلك[3893]، ذلك أن التوبة متأخرة نزولاً، ومن المحال أن لا يكون معلوماً للكافة في ذلك الوقت أنَّ سبَّ النبي وتنقصه والأستهزاء به من الكفر البواح، فكأن المسلم يحتاج في الإمساك عن سبِّ النبي أو الأستهزاء به بلفظ خاص - كالقول مثلا: هو أذن- إلى نص خاص ينهى عن خصوص هذا اللفظ، وأنه لا تكفي الأدلة الكثيرة الدالة بعمومها على كفر مَن سبه أو تنقصه بأي لفظ كان، ناهيك عن أن القرآن أوعده بما سمعت و لم يقم له عذرا.

[3888] التوبة: 107.
[3889] المحلى 11/ 212.
[3890] الصارم المسلول، بيروت 1978، ص347.
[3891] التوبة: 61. أنظر الروض الأنف للسهيلي، 2/ 380 وأخرج خبر نبتل هذا ابن أبي حاتم عن ابن عباس بإسناد حسن، أنظر: التفسير الصحيح، حكمت بشير بن ياسين، المدينة المنورة 1419هـ، 2/ 469.
[3892] الصارم المسلول،27.
[3893] المحلى 11/ 206.

ثم ماذا يصنع بمُعتِّب بن قشير وقوله يوم الأحزاب: (ما وعدنا الله ورسوله إلاَّ غرورا)[3894]، لكنه ادعى أنْ ليس في هذا بيان بأنهم قوم معروفون بأعيانهم وإنما هو خبر عن قائلين قالوا ذلك.[3895]

ومما يدل على أنه كان يعلم أعيان بعض المنافقين قوله تعالى: (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم)[3896] فلو لم يكن يعرف أعيان بعضهم ما توجَّه الأمر إليه بمجاهدتهم، فإذا بان هذا، وصحَّ عنه أنه لم يقتل المنافقين معلومي النفاق ممن أُمر بمجاهدتهم علمنا أنَّ مَن أظهر الكفر بعد الإسلام من المنافقين لم يُقتل، وحملنا المجاهدة الواردة في الآية على مجاهدتهم باللسان ونحوه، وقد أُضطر ابنُ حزم إلى قصر جهادهم على ما سوى القتل فقال: هذا يخرج على وجهين لا ثالث لهما: أما من يعلم أنه منافق وكفر فإنه عليه السلام يجاهده بعينه، بلسانه والإغلاظ عليه حتى يتوب، ومَن لم يعلمه بعينه جاهده جملةً بالصفة وذم النفاق والدعاء إلى التوبة، ومن الباطل البحث أن يكون رسول الله يعلم أنَّ فلاناً بعينه منافق متصل النفاق ثم لا يجاهده فيعصي ربه تعالى ويخالف أمره ومن اعتقد هذا فهو كافر لأنه نسب الأستهانة بأمر الله تعالى إلى رسوله[3897].

وليس النزاع فيما ذكر ابن حزم، لكن في ماهية مجاهدتهم وأنها لا تكون بالقتال والقتل لكن باللسان والموعظة والإغلاظ، وهذا يؤكد أنَّ مَن ثبت كفره ممن تظاهر بالإسلام أولاً لا يُقتل بمجرد ذلك.

قال عبد المتعال الصعيدي: والإسلام أكبر من أن يسوي بين الفريقين (أي الكفار والمنافقين) في ذلك، فيأخذ بالقتال مَن لم يرفع في وجه المسلمين سيفاً ولم يخرج عليهم جهاراً، بل كان يعيش بين أهله وتحت حكمه ... فلم يكن جهاد المنافقين بالسيف كجهاد الكفار الذين يحاربون المسلمين بالسيف، وإنما كان جهاداً من نوع آخر يلائم حالهم.[3898]

وقد ذكر الطبري وجوهاً ثلاثة في تفسير المراد بجهاد المنافقين:

- **الأول**: جهادهم باليد واللسان وبكل ما أطاق جهادهم به، وهو عن ابن مسعود.
- **الثاني**: جهادهم باللسان وهو عن ابن عباس والضحاك.
- **الثالث**: بإقامة الحدود عليهم وهو عن الحسن وقتادة، ثم رجّح الطبري الأول منها وقال: فإن قال قائل: فكيف تركهم الرسول مقيمين بين أظهر أصحابه مع علمه بهم؟ قيل: إنَّ الله تعالى ذكره إنما أمر بقتال مَن أظهر

[3894] الأحزاب: 12. أنظر تفسير الطبري، 19/ 38- 42.
[3895] المحلى 11/ 213.
[3896] التوبة: 73.
[3897] المحلى، 11/ 218.
[3898] الحرية الدينية في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، القاهرة 2001، ص130.

منهم كلمة الكفر ثم أقام على إظهاره ما أظهر من ذلك، وأما مّن إذا اطلع عليه منهم أنه تكلم بكلمة الكفر وأُخذ بها أنكرها ورجع عنها وقال: إني مسلم، فإنَّ حكم الله في كل من أظهر الإسلام بلسانه أن يحقن بذلك دمه وماله وإن كان معتقداً غير ذلك.[3899]

وقال الفخر الرازي: وفي الآية سؤال، وهو أنَّ الآية تدلّ على وجوب مجاهدة المنافقين، وذلك غيرُ جائز، فإنَّ المنافق هو الذي يستر كفره وينكر بلسانه، ومتى كان الأمر كذلك لم يجز محاربته ومجاهدته.

واعلم أنَّ الناس ذكروا أقوالاً بسبب هذا الإشكال:

فالقول الأول: أنه الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين وهو قول الضحاك. هذا بعيد، لأنَّ ظاهر قوله (جاهد الكفار والمنافقين) يقتضي الأمر بجهاد الفريقين معاً، وكذا ظاهر قوله (واغلظ عليهم) راجع إلى الفريقين.

القول الثاني: أنه تعالى لما بين للرسول بأن يحكم بالظاهر، قال عليه السلام: نحن نحكم بالظاهر، والقوم كانوا يظهرون الإسلام وينكرون الكفر، فكانت المحاربة معهم غير جائزة.

و**القول الثالث**: وهو الصحيح أنَّ الجهاد عبارة عن بذل الجهد، وليس في اللفظ ما يدل على أنَّ ذلك الجهاد بالسيف أو باللسان أو بطريق آخر، فنقول: أنَّ الآية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين، فأما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الآية لا يدل عليها، بل إنما يُعرف من دليل آخر. وإذا ثبت هذا فنقول: دلت الدلائل المنفصلة على أنَّ المجاهدة مع الكفار يجب أن تكون بالسيف، ومع المنافقين بإظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثانيا وبالأنتهار ثالثاً. قال عبد الله في قوله: (جاهد الكفار والمنافقين) قال: تارة باليد وتارة باللسان فمن لم يستطع فليكشر في وجهه، فمن لم يستطيع فبالقلب، وحمل الحسن جهاد المنافقين على إقامة الحدود عليهم إذا تعاطوا أسبابها، قال القاضي: وهذا ليس بشئ، لأنَّ إقامة الحد واجبة على مَن ليس بمنافق، فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق.[3900]

وقد جعل ابن القيم جهاد المنافقين بتبليغ الحجة، قال: وكذلك جهاد المنافقين إنما هو بتبليغ الحجة، وإلا فهم تحت قهر أهل الإسلام، قال تعالى: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ)[3901]، فجهاد المنافقين أصعب من جهاد الكفار، وهو جهاد خواص الأمة وورثة الرسل.[3902]

[3899] تفسير الطبري 11/ 566- 568.

[3900] تفسير الفخر الرازي، بيروت 1981، 16/ 137- 138.

[3901] التوبة: 73.

[3902] زاد المعاد، بيروت 1994، 3/ 5.

والحقُّ أنَّ موقفه من المنافقين يُشكل تحدياً جاداً وإحراجاً لا يُستهان به للفهم السائد حول قتل المرتدين، ومن هنا ذلك الأختلاف الواسع في آراء العلماء التي حاولوا بها تبرير وتفسير موقف النبي.

فالطبريُّ - كما رأينا- ذهب إلى أنه لم يقتلهم لأنهم اعتصموا بالإسلام ظاهراً، ومَن بدر منه ما يخرجه من الإسلام سارع إلى إظهار التوبة فعصم دمه بها، وهو الرأي نفسه الذي اعتمده ابنُ حزم وأطال جداً في الأنتصار له، ولكن الوقائع الكثيرة لا تشهد لهذا الرأي، إذ لم يكن من هدي النبي أن يُحاقق من أظهر الكفر من المنافقين - تحت طائلة التهديد بالإعدام لمن ثبت عليه الرجوع عن الإسلام- بل كان يكلهم إلى الله تعالى، فمن أظهر توبة من تلقائه فبها، وإلاَّ تُرك لا يعرض له أحدٌ.

وأما القرطبي المفسِّر فقال:

مسألة: واختلف العلماء في إمساك النبي عن قتل المنافقين مع علمه بنفاقهم على أربعة أقوال:

القول الأول: قال بعضُ العلماء: إنما لم يقتلهم لأنه لم يعلم حالهم أحدٌ سواه، وقد اتفق العلماء على بكرة أبيهم أنَّ القاضي لا يقتل بعلمه ..

القول الثاني: قال أصحاب الشافعي: إنما لم يقتلهم النبي لأنَّ الزنديق - وهو الذي يُسرُّ الكفر ويظْهر الإيمان- يُستتاب ولا يقتل. قال ابنُ العربي: وهذا وهم، فإنَّ النبي لم يستتبهم و لا نقل ذلك أحد، و لا يقول احد : ان استتابة الزنديق واجبة، و قد كان النبي معرضاً عنهم مع علمه بهم ..

القول الثالث: إنما لم يقتلهم مصلحةً لتأليف القلوب عليه لئلا تنفر عنه، وقد أشار النبي إلى هذا المعنى بقوله لعمر: معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي. أخرج البخاري ومسلم ... قال ابنُ عطية: وهي طريقة أصحاب مالك رحمه الله في كف رسول الله عن المنافقين، نصَّ على هذا (محمد بن الجهم) و (القاضي اسماعيل) و (الأبهري) و (ابن الماجشون)، واحتج بقوله تعالى: (لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ..)[3903]، قال قتادة: معناه: إذا هم أعلنوا النفاق. قال مالك رحمه الله: النفاق في عهد رسول الله هو الزندقة فينا اليوم، فيقتل الزنديق إذا شُهد عليه بها دون استتابة، وهو أحد قولي الشافعي. قال مالك: وإنما كفَّ رسول الله عن المنافقين ليبين لأمته أنَّ الحاكم لا يحكم بعلمه إذا لم يُشهد على المنافقين. قال القاضي اسماعيل: لم يشهد على عبد الله أبي إلا زيد بن أرقم وحده ولا على الجُلاس بن سويد إلا عمير بن سعد ربيبه، ولو شهد على أحد منهم رجلان بكفره ونفاقه لقُتل ... قال الشافعي وأصحابه: وإنما منع رسول الله من قتل المنافقين ما كانوا يُظهرونه من الإسلام مع

[3903] الأحزاب: 60- 61.

العلم بنفاقهم، لأنَّ ما يُظهرونه يَجُبُّ ما قبله ... قال ابنُ عطية: ينفصل المالكيون عما لزموه من هذه الآية: (والله يشهد أن المنافقين لكاذبون)[3904] بأنها لم تعيِّن أشخاصاً فيها، وإنما جاء فيها توبيخ لكل مغموص عليه بالنفاق، وبقى لكل واحد منهم أن يقول: لم أرد بها، وما أنا إلاَّ مؤمن ولو عُيِّن أحد لما جَبَّ كذبه شيئاً. قلت: هذا الأنفصال فيه نظر، فإن النبي كان يعلمهم أو كثيراً منهم بأسمائهم وأعيانهم بإعلام الله تعالى إياه، وكان حذيفة يعلم ذلك بإخبار النبي إياه، حتى كان عمر رضي الله عنه يقول له: يا حذيفة هل أنا منهم؟ فيقول له: لا.

القول الرابع: وهو أنَّ الله تعالى كان قد حفظ أصحاب نبيه على الصلاة والسلام بكونه ثبّتهم أن يفسدهم المنافقون أو يُفسدوا دينهم، فلم يكن في تبقيتهم ضرر، وليس كذلك اليوم، لأنا لا نأمن من الزنادقة أن يفسدوا عامتنا وجُهَّالنا[3905].

والثلاثة الأقوال الأولى مأخوذة عن أبي بكر بن العربي في أحكام القرآن.[3906]

وأما ابنُ تيمية فطريقته أنَّ مَن ثبت نفاقه - أي كفره- من المنافقين ببينة قُتل بدون استتابة[3907]، ولا يمكن تجاهل أنَّ بعضهم ثبت كفره بلا مثنوية بشهادة صاحب غير متهم وتصديق القرآن له، وكفى به، فلا تُطلب بينة بعد نزول الوحي، فبالوحي أخذنا أحكام قتال عموم مَن يجوز أو يجب قتاله من الناس، لا مجرد إثبات تهمة على متهم منكِر، وقد قتل المجذَّر بن زياد في يوم بُعاث سويد بن الصامت ثم أسلم المجذر، فغافله الحارث بن سُوَيد فقتله غيلةً (غدراً)، فأخبر جبريل النبي بما كان، فقتله به[3908]

أما لمَ لمْ يقتل النبي المنافقين مع علمه بنفاق بعضهم وقبل علانيتهم، فيرى ابنُ تيمية أنَّ ذلك إنما كان لوجهين:

أحدهما: أنَّ عامتهم لم يكن ما يتكلمون به من الكفر مما يثبت عليهم بالبينة ... ومن المعلوم أنَّ أحسن حال مَن ثبت نفاقه و زندقته أن يستتاب كالمرتد، فإن تاب وإلا قتل، ولم يبلغنا أنه استتاب واحداً بعينه منهم، فعلم أن الكفر والردة لم تثبت على واحد بعينه ثبوتاً يوجب أنْ يقتل كالمرتد ....

الوجه الثاني: أنه عليه الصلاة والسلام كان يخاف أن يتولد من قتلهم من الفساد أكثر مما في استبقائهم وقد بيَّن ذلك حين قال: لا يتحدث الناس أنَّ محمداً يقتل أصحابه وقال: إذن تُرعد له آنُفٌ كثيرة بيثرب ... فحاصله أنَّ الحد

[3904] المنافقون: 1.
[3905] تفسير القرطبي بتحقيق التركي، 1/ 301- 304.
[3906] أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، 1/ 11- 12.
[3907] أنظر: الصارم المسلول، ص344- 355.
[3908] أنظر: أحكام القرآن لابن العربي 1/ 12 وقد عدَّ السهيلي الحارث بن سويد من منافقي بني حبيب بن عمرو بن عوف، وهو أخو جُلاس بن سُويد معدود أيضاً في المنافقين وفي قصته نزلت الآية 74 من التوبة، أنظر: الروض الأنف لأبي القاسم السهيلي، 2/ 376.

لم يقم على واحد بعينه لعدم ظهوره بالحجة الشرعية التي يعلمه بها الخاص والعام، أو لعدم إمكان إقامته إلاَّ مع تنفير أقوام عن الدخول في الإسلام، وارتداد آخرين عنه، وإظهار قومٍ من الحرب والفتنة ما يُربى فسادُه على فساد ترك قتل منافق، وهذان المعنيان حكمهما باقٍ إلى يومنا هذا إلاَّ في شئ واحد وهو أنه ربما خاف أن يظن الظان أنه يقتل أصحابه لغرض آخر مثل أغراض الملوك فهذا منتفٍ اليوم.[3909]

و موقف ابن قيم الجوزية أكثر وضوحاً في مسألتنا هذه، فقد كتب يقول: ومنها: تركُه قتل المنافقين وقد بلغه عنهم الكفر الصريح، فاحتج به من قال: لا يُقتل الزنديق إذا أظهر التوبة، لأنهم حلفوا لرسول الله أنهم ما قالوا، وهذا إذا لم يكن إنكاراً فهو توبة وإقلاع. وقد قال أصحابنا وغيرهم: ومَن شُهد عليه بالردة فشهد أن لا إلا إلاَّ الله وأنَّ محمداً رسول الله، لم يكشف عن شئ عنه بعد، وقال بعضُ الفقهاء: إذا جحد الردة كفاه جحدها. ومَن لم يقبل توبة الزنديق قال: هؤلاء لم تقم عليهم بينة، ورسول الله لا يحكم عليهم بعلمه، والذي بلَّغ رسول الله عنهم قولهم لم يبلغه إياه نصابُ البينة، بل شهد به عليهم واحد فقط، كما شهد زيد بن أرقم وحده على عبد الله بن أبي، وكذلك غيره أيضاً إنما شهد عليه واحد.

وفي هذا الجواب نظر، فإنَّ نفاق عبد الله بن أبي وأقواله في النفاق كانت كثيرة جداً، كالمتواترة عند النبي وأصحابه، وبعضهم أقرَّ بلسانه وقال: إنما كنا نخوض ونلعب، وقد واجهه بعضُ الخوارج في وجهه بقوله: إنك لم تعدل، والنبي لما قيل له: ألا تقتلهم؟ لم يقل: ما قامت عليه بينة، بل قال: لا يتحدث الناس أنَّ محمداً يقتل أصحابه.

فالجواب الصحيح إذن أنه كان في ترك قتلهم في حياة النبي مصلحة تتضمن تأليف القلوب على رسول الله وجمع كلمة الناس عليه، وكان في قتلهم تنفير والإسلام بعدُ في غربة، ورسول الله أحرصُ شئ على تأليف الناس وأترك شئ لما ينفّرهم عن الدخول في طاعته، وهذا أمرٌ كان يختص بحال حياته ، وكذلك تركُ قتل مَن طعن عليه في حكمه بقوله في قصة الزبير وخصمه: أنْ كان ابنَ عمتك، وفي قسمه بقوله: إنَّ هذه لقسمة ما أُريد بها وجهُ الله، وقول الآخر له: إنك لم تعدل، فإن هذا محض حقه له أن يستوفيه وله أن يتركه وليس للأمة بعده تركُ استيفاء حقه، بل يتعينُ عليهم استيفاؤه، ولا بُدَّ.[3910]

[3909] الصارم المسلول، 355- 358.
[3910] زاد المعاد لابن قيم الجوزية، بيروت 1994، 3/ 568.

وقد ذكر أبو إسحاق الشاطبي ستة وجوه لوقوع الترك في السنة النبوية، وجعل سادسها: الترك للمطلوب خوفاً من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب، كما جاء في الحديث عن عائشة: لولا أنَّ قومك حديثٌ عهدهم بالجاهلية ... الحديث ومنع من قتل أهل النفاق، وقال: لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه.[3911]

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الموضع هو: هل يصلح ما ذكره ابن القيم والشاطبي وغيرهما – وهو ما صرَّح به في الأحاديث الصحيحة عن الرسول. من تعليل ترك قتلهم، علةً لترك تنفيذ حد من حدود الله؟

وبكلمة: لقد ثبت أمران عن رسول الله، الأول: أنه لم يقتل منافقاً أفصح عن كفره و صرح بنفاقه ثم لم يأت بتوبةٍ ظاهرة تُقبلُ منه، والثاني: أنه علل تركهم وعدم قتلهم بأنه لا يحب أن يتحدث الناس أنه يقتلُ أصحابه. وهذان الأمران كافيان في إثبات أنَّ ترك الإسلام بمجرده لا يُوجب قتل تاركه حداً من حدود الله تعالى.

2.4 الدليل الرابع:ترك مَن كفر بعد الإيمان بالطعن في الرسول

ما ثبت في غير واقعةٍ من طعنِ بعضهم في قسمته وفي حكمه (قضائه)، ومع ذلك فإنه لم ينذرهم بعقوبة ما لم يحدثوا توبةً، بل لم يأذن في قتلهم لمن استأذنه في ذلك، فقد روى مالك في الموطأ وأحمد والشيخان وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري قال: بينما نحن عند رسول الله وهو يقسم قَسْماً، أتاه ذو الخويصرة، وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله إعدل، فقال رسول الله: ويلك ومَن يعدلُ إذا لم أعدل؟ زاد في رواية: قد خبتُ وخسرت إن لم أعدل، فقال عمر بن الخطاب: ائذن لي فيه فأضرب عنقه، فقال رسول الله: دَعهُ فإن له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم .. الحديث.[3912]

وروى أحمد والشيخان عن جابر بن عبد الله قال: أتى رجل بالجِعْرانة - منصرفَنا من حنين- وفي ثوب بلال فضة، ورسول الله يقبض منها ويعطي الناس، فقال: يا محمد، إعدل، فقال: ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل، لقد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل، فقال عمر بن الخطاب: دعني يا رسول الله فأقتل هذا المنافق، فقال: معاذ الله أن يتحدث الناس أنَّ محمداً يقتل أصحابه، إنَّ هذا وأصحابه يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية.[3913]

وروى أحمد والنسائي أيضاً عن أبي هريرة أنَّ أحدهم قال للرسول وهو يقسم: ما عدلتَ في القسمة.[3914]

[3911] الموافقات للشاطبي (ت 790هـ)، بتحقيق مشهور آل سلمان، الخبر، السعودية 1997، 4/ 428.
[3912] أنظر: جامع الأصول، 10/ 83.
[3913] نفسه، 10/ 90.
[3914] نفسه، 10/ 91.

كما أخرج أحمد والشيخان وأبو داود والنسائي والترمذي عن عبد الله بن الزبير عن أبيه أنّ رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي صلى الله عليه وسلم في شراج الحرة التي يسقون فيها النخل، فقال الأنصاري: سرّح الماء يمرٌّ، فأبى عليه، فاختصما عند رسول الله، فقال رسول الله للزبير: اسق يا زبير، ثم أرسل إلى جارك، فغضب الأنصاري ثم قال لرسول الله: أنْ كان إبن عمتك؟ فتلوّن وجه رسول الله ثم قال للزبير: اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجَدْر، فقال الزبير: والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ..)[3915] .

وقد أورد البخاري حديث أبي سعيد في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة في صحيحه باب: من ترك قتال الخوارج للتأليف ولئلا ينفر الناس عنه. قال الحافظ: وليس فيه بيان السبب في الأمر بتركه، ولكن ورد في بعض طرقه فأخرجه أحمد والطبري .. وفيه: فقال اصحابه: الا تضرب عنقه؟ فقال. لا أريد أن يسمع المشركون أني أقتل أصحابي، ولمسلم من حديث جابر نحو حديث أبي سعيد وفيه فقال عمر: دعني يا رسول الله فأقتل هذا المنافق، فقال: معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي .. لكن القصة التي في حديث جابر صرّح في حديثه بأنها كانت منصرف النبي من الجعرانة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ثمان .. والقصة التي في حديث أبي سعيد صرّح في رواية أبي نعيم عنه أنها كانت بعد بعث علي إلى اليمن وكان ذلك في سنة تسع .. فهما قصتان في وقتين اتفق في كل منهماإنكار القائل، وصرّح في حديث أبي سعيد أنه ذو الخويصرة التميمي، ولم يسمّ القاتل في حديث جابر ووهم من سمّاه ذا الخويصرة ظانا إتحاد القصتين ...ثم قال الحافظ: قال الإسماعيلي: الترجمة في ترك قتال الخوارج والحديث في ترك القتل للمنفرد، والجميع إذا أظهروا رأيهم ونصبوا للناس القتال وجب قتالهم وإنما ترك النبي قتل المذكور لأنه لم يكن اظهر ما يستدل به على ما وراءه، فلو قُتل من ظاهره الصلاح عند الناس قبل إستحكام أمر الإسلام ورسوخه في القلوب لنفّرهم عن الدخول في الإسلام، وأما بعده صلى الله عليه وسلم فلا يجوز ترك قتالهم إذا هم أظهروا رأيهم وتركوا الجماعة وخالفوا الأئمة مع القدرة على قتالهم .. وقد ذكر ابن بطال عن المهلب قال: التألّف إنما كان في أول الإسلام إذ كانت الحاجة ماسة لذلك لدفع مضرتهم، فأما إذ أعلى الله الإسلام فلا يجب التألف إلا أن تنزل بالناس حاجة لذلك فلإمام الوقت ذلك[3916].

وقولنا في هذه الأحاديث كقولنا في أحاديث المنافقين، وقد صرّح النبي صلى الله عليه وسلم بأنّ ذا الخويصرة التميمي – وهو حرقوص بن زهير أصل الخوارج – والذين يخرجون يقولون بمثل قوله يمرقون من الدين

[3915] النساء 65. أنظر: جامع الأصول 200/10.
[3916] فتح الباري بتحقيق عبد الباقي والخطيب، 290/12-291.

مروق السهم من الرمية، وهو أشبه بالنص على تكفيرهم، ومع ذلك لم يقتله رسول الله، وقد كان ذلك في أواخر مدته صلى الله عليه وسلم في السنة الثامنة أو التاسعة[3917].

ومن العجيب أنّ ابن حزم جزم بأنّ من قال: إنّ الرسول لم يعدل ولا أراد وجه الله تعالى فيما عمل (أي في القسمة) كافر معلن بلا شك، لكنه أجاب عن عدم إذنه صلى الله عليه وسلم بقتله وأمثاله بانهم صاروا بإظهارهم الإسلام بعد أن قالوا ما قالوا: حرمت دماؤهم وصاروا بذلك من جملة أصحابه عليه السلام[3918]. ولسنا ندري متى أظهر ذلك الطاعن في عدل رسول الله ونزاهته الإسلامَ، وكان حقه أن يضرب عنقه في مكانه – ولو كان قتل من ترك الإسلام فريضة – أو يستتاب قبل أن يقتل، لكن شيئا من ذلك لم يكن.

ثم إنّ ابن حزم غرّ نفسه ومن تبعه بحمله الصحبة الواردة في قول النبي: .. أنّ محمدا يقتل أصحابه، على الإصطلاح الحادث الذي جرى عليه بعض جمهور المحدثين وهو من جملتهم ممن توسع في إطلاق الصحبة فقد عرّف الصحابي بأنه: كلّ من جالس النبي ولو ساعة وسمع منه ولو كلمة فما فوقها أو شاهد منه عليه السلام أمرا يعيه ولم يكن من المنافقين الذين اتصل نفاقهم واشتهر حتى ماتوا على ذلك ولا مثل من نفاه عليه السلام باستحقاقه كهيت المخنث ومن جرى مجراه، فمن كان كما وصفنا أولا فهو صاحب، وكلهم عدل إمام فاضل[3919].

مع أنّ الصحبة لغة و في استعمال القرآن والرسول أوسع وأعم مما ذكروا، ففي القرآن العظيم: (قال له صاحبه وهو يحاوره)[3920] (وما صاحبكم بمجنون)[3921] وفي الحديث: إنّ في أصحابي إثني عشر منافقا، كما

[3917] ومقتضى صنيع البخاري تكفير الخوارج حيث قرنهم بالملحدين وأفرد عنهم المتأولين بترجمة، وبذلك صرّح أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي فقال: الصحيح أنهم كفار لقوله صلى الله عليه وسلم، يمرقون من الإسلام، ولقوله: لأقتلنهم قتل عاد، وفي لفظ: ثمود، وكل منهما إنما هلك بالكفر، وبقوله: هم شر الخلق، ولا يوصف بذلك إلا الكفار، ولقوله: إنهم أبغض الخلق إلى الله تعالى، ولحكمهم على كل من خالف معتقدهم بالكفر والتخليد في النار، فكانوا هم أحقّ بالإسم منهم. وممن جنح إلى ذلك من أئمة المتأخرين الشيخ تقي الدين السبكي في فتاويه ... وممن جنح إلى بعض هذا البحث الطبري في تهذيبه فقال بعد أن سرد أحاديث الباب: فيه الردّ على قول من قال: لا يخرج أحد من الإسلام من أهل القبلة بعد استحقاقه حكمه إلا بقصد الخروج منه عالما، فإنه مبطل، لقوله في الحديث: يقولون الحق ويقرؤون القرآن ويمرقون من الإسلام ولا يتعلقون منه بشيئ ... وذهب أكثر أهل الأصول من أهل السنة إلى أنّ الخوارج فسّاق وأنّ حكم الإسلام يجري عليهم لتلفظهم بالشهادتين ومواظبتهم على أركان الإسلام .. وقال الخطابي: أجمع علماء المسلمين إلى أنّ الخوارج مع ضلالتهم فرقة من فرق المسلمين .. وقال القرطبي في المفهم: والقول بتكفيرهم أظهر في الحديث، فعلى القول بتكفيرهم يقاتلون ويقتلون وتسبي أموالهم، وهو قول طائفة من أهل الحديث في أموال الخوارج. أنظر: فتح الباري، 299/12-301.

3918 المحلى 223/11.

3919 انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، تحقيق شاكر وتقديم إحسان عباس، بيروت، 89/5.

3920 الكهف

3921 التكوير.

سمّى صلى الله عليه وسلم من ثبت نفاقه بلا تردد وهو عبد الله بن أبيّ صاحبا حين قال: لا يتحدث الناس أنّ محمدا يقتل أصحابه. فلا متعلق لابن حزم بقوله صلى الله عليه وسلم: يقتل أصحابه، ليقال: قد كفروا ثم عاودوا الإسلام بدليل تسميته صلى الله عليه وسلم لهم أصحابا له.

ثم عاد ابن حزم فأكّد مرة ثانية أنّ ذلك الذي جوّر رسول الله وقال: أنه لم يعدل ولا أراد بقسمته وجه الله مرتد لا شك فيه، منكشف الأمر وليس في شيئ من الأخبار أنه تاب من ذلك، ولا أنه قتل، بل فيها النهيُ عن قتله، وأجاب بالقول: أما هذا فحقّ كما قلتم، لكن الجواب في هذا أنّ الله تعالى لم يكن أمر بعدُ بقتل من ارتدّ فلذلك لم يقتله رسول الله، ولذلك نهى عن قتله، ثم أمره الله تعالى بعد ذلك بقتل من ارتدّ عن دينه فنسخ تحريم قتلهم. برهان ذلك ما رويناه: عن أبي سعيد الخذري قال: بعث علي – وهو باليمن – بذهيبة في تربتها إلى رسول الله فقسمها رسول الله بين أربعة نفر .. فذكر الحديث وفيه: فجاء رجل كث اللحية، مشرف الوجنتين غائر العينين ناتئ الجبين محلوق الرأس فقال: اتقّ الله يا محمد، فقال له رسول الله: فمن يطع الله إن عصيته أيأمنني على أهل الأرض ولا تأمنوني، فاستأذن رجل في قتله – يروى أنه خالد بن الوليد – فقال رسول الله: إنّ من ضِئْضِئ هذا ـ أي أصله ـ قوما يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد .. ـ ثم روى بإسناد آخر الحكاية نفسها أنّ الذي استأذنه صلى الله عليه وسلم في قتله عمر بن الخطاب ـ قال أبو محمد: فصح كما ترى الإسناد الثابت أنّ هذا المرتد إستأذن عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد في قتله فلم يأذن لهما رسول الله في ذلك، وأخبر عليه السلام في فوره ذلك انه سيأتي من ضئضئه عصابة إن أدركهم قتلهم، وأنهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، فقد خرج عنه، ومن خرج عنه بعد كونه كدخول السهم في الرمية، فقد ارتدّ عنه، فصحّ إنذار النبي عليه السلام بوجوب قتل المرتد وأنه قد علم عن الله تعالى أنه سيأمر بذلك بعد ذلك القوت، فثبت ما قلناه من أنّ قتل المرتد كان حراما ولذلك نهى عنه عليه السلام ولم يأذن به لا لعمر ولا لخالد، ثم إنه عليه السلام نذر بأنه سيباح قتله وأنه سيجب قتل من يرتد، فصحّ يقينا نسخ ذلك الحال وقد نسخ ذلك بما رويناه عن ابن عباس وابن مسعود وعثمان ومعاذ عن رسول الله (يريد من الأحاديث الآمرة بقتل من بدّل دينه والتارك لدينه المفارق للجماعة)[3922].

إذن فابن حزم يقرّ بأنّ الرجل المعترض قد كفر وارتدّ ولكن النبي لم يأذن بقتله، لا لأنّ المرتد لا يقتل بل لأنه لم يكن شرع قتله إلى ذلك الوقت، ثم شرع بعد ذلك، فنسخ نهيه عليه السلام عن قتل مثل ذلك المرتد.

3922 المحلى، 11/226-227.

وحاصل كلام ابن حزم أنّ ما في حديث أبي سعيد نهيه عليه السلام عن قتله، ولكن فيه نذرٌ بأنه سيباح قتل من هو على طريقته، وذلك قوله عليه السلام: لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد، وهذا تلاعب ومداورة مكشوفة، بل ما في الحديث وعيد بقتل جماعة أو جماعات يخرجون من نسل ذلك الخائب المعثّر ذكرت صفتهم في نصوص صحيحة أخرى عنه صلى الله عليه وسلم أنهم يقتلون أهل الإيمان ويدعون أهل الأوثا، فأفهم أنّ قتلهم لا لطعنهم في صاحب الرسالة وإتيانهم قتل هذا المكفّر، بل لاستباحتهم دماء الموحدين وخروجهم على الأمة والأئمة، وبهذا يصحّ الفرق بين حكم ذلك المعترض الفرد وتقحمه ورطة الكفر بالطعن في صاحب الرسالة لكن من غير أن يشهر سيفا على المسلمين، وبين من ذكروا بأوصافهم ممن يخرجون من نسله، وكان حريا بابن حزم – وفقا لفهمه للحديث، أن يزعم أنّ آخره نسخ أوله – كما زعم غيره وقوعه في آيات من كتاب الله تعالى كآية المائدة 105 (عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ) زعموا أنّ آخرها (إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ) نسخ أولها (عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ)، وكآية الأعراف 199 التي زعموا أنّ أولها وآخرها منسوخان وأوسطها محكم.

لكنه كان سيتورط في جواب سؤال: فلمَ لمْ يَعُدْ الرسول فيأذن لخالد أو لعمر بقتل الرجل؟ وقد داور ابن حزم المسألة بالزعم أنّ ما في الحديث وعد (نذر) بتشريع قتل المرتدين.

وقد فهم عبد المتعال الصعيدي – خطأ – من كلام ابن حزم أنه ذهب إلى أن عدم إذن النبي في قتل الرجل المعترض منسوخ بالزيادة في آخر الخبر وهو (لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد) وعلّق عليه بالقول: وهذا النسخ غير معقول لأنه نذره بهذه الزيادة قتلهم ورد مع عدم إذنه في قتلهم في خبر واحد، فلا يعقل أن ينسخ أحدهما الآخر في وقت واحد، وإنما يعقل أن يكون هناك وعد بنسخ في المستقبل، وليس في هذه الزيادة وعد بنسخ، وإنما فيها نذر بقتل من يخرج من ضئضئ من نسب إليه الجور وعدم العدل في القسمة، فيقتلون المسلمين ويتركون أهل الأوثان، وبهذا يكون حالهم بخلاف حال من اقتصر على نسبة الجور إليه وعدم العدل في القسمة لأنه لم يخرج عليه ولم يقاتل، وهؤلاء سيخرجون على جماعتهم ويقاتلونهم، فيكون قتلهم لهذا لا لوقوع الردة منهم ..[3923].

وقد نسب الصعيدي – كما رأيت – إلى ابن حزم ما لم يقله بل صرّح بعكسه وهو أنّ الناسخ للنهي عن قتل الرجل أحاديث أبن عباس وابن مسعود ومعاذ وعثمان الآمرة بقتل من بدّل دينه وتركه وفارق الجماعة. ثم إنّ ابن حزم لم يأت بأيّ دليل يبرهن به على أنّ أحاديث الأمر بقتل المرتدين متأخرة عن قصة المعترض والتي وقعت في السنة التاسعة من الهجرة، إذ صرّح فيها بأنّ المال المقسوم ذهيبة بعث بها علي من اليمن وقد بعثه عليه السلام إليها في السنة التاسعة، والقول بالنسخ ليس إجتهادا، ثم لا بد للقول به من تحقق وقوع التعارض

3923 الحرية الدينية في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، ص 127-128.

بين النصين المدعى النسخ فيهما، وقد قال ابن حزم نفسه: ولا يحل لأحد أن يقول في آية أو في خبر عن رسول الله ثابت، هذا منسوخ وهذا مخصوص في بعض ما يقتضيه لفظه، ولا أنّ لهذا النص تأويلا غير مقتضى ظاهر لفظه ولا أنّ هذا الحكم غير واجب علينا من حين وروده إلا بنص آخر وارد بأنّ هذا النص كما ذكر أو بإجماع متيقن بأنه كما ذكر أو بضرورة .. موجبة أنه كما ذكر، وإلا فهو كاذب[3924]. ونحن من جهتنا لا نرى أيّ تعارض بين هذه النصوص بل نحمل كلاًّ منها على معنى يليق بها ، والقول الجامع في المسألة: أنّ الرجوع عن الإسلام بمجرده لا يحلّ دم صاحبه ولا يرفع عصمة نفسه، أما الرجوع عنه والتورط في حربه وحرب أهله فهذا الذي يرفع العصمة ويبيح الدم.

2.5 الدليل الخامس: وقائع الردة في زمن النبي

ويتمثل في وقائع إرتداد كثيرة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت أنّ النبي عاقب في شيئ منها بالقتل وهي وقائع إرتداد عن الإسلام جملة لا كما سبق من بعض المنافقين من تلبس ببعض المكفرات مع إصرارهم على التظاهر بالإسلام ومن هنا قال ابن الطلاع في أحكامه: لم يع في شيئ من المصنفات المشهورة أنه صلى الله عليه وسلم قتل مرتدا ولا زنديقا[3925].

1- الذين ارتدوا من المسلمين بسبب مسرى رسول الله، إذ ضاقت عقولهم عن دركه وقلوبهم عن التصديق به. وفي هذا المعنى قال تعالى: (وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَـٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ)[3926] وقد روى الطبري في تفسيره عن الحسن قال: أسري به عشاء إلى بيت المقدس فصلّى فيه وأراه الله ما أراه من الآيات، ثم أصبح بمكة، فأخبرهم أنه أسري به إلى بيت المقدس، فقالوا له: يا محمد ما شأنك؟ أمسيت فيه ثم أصبحت فينا تخبرنا أنك أتيت بيت المقدس، فعجبوا من ذلك حتى إرتدّ بعضهم عن الإسلام، ثم روي عن قتادة: .. ذكر لنا أنّ أناسا ارتدوا بعد إسلامهم حين حدثهم رسول الله بمسيره، أنكروا ذلك وكذبوا به وعجبوا منه، وقالوا: تحدثنا أنك سرت مسيرة شهرين في ليلة واحدة[3927]. وكأنّ إرتداد بعضهم ثابت عند الطبري فإنه عاد فقال: فتأويل الكلام: وما جعلنا رؤياك التي أريناك ليلة أسرينا بك

3924 المحلى 35/1.و قد زعم الشيخ عيسى منون ان النبي ترك قتل الرجل لئلا ينفر الناس عن الاسلام، و ان الرسول بعد ان استقر الاسلام بعث علي بن ابي طالب ليقتله فلم يجده. أنظر: الحرية الدينية للصعيدي. و هو زعم غير دقيق بالمرة. أنظر: فتح الباري 298/12.

3925 انظر: عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني الحنفي (ت 855 هـ) بيروت 2001، 120/24، وابن الطلاع هو أبو عبيد الله محمد بن فرج المعروف بابن الطلاع القرطبي المالكي (404-497) وكتابه المذكور هو: أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم، حققه وطبه محمد ضياء الرحمن الأعظمي تحت عنوان: أقضية رسول الله، دار السلام بالرياض، 1424 هـ، كما طبع في مصر بتحقيق فارس فتحي إبراهيم، القاهرة 2006.

3926 الإسراء 60.

3927 تفسير الطبري 642/14 وتهذيب الآثار للطبري بعناية محمود شاكر، القاهرة 457/1-459.

من مكة إلى بيت المقدس (إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ) يقول: إلا بلاء للناس الذين ارتدوا عن الإسلام لما أخبروا بالرؤية التي رآها عليه الصلاة والسلام، والمشركين من أهل مكة الذين إزدادوا بسماعهم ذلك من رسول الله تماديا في غيهم وكفرا إلى كفرهم[3928].

و في سيرة ابن هشام عن الحسن البصري: .. ثم انصرف رسول الله إلى مكة، فلما أصبح غدا على قريش فأخبرهم الخبر، فقال أكثر الناس: هذا والله الإِمْرُ البين ـ أمر إمر: عجيب منكر ـ والله إنّ العير لتُطرَد شهرا من مكة إلى الشام مدبرة وشهرا مقبلة، أفيذهب ذلك محمد في ليلة واحدة ويرجع إلى مكة، قال: فارتدّ كثير ممن كان أسلم[3929].

وقد روى أحمد بن حنبل في مسنده والنسائي في الكبرى عن عكرمة عن ابن عباس قال: أسري بالنبي إلى بيت المقدس، ثم جاء من ليلته فحدثهم بمسيره وبعلامة بيت المقدس وبعيرهم، فقال ناس قال حسن: نحن نصدق محمدا بما يقول؟ فارتدوا كفارا فضرب الله أعناقهم مع أبي جهل (أي في معركة بدر)[3930].

2- عبيد الله بن جحش الأسدي زوج أم حبيبة أرملة بنت أبي سفيان بن حرب، هاجرا معا إلى الحبشة، فتنصّر هناك ومات متنصرا، يروي ابن سعد عن أم حبيبة: رأيت في النوم عبيد الله بن جحش زوجي بأسوأ صورة وأشوهه، ففزعت فقلت: تغيّرت والله حاله، فإذا هو يقول حيث أصبح: يا أم حبيبة إني نظرت في الدين فلم أر دينا خيرا من النصرانية وكنت قد دِنتُ بها ثم دخلت في دين محمد ثم قد رجعت إلى النصرانية، فقلت: والله ما خير لك، وأخبرته بالرؤيا التي رأيت له، فلم يحفل بها وأكبّ على الخمر حتى مات، فأرى في المنام كأنه آتيا يقول: يا أم المؤمنين، ففزعت فأولتها أنّ رسول الله يتزوجني[3931]. وقد ذكر البلاذري (ت 279 هـ) ردة عبيد الله وأنه كان يقول: فقحنا وصأصأتم، أي أبصرنا ولم تبصروا، وهذا مثل، لأنّ الجرو إذا فتح عينيه قيل: فقح وإذا فتح ثم غمّض من الضعف والصغر قيل: صأصأ[3932].

3928 تفسير الطبري 647/14.

3929 سيرة ابن هشام 398/1.

3930 قال شعيب الأرنؤوط تعليقا على حديث أحمد: إسناده صحيح وصححه ابن كثير في تفسيره وأخرجه أبويعلى وكذا الطبري في تهذيب الآثار. انظر" مسند أحمد بتحقيق الأرنؤوط وزملائه، بيروت 1995، 476/5-477، حديث رقم 3546، والسنن الكبرى للنسائي 377/6 حديث رقم 11283.

3931 الطبقات الكبرى، محمد بن سعد (ت 230 هـ)، القاهرة 2001، 94/10-95.

3932 أنساب الأشراف لأحمد بن يحي بن جابر البلاذري، بيروت 1996، 72/2.

3- الشيخان عن أنس بن مالك قال: كان رجل نصراني أسلم، وفي رواية مسلم: منا من بني النجار – فقرأ البقرة وآل عمران، وكان يكتب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم، فعاد نصرانيا، فكان يقول: ما يدري محمد إلا بما كتبت له، فقال رسول الله: اللهم إجعله آية، فأماته الله فدفنوه فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، لما هرب منهم نبشوا عن صاحبنا فألقوه، فحفروا له وأعمقوا ما استطاعوا، فأصبحوا وقد لفظته الأرض، فقالوا مثل الأول، فحفروا له وأعمقوا فلفظته الثالثة، فعلموا أنه ليس من الناس، فألقوه بين حجرين ورضموا عليه الحجارة[3933]. الرجل

و الحديث صريح في انه عليه السلام لم يطلب الرجل ليقتله، رغم انه اتفق من عبد الله بن سعد مثل ما اتفق من هذا المتنصر، فقد كان يقول: ما يدري محمد الا بما كتبت له، و قد امر النبي بقتل ابن سعد، و يظهر الفرق بملاحظة ان ابن سعد ترك الاسلام و لحق بقريش الذين كانوا حربا على رسول الله، في حين لحق هذا المتنصر بقومه من النصارى الذين لم يكونوا حربا على الاسلام و المسلمين، و الظاهر انهم كانوا جماعة صغيرة، لعلها كانت بضعة بيوت بدليل قول انس في رواية مسلم: منا من بني النجار، أي ممن كانوا على النصرانية منهم، و يدل له أن قومه إتهموا الرسول و صحبه بنبش قبره، فهو كالصريح في انه مات بالمدينة، و هذا يضعف ما ورد في رواية ثابت: فانطلق هاربا حتى لحق بأهل الكتاب.

4- أخرج أبو داوود والنسائي عن ابن عباس قال: كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح يكتب لرسول الله فأزله الشيطان فلحق بالكفار، فأمر رسول الله أن يقتل يوم الفتح، فاستجار له عثمان بن عفان، فأجاره رسول الله[3934].

فلو كان قتل من ارتدّ حدا من حدود الله هل كان يقبل فيه رسول الله شفاعة أحد؟ فالأرجح أنّ الرسول أهدر دمه لكونه مع كفره فرّ إلى مكة منحازا إلى المشركين فصار حربا على المسلمين، ومثل هذا يقتل درءاً لخطره، لكن لما منّ الله بفتح مكة وخُضدت شوكة المشركين قبل الرسول شفاعة عثمان في رجل لم يعد يشكّل خطرا على المسلمين، بل أنه عاد إلى الإسلام مع ذلك.

5- أخرج أحمد وأبو داوود عن سلمة بن نعيم بن مسعود الأشجعي عن أبيه قال، سمعت رسول الله يقول ـ حين قرأ كتاب مسيلمة ـ للرسل (أي لرسولي مسيلمة إليه): ما تقولان أنتما؟ قالا: نقول كما قال، قال: أما والله لولا أنّ الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما[3935].

3933 انظر: جامع الأصول، 367/11.
3934 انظر: جامع الأصول، 207/2 و484/3.
3935 جامع الأصول 652/2.

كما أخرج أحمد وأبو داوود عن حارثة بن مضَرِّب أنه أتى عبد الله بن مسعود بالكوفة فقال: ما بيني وبينه أحد من العرب حنة ـ أي إحنة وهي العداوةـ وإني مررت بمسجد لبني حنيفة، فإذا هم يؤمنون بمسيلمة، فأرسل إليهم عبد الله، فجيئ بهم فاستتابهم غير ابن النواحة، قال له: سمعت رسول الله يقول لك: لولا أنك رسول لضربت، عنقك فأنت اليوم لست برسول، فأمر قَرَظَة بن كعب – وكان أميرا على الكوفة – فضرب عنقه في السوق، ثم قال: من أراد أن ينظر إلى ابن النواحة فلينظر إليه قتيلا بالسوق[3936].

وقد روى أبو جعفر الطحاوي باسناده حكاية ابن النواحة هذا بمزيد تفصيل عن ابن معيز السعدي قال: خرجت أُسَقّد (أي أضمِّر) فرسا له لي بالسحر، فمررت على مسجد من مساجد بني حنيفة، فسمعتهم يشهدون أنّ مسيلمة رسول الله، فرجعت إلى عبد الله بن مسعود، فذكرت له أمرهم فبعث الشُرَط فأخذوهم فجيئ بهم إليه فتابوا ورجعوا عما قالوه وقالوا: لا نعود فخلى سبيلهم، وقدم رجلا منهم يقال له عبد الله بن النواحة، فضرب عنقه فقال الناس: أخذت أقواما في أمر واحد، فخليت سبيل بعضهم وقتلت بعضهم؟ فقال: كنت عند رسول الله جالسا، فجاءه ابن النواحة ورجل معه يقال له ابن وثال حجر، وافدين من عند مسيلمة، فقال لهما رسول الله: أتشهدان أني رسول الله؟ فقالا: أتشهد أنّ مسيلمة رسول الله؟ فقال: آمنت بالله عزّ وجل وبرسوله، لو كنت قاتلا وافدا لقتلتكما، فلذلك قتلت هذا.

كما روى الطحاوي من طريق محمد بن إسحاق عن نعيم بن مسعود الأشجعي قال: كنت عند النبي حين جاءه رسل مسيلمة بكتابه ورسول الله يقول لهما: وأنتما تقولان مثلما يقول؟ فقالا: نعم، فقال رسول الله: أما والله لولا أنّ الرسول لا تقتل لضربت أعناقكما[3937].

وقد احتجّ بعضهم بهذا الخبر على مشروعية قتل المرتد، لقوله عليه السلام: لولا أنّ الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما، فلم يمنعه من قتلهما بسبب إرتدادهما إلا كونهما رسولين، والرسل لاتقتل. و الأشبه ان يكون هذا الخبر حجة لنا لا لهم، و ذلك انه لو كان قتل المرتد حكما حديا ما منع من انفاذه مثل هذه العلة، وقد قال أبن حزم – عند كلامه على عقوبة القذف وعفو المقذوف عن القاذف ـ : ولم يأت نص ولا إجماع بأنّ لإنسان حكما في إسقاط حد من حدود الله تعالى، فصحّ أنه لا مدخل للعفو فيه[3938].

لكن ثمة سؤال لابد من الجواب عنه : هل نظر رسول الله إلى الرجلين على أنهما مرتدان أم على أنهما مشركان أصليان؟ ذلك أنّ إسلام مسيلمة الكذاب موضع سؤال، هل أسلم ثم ارتدّ أم لم يسلم

3936 جامع الأصول 485/3.

3937 شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت 321 هـ) بيروت 1994، 298/7-301.

3938 المحلى 289/11.

أصلا وبقي على شركه، وهذا كله بناء على أنّ مسيلمة كان زعيم بني حنيفة في وقته، ما يعني أنّ معظمهم إرتدوا بردته حين ارتدّ ومن بينهم ذانك الرسولان.

فأما الطحاوي فناقش الخبر على أساس أنّ الرجلين مشركان لا مرتدان وأنّ الذي رفع عنهما حكم القتل هو قوله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ)[3939].

وابن حزم يرى أنّ أصحاب مسيلمة وسجاح ليسوا من الذين أسلموا ثم ارتدوا، بل عنده أهل الردة قسمان: قسم لم يؤمن قط كأصحاب مسيلمة وسجاح، فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط ..[3940]. وعلى هذا نظر الرسول إليهما على أنهما مشركان حربيان لم يمنع سفك دمهما إلا كونهما رسولين.

وهناك من يرى أنّ مسيلمة الكذاب أظهر الإسلام كسائر الوفد، وأقرّ للرسول بالرسالة، لكنه لما انتهى إلى اليمامة إرتدّ فادعى النبوة و زعم أنه أُشرك مع الرسول في الأمر، وأحلّ لهم الخمر والزنا ووضع عنهم الصلوات وهو مع ذلك يشهد لرسول الله أنه نبي، فأصفقت معه حنيفة على ذلك[3941].

وفي الصحيحين عن ابن عباس قال: قدم مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله المدينة، فجعل يقول: إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته، وقدم المدينة في بشر كثير من قومه، فأقبل إليه رسول الله ومعه ثابت بن قيس بن شماس، وفي يد رسول الله جريد، حتى وقف على مسيلمة في أصحابه فقال: لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتكها، ولن تعدوا أمر الله فيك، ولئن أدبرت ليعقرنك الله، وإني لأراك الذي أريت فيك ما أريت. وهذا ثابت يجيبك عني، ثم انصرف عنه. قال ابن عباس: فسألت عن قول رسول الله: إنك الذي أريت غير ما رأيت؟ فأخبرني أبو هريرة إنّ رسول الله قال: بينما أنا نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب، فاهمّني شأنهما فأوحي إليّ: أن انفخهما، فنفختهما، فطارا، فأولتهما كذابين يخرجان من بعدي، فكان أحدهما: العنسي صاحب صنعاء والآخر مسيلمة صاحب اليمامة[3942].

قال النووي: وكان مسيلمة إذ ذاك (أي عند قدومه على النبي في المدينة) يظهر الإسلام، وإنما ظهر كفره وارتداده بعد ذلك[3943]. وقد فهم الخطابي من حديث أبي داوود لولا أنّ الرسل لا تقتل .. أنهما كانا مرتدين، قال: ويشبه أن يكون مذهب ابن مسعود في قتله (ابن النواحة) من غير استتابة أنه رأى قول النبي لولا أنك رسول لضربت عنقك حكما منه بقتله لولا علةُ الرسالة، فلما ظفر به وقد ارتفعت

3939 التوبة 6، شرح مشكل الآثار 302/7.

3940 المحلى 193/11.

3941 انظر: الروض الأنف للسهيلي 354/4.

3942 جامع الأصول 801/11.

3943 شرح النووي على مسلم، القاهرة 1930، 33/15.

العلة أمضاه فيه ولم يستأنف له حكمَ سائرِ المرتدين (أي كأصحابه الذين رجعوا فكفّ ابن مسعود عنهم). لكنه كان عاد فذكر أنّ ابن مسعود قبل توبة أصحابه الذين لعلهم كانت داخلتهم شبهة في أمر مسيلمة ثم تبينوا الحق فراجعوا الدين، ورأي أنّ أمر ابن نواحة بخلاف ذلك لأنه كان داعية إلى مذهب مسيلمة فلم يعرض عليه التوبة ورأي الصلاح في قتله[3944].

و على هذا القول الثاني يكون موضع الشاهد من الحديث ارتداد الرسولين تبعا لمسيلمة الكذاب وقد صرّحا بردتها بإقرارهما بنبوة الكذاب وتطاولهما على الرسول بسؤاله عن إيمانه بنبوة مسيلمة، ومع ذلك لم يقتلهما الرسول مع أنهما كفرا بعد إسلام ومالآ الكذاب الذي صار مرتدا يتبعه قومه إلا نفرا يسيرا منهم، فصاروا حربا لله ورسوله وجماعة المؤمنين، ومع ذلك رأي الرسول في كونهما رسولين علة مانعة من قتلهما، ما يدل أنّ أمر قتل المرتدين ليس حدا من الحدود بل هو إلى أن يكون حكما إماميا من باب السياسة الشرعية أقرب، وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة.

6- ارتداد أناس بسبب تحويل القبلة من بيت المقدس إلى مكة المكرمة: قال تعالى: (وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ)[3945]. قال الطبري: لأنّ محنة الله أصحاب رسوله في القبلة إنما كانت –فيما تظاهرت به الأخبار – عند التحويل من بيت المقدس إلى الكعبة، حتى ارتدّ – فيما ذكر- رجال ممن كان قد أسلم واتبع رسول الله وأظهر كثير من المنافقين من أجل ذلك نفاقَهم .. قال ابن جريج: بلغني أنّ ناسا ممن أسلم رجعوا فقالوا: مرة هنا ومرة ههنا[3946].

7- قال ابن تيمية: وكذلك أيضا لما انهزم المسلمون يوم أحد وشجّ وجه النبي وكسرت رباعيته ارتدّ طائفة نافقوا، قال تعالى: (وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَـٰفِرِين)[3947] وقال تعالى: (وَمَآ أَصَـٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟ قَالُوا۟ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَـٰكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَـٰنِ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ)[3948].

3944 انظر: معالم السنن لأبي سليمان حمد الخطابي (ت388 هـ)، حلب 1923، 318-319.

3945 البقرة 143.

3946 تفسير الطبري 639/2-641 وانظر أيضا: مجموع فتاوى ابن تيمية بتحقيق الجزار والباز، المنصورة 2005، 176/7.

3947 آل عمران 139-141.

3948 آل عمران 166-167، مجموع فتاوى ابن تيمية، 176/7-177.

وروى ابن جرير عن قتادة في قوله تعالى (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِين مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ..)[3949]: ذاكم يوم أحد حين أصابهم القرح والقتل، ثم تناعوا رسولَ الله على تفئة ذلك (حينه وزمانه)، فقال أناس: لو كان نبيا ما قتل. وقال أناس من علية أصحاب النبي:قاتلوا على ما قاتل عليه نبيكم حتى يفتح الله عزّ وجل لكم أو تلحقوا به، فقال الله عز وجل: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ..) يقول: إن مات نبيكم او قتل ارتددتم كفارا بعد إيمانكم، وروي عن الضحاك قال: نادى مناد يوم أحد حين هزم أصحاب محمد ـ و في رواية أخرى عنه: ناس من أهل الإرتياب و المرض و النفاق ـ : ألا إنّ محمدا قد قتل فارجعوا إلى دينكم الأول، فأنزل الله جلّ ثناؤه: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ..). وروى مثله عن ابن جريج[3950].

8- قُزمان بن الحارث، قال ابن حجر: حليف بني ظفر، صاحب القصة يوم أحد، قيل: مات كافرا، فإنّ في بعض طرق قصته أنه صرّح بالكفر وهذا مبني على أنّ القصة واحدة وقعت لواحد، وقيل: إنها تعددت، قال ابن قتيبة في المعارف: قتل نفسه وكان منافقا، وفيه قال النبي: إنّ الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر. وذكر ابن إسحاق والواقدي قصته وأنه كان عزيزا في بني ظفر، وكان لا ُيدرى من أين أصله، قال الواقدي: وكان حافظا لبني ظفر ومحبا لهم، وكان مقلا لا ولد له ولا زوجة، وكان شجاعا يعرف بذلك في حروبهم التي كانت بين الأوس والخزرج، فلما كان يوم أحد قاتل قتالا شديدا فقتل ستة أو سبعة حتى أصابته الجراحة، فقيل له: هنيئا لك بالجنة يا أبا الغيداق، قال: جنة من حرمل (نبات صحراوي) والله ما قاتلنا إلا على الأحساب، وقيل: إنه قتل نفسه، وقيل: بل مات من الجراح ولم يقتل نفسه[3951].

9- طعمة بن أبيرق. وقصته معروفة، خلاصتها أنه سرق درعا لرجل من الأنصار ورمى بها يهوديا يقال له زيد بن السمين، وأتى قوم طعمة الرسول يدافعون عنه ويرمون اليهودي، فأنزل الله تعالى الآيات من سورةالنساء 105-116 في براءة اليهودي وهتك ستر طعمة وقومه، فلحق طعمة بقريش ورجع في دينه، ثم عدا على مشرُبة للحجاج بن عِلاط، فنقبها فسقط عليه حجر فلحِج (لزم المكان) فلما أصبح أخرجوه من مكة، فخرج فلقي ركبا من بهراء من قضاعة، فعرض لهم، فقال: ابن سبيل منقطع به، فحملوه حتى إذا جنّ عليه الليل عدا عليهم فسرقهم ثم انطلق، فرجعوا في طلبه فأدركوه،

3949 آل عمران 144.

3950 تفسير الطبري، 6/98-103.

3951 انظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، بتحقيق عبد الله التركي، القاهرة 2008، 9/63 وسيرة ابن هشام 1/524 و2/88 والمغازي للواقدي، محمد بن عمر (ت 206 هـ)، 1/263-264.

فقذفوه بالحجارة حتى مات، قال ابن جريج: فهذه الآيات كلها في طعمة نزلت، إلى قوله: (إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)[3952].

10- الحارث بن سويد: ذكر الطبري عند تفسيره للآيات 86- 89 من آل عمران: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (86) أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (87) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ (88) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (89)) أن بعضهم قالوا: نزلت في الحارث بن سويد الأنصاري، و كان مسلما، فارتد بعد اسلامه، ثم اسند عن ابن عباس قال: كان رجل من الانصار اسلم ثم ارتد و لحق بالشرك، ثم ندم فأرسل الى قومه: أرسلوا الى رسول الله: هل لي من توبة؟ قال: فنزلت : كيف يدي الله..الى قوله: ..فان الله غفور رحيم، فأرسل اليه قومه فاسلم. و اسند عن مجاهد نحوه مع التصريح فيه باسم الحارث بن سويد، و كذا عن السدي.

11- رجل من بني عمرو بن عوف: روى ابن جرير عن مجاهد في تاويل الآيات نفسها انها في رجل من بني عمرو بن عوف كفر بعد إيمانه.

12- اثنا عشر رجلا ارتدوا و لحقوا بقريش: كما روى الطبري عن عكرمة في الآيات ذاتها قال: نزلت في أبي عامر الراهب و الحارث بن سويد بن الصامت و وحوح بن الأسلت في اثني عشر رجلا رجعوا عن الاسلام، و لحقوا بقريش، ثم كتبوا الى اهلهم: هل لنا من توبة؟ فنزلت: الا الذين تابوا من بعد ذلك[3953].

13- ابنا ابي الحصين: عن السدي في آية (لا إكراه في الدين): نزلت في رجل من الأنصار يقال له: ابو الحصين، كان له ابنان، فقدم تجار من الشام الى المدينة يحملون الزيت، فلما باعوا و أرادوا ان يرجعوا أتاهم ابنا ابي الحصين فدعوهما الى النصرانية فتنصرا، و رجعا الى الشام معهم، فأتى ابوهما الى رسول الله فقال: ان ابني تنصرا و خرجا فاطلبهما، فقال: (لا إكراه في الدين) ...الخ[3954].

14- مُليح التيمي: ذكر ابن القيم في زاد المعاد أن أحد الذين أرادوا قحم الرسول من عقبة تبوك رجل يدعى (مُليح التيمي) و انه الذي سرق طيب الكعبة و ارتد عن الاسلام و انطلق هاربا في الارض فلا يدرى اين ذهب[3955].

3952 تفسير الطبري، 469/7.

[3953] أنظر في 10 و11و12:تفسير الطبري، 557/5-560، و مسند أحمد كما في الصارم المسلول 315.

[3954] تفسير الطبري، 549/4.

[3955] زاد المعاد، 547/3.

15- أم حكيم بنت أبي سفيان: أخرج ابن أبي حاتم عن الحسن في قوله : { وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار } قال : نزلت في أم الحكم بنت أبي سفيان، ارتدت فتزوجها رجل ثقفي ، ولم ترتد امرأة من قريش غيرها ، فأسلمت مع ثقيف حين أسلموا[3956].

وأما حالات الردة التي زعموا أنّ الرسول عاقب فيها بالقتل كالعرنيين وعبد الله بن خطل و مقيس بن صبابة، وغيرها فسيأتي الكلام فيها مفصلا في الفصل الثاني عند الجواب عن أدلة القائلين بوجوب قتل المرتد.

3 آثار عن الصحابة والتابعين تثبت أنه لا قتل على الردة

1- الآثار التي سبق عرضها ومناقشتها عن عمر بن الخطاب و الدالة على رأيه في عدم قتل المرتد: ويبدو أنّ عمر وضع رأيه هذا موضع التطبيق في بعض الحالات.

2- روى أبو عبيد أنّ عمر كتب إلى أهل رُعاش : بسم الله الرحمن الرحيم من عمر أمير المؤمنين إلى أهل رعاش كلهم، سلام عليكم، فإني أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد، فإنكم زعمتم أنكم مسلمون ثم إرتددتم بعد، وإنه من يتب منكم ويصلح لا يضره ارتداده ونصاحبه صحبة حسنة، فاذّكروا ولا تهلكوا وليُبشر من أسلم منكم، فمن أبى إلا النصرانية فإنّ ذمتي بريئة ممن وجدناه بعد عشر تبقى من شهر الصوم، من النصارى بنجران. أما بعد فإنّ يعلى كتب يعتذر أن يكون أكره أحدا منكم على الإسلام أو عذّبه عليه، إلا أن يكون قسرا جبرا ووعيدا لم ينفذ إليه منه شيئ. أما بعد فقد أمرت يعلى أن يأخذ منكم نصف ما عملتم من الأرض وإني لن أريد نزعها منكم ما أصلحتم[3957]. فعمر إكتفى بإجلاء من ارتدّ عن الإسلام إلى النصرانية من اهل رعاش ولم يتوعدهم بالقتل على ردتهم في حال ثبتت عليهم.

3- يمكن أن يحتجّ بما فعله علي بن أبي طالب بابن سبأ، فقد ذكر لأهل الكوفة أنه وجد في التوراة أنّ لكل نبي وصيا، وأنّ عليا وصيّ محمد وأنه خير الأوصياء كما أنّ محمدا خير الأنبياء، ثم إنه تغالى في ذلك حتى زعم أنّ عليا نبي، بل زعم أنه إله، فهمّ علي بقتله حين ظهر منه ذلك، فنهاه ابن عباس وقال

[3956] أنظر: الدر المنثور للسيوطي (ت 911هـ)تحقيق التركي، القاهرة 2003، 424/14. و لكن رواية الزهري تؤكد العكس، أنظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، 219/70-220.

3957 الأموال لأبي عبد القاسم بن سلام (ت 224 هـ)، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة 1989، رقم 277 ص181 وإسناده صحيح إلى ابن سيرين وزياد بن جبير من رجال الجماعة إلا مسلما، ومن طريق ابي عبيد رواه ابن زنجوية في الأموال .

له: إن قتلته إختلف عليك أصحابك، فنفاه إلى ساباط المدائن ولم يقتله، وهذا يدل على أنه لا يلزم قتل المرتد، لأنه لو كان يجب قتل المرتد لقتل علي عبد الله بن سبأ ولم يكتف بنفيه إلى ساباط المدائن[3958].

4- وأخرج عبد الرزاق في مصنفه عن معمر قال: أخبرني قوم من أهل الجزيرة أنّ قوما أسلموا ثم لم يمكثوا إلا قليلا حتى ارتدوا فكتب فيهم ميمون بن مِهران إلى عمر بن عبد العزيز فكتب إليه عمر: أن ردّ عليهم الجزية ودعهم[3959]. وقد سلف أنّ القول باستتابة المرتد أبدا قال به إبراهيم النخعي وسفيان الثوري والحكم بن عتيبة من التابعين.

5- وأخرج ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع قال: حدثنا إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال: جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: إني مررت بمسجد بني حنيفة، فسمعت إمامهم يقرأ بقراءة ما أنزلها الله على محمد فسمعته يقول: الطاحنات طحنا فالعاجنات عجنا فالخابزات خبزا فالثاردات ثردا فاللاقمات لقما، قال: فأرسل عبد الله فأتي بهم، بسعيد ومائة رجل على دين مسيلمة، إمامهم عبد الله بن النواحة، فأمر به فقتل، ثم نظر إلى بقيتهم فقال: ما نحن بمجزري الشيطان، هؤلاء سائر القوم رحِّلوهم إلى الشام لعل الله أن يفنيهم بالطاعون[3960]. والأثر أخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن عيينة عن إسماعيل عن متين وفي آخره: لا أُجزرهم اليوم الشيطانَ، سيّروهم إلى الشام حتى يرزقهم الله توبة أو يفنيهم الطاعون، قال: وأخبرني إسماعيل عن قيس أنّ ابن مسعود قال: إنّ هذا – لابن النواحة – أتى رسول الله وبعثه إلى مسيلمة فقال النبي: لو كنت قاتلا رسولا لقتلته[3961]. ومعنى قول ابن مسعود: ما نحن بمجزري الشيطان، أي لن نقدم هؤلاء وليمة للشيطان يفرح بقتلهم كما يقدم الجزور وليمة.

4 أدلة عقلية تعارض قتل المرتد

1- إنّ الله تعالى لم يجعل الدنيا دار حساب وجزاء، بل دار إمتحان وإبتلاء (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً)[3962]، وقضت حكمته بألاّ يعجّل لمن كفر و عَنَدَ الجزاءَ في الدنيا، بل يمتعه ويمدّ له من أسباب النعيم كالأموال والأولاد وصنوف الأرزاق، حتى أخبر سبحانه انه لولا خشية أن يفتن المؤمنون في إيمانهم فيتحولوا إلى الكفر لهيّأ للكفار من أسباب النعيم وصنوفه ما لا يوصف، وذلك قوله تعالى:

3958 انظر دراسات إسلامية، عبد المتعال الصعيدي، دار الفكر العربي القاهرة، بدون تاريخ ص 82-83.

3959 المصنف لعبد الرزاق الصنعاني (ت 211 هـ) بتحقيق الأعظمي، بيروت 1983، 171/10 برقم 18714.

3960 انظر: المصنف لابن أبي شيبة (ت 235 هـ) بتحقيق محمد عوامة، بيروت 2006، 437/17-438 برقم 33412.

3961 مصنف عبد الرزاق، 169/10 برقم 18708.

3962 الملك 2.

(وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَـٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَوَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ وَزُخْرُفًا وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ)[3963].

كما أخبر سبحانه وتعالى أنه لا يهلك الناس بالشرك، فجزاء الشرك والكفر مؤجل لا معجل، ولكن يهلكون بالتظالم والتباغي، فقال تعالى: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ)[3964]، فقد فسّر الظلم هنا بالشرك، والإصلاح بتعاطي الحق وعدم الظلم، قال ابن جرير: وقد قيل: معنى ذلك: لم يكن ليهلكهم بشركهم بالله، وذلك قوله (بِظُلْمٍ) يعني: بشرك (وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ) فيما بينهم لا يتظالمون، ولكنهم يتعاطون الحقّ بينهم، وإن كانوا مشركين، وإنّما يهلكهم إذا تظالموا[3965].

وقال الفخر الرازي: إنّ المراد من الظلم ههنا الشرك، قال تعالى: (إنّ الشرك لظلم عظيم) والمعنى أنه تعالى لا يهلك أهل القرى بمجرد كونهم مشركين إذا كانوا مصلحين في المعاملات بينهم، والحاصل أنّ عذاب الإستئصال لا ينزل لأجل كون القوم معتقدين للشرك والكفر، بل إنما ينزل ذلك العذاب إذا أساؤوا في المعاملات وسعوا في الإيذاء والظلم. ولهذا قال الفقهاء: إنّ حقوق الله تعالى مبناها على المسامحة والمساهلة، وحقوق العباد مبناها على الضيق والشح، ويقال في الأثر: المُلك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم ...وهذا تأويل أهل السنة لهذه الآية، قالوا: والدليل عليه أنّ قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب إنما نزل عليهم عذاب الإستئصال لما حكى الله تعالى عنهم من إيذاء الناس وظلم الخلق.

ثم ذكر الرازي إختيار المعتزلة: أنه تعالى لو أهلكهم حال كونهم مصلحين لما كان متعاليا عن الظلم فلا جرم لا يفعل ذلك بل إنما يهلكهم لأجل سوء أفعالهم[3966]. والتاريخ كما الواقع يؤيد هذا التفسير، فالدنيا تضم بين جنبيها الكافر والمؤمن، وتسع هذا وذاك، وعطاء الله ممدود للفريقين لا يُحظر (كُلًّا نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَوَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا)[3967]. فإذا كان كذلك فما الذي يسوّغ قتل من رجع عن الإسلام، وحرمانه من الحياة؟ والكلام في راجعٍ عن الإسلام من غير أن ينصب له ولأهله الحرب والعدوان، إنما قضيته قضية إمرئ إقتنع بالدين ثم عرض له ما أزاله عن قناعته، و صرفه عن الدوام عليها، فإن أفلح من يناظره ويعظه في ردّه إلى ما خرج منه فبها ونعمت، وإلا فلا

3963 الزخرف 33-35.
3964 هود 117.
3965 تفسير الطبري، 632/12.
3966 تفسير الفخر الرازي، بيروت 1981، 78/18.
3967 الإسراء 20.

إكراه في الدين. ثم أليس من الظلم و الحيف أن يُسوى في الجزاء بين من ارتد بدافع الكيد للدين و حرب أهله بمظاهرة عدوهم عليهم و بين من ارتد عن قناعة و كفّ يده و لسانه فلم ينصب للمسلمين حرب السنان و لا حرب اللسان فيقضى بقتل الاثنين رغم بُعد ما بينهما؟

2- إذا نظر إلى الدين من زاوية الإعتقاد ظهر بلا إلتباس أنّ مبناه على قناعة الباطن ورضا النفس وطمأنينة القلب، وهو بهذا الإعتبار شأن فردي بامتياز، ولهذا كان من مقتضى العدل والحكمة أن يبعث المرء يوم القيامة ليحاسب وحده (إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًۭا لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّۭا وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا)[3968]، فإذا كان الأمر كذلك كان من الحق والعدل أن يُترك المرء وما اختار من الدين والإعتقاد، من غير إعنات ولا إكراه. أنه لا معنى للمسؤولية و المحاسبة بلا اختيار و الاختيار جوهر الحرية. و جوهر الدين أمر فردي قائم على محض إختيار فردي، فكل إكراه وإلجاء يعارض طبيعة الدين على طول الخط، وقد كتب لوسيوس فرمينيانس لكتنتيوس Lucius Firminianus Lactantius في القرن الرابع الميلادي في كتابه "الأنظمة المقدسة Divinae lustitiones" : إنّ طبيعة الدين تحتّم أن يكون حرّا طليقا غير متأثر بأي ضغط[3969]. وهو الأمر الذي تفطن إليه في القرن نفسه الفيلسوف والخطيب ورجل الدولة الوثني تميستيوس Themistios (ت 388 م) الذي وجّه خطابين إلى الإمبراطوريين يوفينيانس وفالانسيوس ValensJovinianus andطالب في أحدهما فالانسيوس بإلغاء القوانين التي أصدرها لمقاومة المسيحيين الذين يراهم على خلاف معه، وصرّح فيه بأنّ الحكومات لا سلطان لها على قلوب الناس ومعتقداتهم، وأنّ القمع قد يفضي إلى الإعتراف القائم على الرياء والنفاق، وأنّ من واجب الحكومة أن تيسر لكل إنسان إعتناق الدين الذي يشاء[3970]. وخاطب يوفينيانس قائلا إنه بإعطائه الحرية الدينية للجميع يقلد الله نفسه الذي وضع في قلب البشر ميلا طبيعيا إلى الدين، تاركا لكل امرئ أن يختار بملء إرادته طريقة عبادته إياه[3971].

فإكراه الناس على ما لا يريدون يحوّل الناس إلى طغاة ودواب كما قال إيرازموس مرة: إنّ الإكراه من خصائص الطغاة، كما أنّ الإنقياد من خصائص الحمير[3972].

3968 مريم 93-95.
3969 قصة الحضارة ديورانت، 399/11.
3970 قصة الإضطهاد الديني، توفيق الطويل، القاهرة 1991، ص 68.
3971 تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، جوزيف لوكلير، ص 75.
3972 لوكلير ص 161.

3- ليس يُمترى في أنّ الإنسان يعرو فكره وقناعاته ومفاهيمه تغيّر ويمسّها تطور وتناسخ، بفعل الدرس والخبرة، إذ يسمع الجديد من الآراء ويقف على غير ما عرف مما قد يدعمه ويسنده أو يعارضه وينقضه، كما أنّ زاوية نظره إلى المسألة الواحدة قد تتبدل من وقت لآخر، فليس يسوغ مع هذا أن يدّعى أنّ من اختار الإسلام، أو وجد نفسه مسلما في بيئة مسلمة دونما أدنى إختيار منه، قد بلغ الأمد الأقصى وأوفى على الغاية، فما بعد عشية من عرار ولا بعد عبادان من دار، إذ الأمر كما يتوقف على ماهية المعتقد وطبيعته من حيث الكمال والنقصان أو الصحة والبطلانّ فهو رهين بالمعتقِد نفسه والمدى الذي بلغه من النظر والإدراك، والعلم والمعرفة، وهي أمور نسبية متحركة، ذات طبيعة تطورية تناسخية. وهذا كله يترتب عليه ويلزم منه أن تبقى الفرصة مفتوحة أمامه كي يغيّر رأيه ويبدّل موقفه، فالكافر اليوم قد يعود مؤمنا مصدقا غدا، والمؤمن اليوم قد ينكر غدا، وربما يعود بعد حين قصير أو طويل فيعاود أمر الإيمان، وكم ذا رأينا من مفكر ولد لأبوين مسلمين في مجتمع مسلم ثم تحوّل ملحدا أو لا دينيا أو لا أدريا، ثم قدّر له بعد حين أن يعود إلى فضاء الإيمان فإذا هو من مشاهير ونبلاء المفكرين المنافحين عن الإسلام الذابين عن حياضه، والعقل يقطع بأنّ مثل هذا المفكر لو وجد في دولة تقتل على الردة لكان قضى نحبه سريعا ولقي الله على إلحاده أو بشكه، لكن إنفساح المجال أمامه وتركه في قيد الحياة ومنحه فرصة جديدة أتاحت له العودة إلى الإيمان فكسب الدنيا وسعد في الآخرة. وفي هذا الإطار ذاته كتب مارتن لوثر: أما الهراطقة والعلماء المزيفون فلا ينبغي أن نقتلعهم أو نبيدهم، طالما أنّ المسيح قد أعلن بملئ فيه ضرورة تركهم. إنّ مرجعنا الوحيد هو كلمة الله، ومن الممكن في هذا المجال أن يتحول من هو اليوم في حكم الفساد إلى الصلاح غدا، إذ ما أدرانا أن كلمة الله لن تؤثر في قلبه؟ لكنه متى أُحرق أو قتل استحال إرتداده ـ أي رجوعه الى الدين ـ بحكم إنقطاعه عن كلمة الله، وهكذا يقضى بالهلاك المحتوم على من كان خلاصه لا يزال متاحا. لذا قال الربّ: إنّ حبة الحنطة ربما أقتلعت من الزؤان، وهذا مكروه في عين الرب ولا مبرّر له على الإطلاق[3973].

4- نعم يمكن أن تستثنى حالة واحدة من الكلام السابق ـ الفقرة 3 ـ وتلك هي حين يشكّل الراجع عن الإسلام خطرا قائما أو مرجّحا جدا، وذلك حين يضمّ إلى تركه الدين نصبه الحرب على أتباعه، ففي هذه الحالة يرجّح الحفاظ على حياة وأمن المسلمين وهم أمة على حياة فرد لم يكتف بالرجوع عن الدين حتى إنخرط في حرب أهله، فمثل هذا لا مساغ للقول: لا بدّ من إتاحة فرصة متجددة له لعله يراجع أمر دينه، إذ كل فرصة زائدة يُعطاها تعني مزيدا من الضحايا و الخسائر.

3973 انظر: تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، جوزيف لوكلير، بيروت 2009، ص 203.

5- يبقى أن يقال: إنّ الإصرار بعد هذا كلّه على قتل المرتد[3974] المسالم أشبه بالتخلص من المرض بقتل المريض، أو برمي الطفل مع غسيله الوسخ – كما يقول المثل الفرنسي - وهو مسلك ينمّ عن إستهتار بالحياة الإنسانية – التي هي عملة نادرة جدا في كون وسيع جدا – واستخفاف بها، وكان ينبغي مراعاتها واعتبارها والحفاظ عليها إلى آخر المدى ما لم يشكّل صاحبها تهديدا مباشرا لحيوات الآخرين وأمنهم. كتب مارتن لوثر: لا تظنوا أن المظالم تمحى بتدمير الهدف الذي يساء التصرف فيه، إنّ الناس يمكن أن يضلوا بالنبيذ والنساء فهل نحرّم شرب النبيذ ونقضي على النساء؟ لقد عبد الناس الشمس والقمر والنجوم فهل ننزعها من السماء[3975].

ثم إنّ الحياة أمر لا يمكن إستدراكه فحين تهدر لايمكن إسترجاعها أو تعويضها، بخلاف المعتقدات والأفكار القابلة للإستدراك كما للإستبدال والتعويض، فالمفروض أن يحتاط جدا في ما لا يمكن إستدراكه وتعويضه بأن تتاح أمامه فرصة متجددة. وقد يجادل بعضهم متورطا في التباس مجازي وغموض قياسي (تماثلي) من قبيل ما حاجج به جون كالفن في كتابه (دفاع محافظ عن الشريعة في القول بالثالوث المقدس ضد أخطاء ميكائيل سرفيتوس الفظيعة) الذي أصدره في عام 1554 م، فقد ورد فيه: إذا آمنا بأنّ الكتاب المقدس وحي من الله فإننا نعرف الحقيقة وكل من يعارضونه أعداء الله كافرون به، ولما كان ذنبهم أعظم بكثير من أيّ جريمة أخرى فإنّه على السلطة المدنية أن تعاقب الهراطقة باعتبارهم أسوأ من أيّ سفاحين، ذلك لأنّ القتل العمد يؤدي إلى هلاك الجسد فحسب، بينما الهرطقة المقبولة – أي التي يغتر بها الجهلة – تعرّض الروح لله للعذاب الأبدي في نار جهنم[3976]. و هذا جدال عقيم من السهل جدا كشفه وإدحاضه، فكون الكفر أعظم إثما من كل ذنب لا يعني أن تعجّل عقوبته في الدنيا، وأمّا أنّ الكفر يؤدي إلى هلاك أبدي للروح بينما القتل العمد يؤدي إلى هلاك الجسد فناسب أن يعاقب دنيويا على الكفر بأشد مما يعاقب به على القتل العمد فقياس فاسد وذلك أنّ القتل لا يمكن إستدراكه بخلاف الكفر، وكأين من مؤمن كبير كان بالأمس القريب كافرا عنيدا ثم هُدي الصراط المستقيم، ولو كان رجال الدين صادقين في حرصهم على مصير الناس وحصولهم على السعادة الأبدية لوجب أن لا يغلقوا باب النجاة أمامهم حتى آخر لحظة من حياتهم، وهذا ما فعله الله الرحمن الرحيم إزاء مسألة الكفر والإيمان إذ فتح باب التوبة أمام عباده حتى اللحظة الأخيرة فلم يحدّد سنا بعينها لا توبة لمن جاوزها من الناس، أما أن يدعى من كفر إلى الرجوع إلى الإيمان على عجل

3974 يجدر التنويه بأننا لا نزال نستخدم مصطلح (المرتد) بالمعنى السائد الذي لا نوافق عليه و ذلك توخيا للإختصار، خلافا لما قررناه من أنّ الردة هي مجموع أمرين: ترك الإسلام ونصب الحرب لأهله.

3975 قصة الحضارة، ول ديورانت، 51/24.

3976 قصة الحضارة، 249/24.

ولو من غير قناعة وإلا ضربت عنقه، فليس هذا من صدق الحرص على نجاة الناس في شيئ، ويشبهه المسارعة إلى والحرص على رمي الناس بالكفر بأوهى الأسباب وأحيانا بلا أسباب، ثم الزعم أنّ هذا من باب الغيرة على الدين والحرص على نجاة الناس وخلاصهم وهيهات هيهات ما يزعمون. ومثل هذا الجدل في العقم والتهافت إدعاء القديس أوغسطين أنّ إضطهاد الكنيسة للزنادقة إضطهاد عادل يقع بداعي المحبة[3977]. وكان يمكن أن يجوز هذا الكلام بعض جواز لو أنّ الكنيسة إعترفت بأنّ في قتل الزنادقة تخليصا لأرواحهم وتكفيرا عن هرطقاتهم أما و هي ترى أن مصيرهم مع ذلك هو الهلاك الأبدي فما ندري موضعا للمحبة في ذلك التصرف.

6- وإذا كان شأن الدين في جوهره شأنا فرديا، يقوم على الإختيار الحر الواعي، وإذا كان الإنسان لا يحقق إنسانيته إلا بمقدار ما يكون واعيا وحرا في سلوكه وتفضيلاته، فإنّ تخيير المرء بين الرجوع إلى دين لم يعد مقتنعا به أو الموت الأحمر، هو من جهة مصادرة لإنسانية الإنسان، وسعي – من جهة أخرى – في حمل الناس كرها على أن يصيروا كذابين منافقين يتظاهرون بالتزام الدين وهم في بواطنهم كافرون به مبغضون له، فأين الحكمة وأين المصلحة في تزييف عقائد الناس وتصييرهم كذبة منافقين، وهل كان هذا أو يكون من مقاصد الرسالات الإلهية ؟ .

7- ثم إنّ في هذا إلغاءً تاما للغاية الكبرى والمقصد الأعظم من الدين وهو خلاص الإنسان ونجاته في الآخرة، فالمرء لا يلتزم بدين ما بما فيه من تشريعات وتحريمات وتحديدات وضبط للسلوك من أجل أن يضيّق على نفسه ثم يكون مصيره في الآخرة الهلاك، بل إنما يفعل هذا طلبا للخلاص والنجاة ورغبةً في الفوز بسعادة الأبد، لكن من المعلوم للكافة أنّ شيئا من ذلك كله لن يتحقق ولن يتهيأ ما لم يكن المرء صادقا في تدينه مخلصا في عبادته، أما المنافق المتظاهر فقد خيّبنا دنياه وأخسرنا آخرته، ولم يفد أحد من نفاقه بل العكس هو الصحيح.

8- ليس يعسر أن يتبين المرء لأول وهلة ما ينطوي عليه الموقف الفقهي التقليدي من المرتد من تناقض مع ما ذهب اليه جماعة من العلماء من عدم الإعتداد بإيمان المقلد، فإذا كان ايمان المقلد غير معتبر فيا لعباد الله هل يعتبر ايمان المجبر تحت سلطان السيف؟

9- يكثر المدافعون – من كلّ ملة ودين – الإحتجاج بالحرص على ضعفاء الإيمان الذين يمكن أن يقعوا ضحايا لتضليل المرتدين والمتزندقين، فأولى أن تقدّم مصلحة الحفاظ على إيمان هؤلاء المساكين على مصلحة الحفاظ على حياة أناس ضلوا الطريق وصاروا يشكلون خطرا على غيرهم، فهم كالثمرة الفاسدة بين ثمار سليمة إن تركت بينها أفسدتها- مستعيرين أمثولة ديكارت الشهيرة - بهذا

3977 لوكلير ص 92.

المنطق قدّم توماس الأكويني مبرراته لقتل الهراطقة (المبتدعين) موضحا أنّ إفساد الإيمان الذي هو قوام حياة النفس أشد وأفظع من تزييف الدراهم التي هي قوام الحياة الزمنية، وإذا كان مزيفو الدراهم يُعاقبون بالقتل فأحرى أن يقتل مزيفو الإيمان، وقد قال إيرونيمس[3978] وورد في الإحكام 24 مب 3: ينبغي قطع اللحم الفاسد وطرد النعجة الجرباء من الحظيرة لئلا يتولى اللهيب والفساد والنتن والموت جملة البيت والجمهور والبدن والقطيع، فقد كان آريوس في الأسكندرية شرارة واحدة إلا أنه لعدم تعجل إطفائها إنتشر لهيبها في العالم كله[3979].

وعلى السطح –لا في القلب – من هذا الكلام يطفو منطق الوصاية على عقول الناس وقلوبهم – أعني ضعفاء الإيمان – و هو المنطق الذي يختزن في داخله وينطوي بدوره على منطق آخر يعوزه أيّ سند عقلي أو ديني، وذاك هو أنّ الأوصياء على الناس يؤمنون عنهم ويفكرون عنهم ويختارون عنهم، ولذا ينبغي أن يجنّب الموصى عليهم أيّ تعرض لافكار وتساؤلات خارجة عما يقرره الأوصياء فضلا عن أن يجرّبوا الإنخراط في جدل ديني يضع بعض المقولات الدينية السائدة الممهورة بخاتم المؤسسة الرسمية موضع تساؤل وبحث، و المؤسف أنّ أمر الوصاية الدينية لا يعرف – في الحقّ – موضعا يقف عنده أو حدّا يلتزم به، بل لا يزال يبسط ظله بتوسع مستمر لنجد في النهاية علماء دين كبارا متخصصين بعمق مُتَهمين بالمروق أوضعف الإيمان وانعدام الحجة السليمة، الأمر الذي يكشف عن تكتيك ماكر يتيح الفرصة أولا لمد العنق لممارسة الوصاية على عقائد ضعفاء الإيمان وينتهي باقتحام لص الوصاية المساحةَ كلها فتختنق الأفكار وتعتقل الأسئلة ويقتل كل حسّ نقدي.

من جهة أخرى يعجز هذا الحجاج بشكل مفضوح عن تبرير القتل، قتل الهراطقة والزنادقة، إذ بين اليدين إمكانات متعددة أقل عنفا وأقصوية، فهناك السجن مثلا، وما يفسّر تجاوز السجن إلى إجترام القتل حتما ليس الحرص على نجاة الضحية وخلاصها، فالقتل هو أقصر طريق يمهّد إلى جهنّم، بخلاف السجن الذي قد ينتهي بالضحية إلى التوبة يوما ما، ولكن التفسير الأكثر مقبولية هو الضيق الطفولي المتشنج بشبح أي إعتراض أو تشكيك يعرّض سلطة الأوصياء إلى المساءلة أو الإرتياب. القتل يأتي إستجابة لأنانية الوصي ونزعته المطلقة للسلطة لا إستجابة للحرص على خلاص الضحية ونجاتها.

3978 القديس إيرونيمس أو جيروم St. Jerome (ت 420م) من كبار آباء الغرب المفسرين للكتاب المقدس.

3979 انظر: الخلاصة اللاهوتية، توماس الأكويني ترجمة بولس عواد، بيروت 1908، 519/5-520 ولوكلير ص 420.

ومن جهة ثالثة إذا كان إيمان الضعفاء عرضة للتزلزل والتلاشي بفعل تشغيبات وشبهات الزنادقة والمشككين فلم لا يتم تحصين ذلك الإيمان وتدعيمه بقوة حجج الأوصياء وسلامتها - التي يفترض فيها من المنظور الواثق لأصحابها- النجاح في كل جولة تحد في صرع تلكم الشبهات وتحطيم تلكم التشغيبات. ثمّ إنّ التمثيل ليس بحجة، فإذا كان عطب ثمرة من الثمار أو جرب شاة من الشياه أمرا محسوسا كما نتائجه على سائر الثمار وسائر الشياه، فليس كذلك شأن الأفكار والإجتهادات، فكأيّن من إجتهاد وصم بأبشع الوصمات يوما ثم صار عنوانَ الحقيقة بعد ذلك، وكم من مفكر لقي حتفه كزنديق من الزنادقة ثم جرى الإعتذار له بعد حين أو تطويبه قديسا من القديسين. وعليه فالتعامل مع الآراء المختلفة والإجتهادات الجديدة لا يكون بتمثيلها بجرب أو بطاعون، فهذا يمثّل مصادرة على المطلوب منذ البداية، ولكت بإخضاعها للتداول والتفحص العميق متعدد الزوايا، وفي النهاية يترك الناس ليختاروا ما أفلح في إقناعهم لا ما يملى عليهم القبول به وتصديقه، فهذا بالذات ما يخالف طبيعة التصديق الحرة تمام المخالفة.

10- سبقت الإشارة إلى أنّ الجرائم التي أتت الشريعة بعقوبات محددة عليها يجمع بينها أنها تشكّل عدوانا مباشرا سافرا على حقوق العباد – كالقتل والسرقة والزنا والقذف والحرابة – والردة التي لا يصاحبها مبارزة المسلمين بالحرب لا تشكل ضررا مباشرا على حقوق العباد فالمفروض أن لا تجابه بعقوبة دنيوية خاصة إذا كانت عقوبة أقصوية غير قابلة للإستدراك كالقتل، وهكذا لا يعدو الإصرار على عقاب المرتد المسالم بهذه العقوبة القاسية في نهاية الأمر أن يكون تصويرا للردة على أنّها جريمة ولكن بلا ضحايا، فيالها جريمة بلا ضحايا! Victimless crime

11- بأدنى تأمل يدرك المرء أنّ معاقبة الردة بالقتل من شأنه أن يصدّ الكثيرين ممن يفكرون في اعتناق الإسلام عن إعتناقه، فمن ذا يجهل أنّ إحتمال عودته في يوم من الأيام عن دين إعتنقه إحتمال قائم مهما كانت درجة قيامه، فلم المخاطرة بالحياة؟ ولم يجعل المرء للآخرين سبيلا على حياته في حال أسلم ثم اختار أن يترك الإسلام يوما؟ إنّ عقاب مرتد مسالم بالقتل أمر لا تفسير له إلا بأحد أمرين: إمّا أنّ الإسلام دين غير واثق من نفسه يريد إحتجاز أتباعه قسرا كي لا يغادروه، وإما أنّ هذا العقاب أمر أسيئ تصويره وفهمه، ما يحتم مساءلته و إعادة النظر في فهمنا له.

12- من جملة ما يجادل به المدافعون عن قتل المرتد قولهم إنّ الإسلام لا يكره غير المسلم على الدخول فيه، بل يترك له المجال مفتوحا ليحسم أمره بملء حريته في اختيار البقاء على ما هو عليه أو الدخول في الإسلام مع إعلامه مسبقا بأنّ حريته هذه في اختيار الدين تنتهي بمجرد دخوله في الإسلام تحت طائلة القتل لمن يرتد بعد ذلك، وهو كلام سرعان ما ينكشف أمام الحالة الأصلية التي تشكّل

القاعدة لا الإستثناء، أعني حالة من ولد مسلما حتى إذا بلغ سن التكليف قرّر يوما أن يغادر الإسلام – وهو الذي يسميه فقهاء الإمامية المرتد الفطري – ومن العجيب أن يعدّ الشيخ محمد أبو زهرة هذه الحالة فرضا يُفرض لا حقيقة واقعية له[3980]، فالواقع أمر متحرك لا ثبات له، فقد تطفر نسبة المرتدين في بلد ما في ظرف سنين معدودة بشكل مثيريبعث على التساؤل ويستدعي التفسير، ولو وقف أبو زهرة على بعض ما استجدّ من وقائع بعد وفاته بأقل من أربعين سنة من إرتداد أعداد كبيرة من المسلمين في أندونيسيا مثلا لما قال ما قال.

وقد رأينا من قبل كيف اقترح علي راشد – خلافا للراجح في مذهب الإمامية – عدم عدم تطبيق حدّ الردة على من ولد مسلما ثم ارتدّ، وهو إقتراح مبناه على ملاحظة أنّ الذي يولد بين أبوين مسلمين في بيئة مسلمة لا تتاح له – بحكم طبيعة الأمور – فرصة إختيار دينه بل يرثه من المجتمع وراثة مع ما يرث من لغة وثقافة ونسب.

13- الإستتابة: رأينا من قبل إختلاف العلماء في استتابة المرتد بين من منعها ومن أوجبها ومن أجازها ولم يوجبها، لكن حريّ بنا أن نبحث في معنى الإستتابة، لا سيما وأنّ هذه الصيغة لم ترد في موضع واحد من القرآن الكريم، أما معناها المتفاوت بين:

أ- طلب التوبة والنصح بها وبين

ب- الدعوة إلى إظهار التوبة تحت طائلة القتل للممتنع.

فالأول معنى مشروع دلت عليه عشرات الآي في القرآن من مثل: (وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ ..)[3981] و(وَيَٰقَوْمِ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ ..)[3982]، و(..وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون)[3983] و (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ..)[3984]، ولا يزيد هذا المعنى عن التذكير بالتوبة والوعظ بها، على أن تبقى خيارا ذاتيا يتبع إرادة المذنب ورغبته في النزوع عن الذنب واستشعاره الندم، أما المعنى الثاني فليس – في معظم الحالات - اكثر من حمل المذنب على إظهار ما لا يشعر به من ندم ورغبة في الإقلاع عن الذنب رغبة منه في النجاة و الإفلات من العقوبة المرصدة له، وهو عمل ليس في القرآن ما يدل على مشروعيته، ربما باستثناء آية البقرة 54: (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ

3980 انظر: فتاوى الشيخ أبي زهرة، ص 694.
3981 هود 3.
3982 هود 52. و أيضا الآيتان 61و 90.
3983 النور 31.
3984 التحريم 8.

لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ) وعند التدقيق يضح أنّ هذه الآية أيضا ليس فيها ما يدلّ على الإستتابة بالمعنى الثاني الموضّح أعلاه، فقصاراها عرض موسى التوبة عليهم والمتمثلة في قتل بعضهم لبعض تكفيرا عن عبادتهم العجل ولم يكن بيد موسى قوة عليهم، وهو بمكان قولك لمن قتل أحدا عمدا: تب إلى الله تعالى بتسليم نفسك للقضاء العادل ليقتص منك أو يعفو عنك وليُّ الدم أو يقع الصلح، فتوبته أن يفعل، وهو أمر راجع إليه. و هذا بتسليم ما ورد في العهد القديم، و ليس في القرآن ما يقضي بضرورة ان توبتهم كانت بقتل بعضهم لبعض ممن عبدوا العجل، أو أمر من لم يعبده بقتل من عبده، أو بمباشرة كل منهم لقتل نفسه، و سيأتي تفصيل القول في هذا في موضعه عند الرد على أدلة القائلين بقتل المرتد.

أمّا من السنة النبوية فلعل الأحاديث التي ورد فيها أمر الرسول للمذنب بالتوبة يرى فيها ما يدل على مشروعية الإستتابة بوجه من الوجوه لكنها إستتابة بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني، فمنها ما أخرجه عبد الرزاق عن (محمد بن عبد الرحمن) ابن ثوبان يقول: أُتى النبي بسارق سرق شملة فقيل: يا رسول الله إنّ هذا سارق فقال النبي: لا أخاله سرق، أسرقت ويحك؟ قال نعم، قال: إقطعوا يده ثم احسموها ثم ائتوني به، ففعل ذلك، فقال النبي: تب إلى الله، قال: تبت إلى الله، قال: اللهم تب عليه[3985].

وروى النسائي عن أبي أمية المخزومي أن رسول الله أتي بلصّ إعترف إعترافا ولم يوجد معه متاع، فقال له الرسول: ما إخالك سرقت، قال: بلى، قال: فاذهبوا به فاقطعوه، ثم جيئوا به فقطعوه ثم جاؤوا به فقال له: قل أستغفر الله وأتوب إليه، فقال: أستغفر الله وأتوب إليه، قال: اللهم تب عليه[3986].

وقد تضمنت هذه الأحاديث الدعوة إلى التوبة بعد إقامة الحد لا قبله، وهو خلاف إستتابة المرتدين.

3985 مصنف عبد الرزاق، 225/10 رقم 18923 ولكن الحديث مرسل فابن ثوبان – من رجال الجماعة – تابعي لا صحابي، لكن رواه الدارقطني موصولا عن ابن ثوبان عن أبي هريرة ثم قال: ورواه الثوري عن يزيد بن خُصَيفة مرسلا (أي عن ابن ثوبان)، سنن الدارقطني (ت 385 هـ)، بيروت 2004، 97-98، وانظر في تخريجه: نصب الراية للزيلعي 371/3، قلت وأخرجه البيهقي في الكبرى، الطبعة الهندية سنة 1345 هـ، 271/8 عن أبي هريرة.

3986 انظر: ذخيرة العقبي في شرح المجتبى، لمحمد الأتيوبي الولّوي، مكة 2003، 367/36-370، وقد حكم الشارح على هذا الحديث بالضعف لجهالة أبي المنذر مولى أبي ذر – الراوي عن أبي أمية المخزومي – وأنّ أحمد أخرجه في باقي مسند الأنصار 22002، والدارمي في الحدود 2201، قلت: وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، بيروت 1994، 168/3-169، و ابو داود و قال الألباني: ضعيف. أنظر: ضعيف سنن ابي داود للالباني، الرياض 1998، 359 برقم 4380.

ومن هذه الأحاديث ما اخرجه أحمد والبخاري وأبو داوود والترمذي عن ابن عباس من حكاية هلال بن أمية وملاعنته لزوجته، وقول النبي لهما: إنّ الله يعلم أنّ أحدكما كاذب فهل منكما من تائب؟[3987] ولا يزيد الأمر فيه على الوعظ بالتوبة والتذكير بها.

و منها ما روي عن عبد الله بن عبيد بن عمير مرسلا: أن رسول الله استتاب نبْهان اربع مرات و كان ارتد[3988]، و قد نقل الحافظ ابن حجر في الاصابة عن وثيمة في آخر كتاب الردة قصة ارتداد نبهان عن ابراهيم النخعي و كيف استتابه النبي ثلاث مرات و تركه، فقال في الثالثة او الرابعة: اللهم امكني من نبهان في عنقه حبل أنوف فأمر بقتله فلما انطلق به ليقتل عاج برأسه الى الذي انطلق به فقال له رسول الله: ما قال لك؟ قال: قال إني مسلم اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله، قال: فخل سبيله[3989]. وهذا الخبر فضلا عن ضعفه فيه ان نبهان لم يكتف بترك الاسلام، بل كان يفر الى العدو، و من هنا قال الرسول: اللهم امكني من نبهان، و دل عليه قول البيهقي: و قد روينا باسناد مرسل ان رسول الله استتاب نبهان اربع مرات كل ذلك يلحق بالمشركين[3990]، فلو قتله فللجوئه الى الأعداء لا لمحض ردته، فتكون استتابته بمعنى وعظه و نصحه لا بمعنى طلب إظهار التوبة تحت طائلة التهديد بالقتل لأجل مجرد تركه الدين.

و أخرج ابو الشيخ في كتاب الحدود عن جابر ان الرسول استتاب رجلا اربع مرات[3991]، فلعله نبهان نفسه.

و أخرج الطبراني في الكبير عن معاذ بن جبل ان النبي لما ارسله الى اليمن قال له: أيما رجل ارتد عن الاسلام فادعه فإن تاب فاقبل منه و ان لم يتب فاضرب عنقه، و ايما امرأة ارتدت عن الاسلام فادعها فان تابت فاقبل منها و ان ابت فاستتبها[3992]، و لا حجة فيه لضعفه.

3987 انظر: جامع الأصول لابن الأثير 721/10.
3988 معرفة السنن و الاثار للبيهقي، القاهرة 1991، 251/12.
3989 الإصابة لابن حجر العسقلاني، بتحقيق التركي، القاهرة 2008، 47/11، و قال ابن حجر: و له طريق اخرى موصولة لكن سندها ضعيف جدا.
3990 السنن الكبرى، حيدر اباد الدكن 1354هـ ، 207/8.
3991 نيل الأوطار، 217/7، و قال: في اسناده العلاء بن هلال و هو متروك عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر.
3992 المعجم الكبير، 53/20-54، برقم 93، و فيه راو لم يسم و هو ابن ابي طلحة اليعمري كما نبه عليه الهيثمي في مجمع الزوائد 402/6 برقم 10583، لكن قارن بإعلاء السنن للتهانوي 5379/11-5380 فقد دفع جهالة ابن ابي طلحة هذا.

فما هي إذن دلالة الإستتابة – كما تعرضها الكتب الفقهية -؟ يظهر أنّ الفقهاء وجدوا حرجا من تلك العقوبة القاسية الأقصوية – القتل – فأحبوا أن يفتحوا للمتهم بابا للنجاة رغم إدراكهم أنّ معظم من سيلج من ذلك الباب سيلج منه كاذبا متظاهرا لا صادقا مخلصا، وهو أمر لا بدّ من أن نقرّ - في النهاية – أنه يُحسب للفقهاء لا عليهم، مع التنبيه على حقيقة أنّ الحدود الشرعية حين تبلغ الإمام لا تسقط بالتوبة في المشهور على خلاف معروف في المسألة .

14- لكن تلزم من هذه الإستتابة لوازم غريبة تستدعي التساؤل بصدد مدى مشروعية هذه الإستتابة ومن ثم مدى مشروعية قتل المرتد أصلا، ذلك أننا إن أصررنا على أنّ العلة في قتل المرتد هي محض ردته عن الدين بصرف النظر عن جمعه الخيانة ونصب الحرب للمسلمين الى ردته أو عدم جمعه، فسيلزم من ذلك أن نفتح باب النجاة والإفلات من العقاب لكل من ارتد و خان أمته ووطنه أو تورط في حربها والتأليب عليها، أي بلغة العصر لمن إجترم جريمة الخيانة العظمى، وهو تصرف يفتقر إلى الحكمة إفتقاره إلى العدالة. ولا مخلص من هذا الإلزام ـ بالتزام موقفهم الأصلي من المرتدـ إلا بالمصير إلى التفرقة في الحكم بين المرتد المجرد فهذا الذي تتاح له فرصة التوبة لتدرأ عنه العقوبة وبين المرتد المحارب فهذا الذي يقتل بلا استتابة لا سيما إذا ترتب على حرابته زهوق أرواح و هتك أعراض و ضياع أوطان أو إفشاء أسرار تتعلق بالأمن القومي للأمة للوطن، وإنّ مجرد الإضطرار إلى اصطناع مثل هذه التفرقة ليصب في صالح التشكيك في مشروعية قتل المرتد المجرد غير المحارب.

15- إذا أخذنا بما ترجح من أن الاسلام لم يعتبر كفر الكافر الأصلي سببا لإنهاء حياته تاركا إياه و ما رضي لنفسه من دين، فما بد من سحب هذا الحكم ذاته على الكافر الطارئ اي المرتد، فكل الفروق التي يعتل بها نصرة القول بقتل المرتد بين الحالتين أضعف من أن تبرر حكم قتل المرتد، و أقوى تلك الفروق ذلك المتمثل في القول: ان المرتد لابس المسلمين و كاشفهم و اطلع على عوراتهم و اسرارهم، و خطر إطلاع أعداء الأمة عليها قائم مرجح، و الجواب ان هذا الكلام يفرض في كل مرتد ان يكون من ذوي المهام الحساسة في الدولة، و هو فرض ليس واقعيا بالمرة، فمثل هؤلاء الأشخاص هم الأقلون عددا في كل أمة، و الأحكام لا تقام على الحالات النادرة بل على الشائع الغالب والنادر لا حكم له، على ان النادر في مسألتنا هذه يمكن ان يعالج بغير القتل كالإقامة الجبرية و مراقبة إتصالات الشخص المعنيّ و منعه من الإتصال بالعدو و ما الى ذلك مما تعرف بعضه كثير من الدول كمنع بعض الساسة من الزواج بأجنبية ، و هذا و ان يكن مفهوما و مناسبا لأحقاب خلت كانت الدول فيها تقوم على العقائد و الولاء فيها يدور على هذا الأساس، فإنه لم يعد مناسبا للدولة

العصرية التي تكتفي ب و تشترط الولاء للوطن مع اختلاف العقائد و يحتل فيها المواطن بصرف النظر عن دينه و معتقده أماكن حساسة في الحكومة و الجيش و جهاز الأمن و غير ذلك. و مسألة الخيانة القائمة أو المحتملة ينبغي ان تعالج من حيث هي بغض النظر عن دين المرء، فالواقع يؤيد ان الخيانة لا دين لها، فقد تأتي من المسلم و من غير المسلم، فما من مسوغ لربطها بالردة، على أساس ان كل من ارتد يرجح ان ينقلب خائنا لوطنه و أمته، بل لعل الخطر المحتمل لخيانة المرتد أضعف من مثيله من غير المرتد و ذلك ان المرتد بإعلانه عن ردته يطلق ضمنيا تحذيرا يحمل الآخرين على مراقبته و الارتياب فيه، بخلاف المتورط في الخيانة استخفاء مع تظاهره بالإستمرار على الدين و تصميمه عليه.

و من تلك الفروق التي بالغوا في تضخيمها و التهويل من شأنها أن المرتد يشكل بردته خطرا على ضعاف الإيمان من المسلمين، حيث يغريهم بمثل فعله، و يظهر ضعف هذا الكلام بالإلتفات الى حقيقة أن كل مجتمع يشتمل على المؤمن و الكافر و الصالح و الطالح و المستقيم و المنحرف، فلو صح منطقهم لكان يلزم ان يعاقب كل من يغري الآخرين بمسلك غير حميد عبر انحرافه ، و هذا منطق يلغي مسؤولية الفرد عن انتخاب عقيدته و اختيار سلوكه و فلسفته في الحياة، و عوض ان نخوض حربا عبثية تهدف الى القضاء على الميكروبات و الممرضات فلنحصن أنفسنا ضدها و لنرفع درجة مناعتنا و مقاومتنا لها، فالأصل في كل تداع و انهيار الاسباب الداخلية لا الخارجية، فحين تعصف الريح ثم تهدأ فانها تنكشف عن اشجار متكسرة و منقلعة من جذورها و أخرى لا تزال على حالها لم يمسسها سوء، و السبب هو ان الاولى منخورة من داخلها كانت برسم الانكسار و الانقلاع.

16- ثمة تغذية متبادلة بين النزوع الى التكفير و الإعتقاد بوجوب قتل المرتدين، فالحراص على التكفير يتلمظون من ورائه الى سفك دم من يكفرونه، و لذا فان من المرجح أن كل جهد يبذل في اتجاه أشكلة حكم المرتد و مساءلته و التشكيك في صدقيته و من ثم المساهمة في نزع تلك الحصانة التي يتمتع بها في أذهان الناس سيعمل في الوقت نفسه في اتجاه اضعاف النزوع التكفيري الذي سيفقد مضاءه و خطورته بسبب غياب إمكانية إنهاء الوجود المادي للخصم.

الفصل السادس: الجواب عن أدلة القائلين بقتل المرتد

رأينا كيف استدلّ القائلون بقتل المرتد بأدلة من القرآن الكريم وأخرى من السنة النبوية، كما استدلوا بعمل الصحابة في في خلافة أبي بكر في قتال المرتدين، وادّعوا –إلى ذلك – وقوع الإجماع على وجوب قتل المرتد، وأخيرا جادلوا بذكر وجوه من الإستدلالات العقلية على مدعاهم، وسيتصدى البحث للجواب عن تلك الأدلة بالترتيب المذكور ذاته.

1 الجواب عما استدلوا به من القرآن الكريم

ونبدأ بالتذكير بما سبق اللفت إليه من أنّ الإستدلال بالقرآن على قتل المرتد للمحدثين والمعاصرين لا للقدماء، فأنت باستثناء إشارتين أو ثلاث لاتكاد تجد في أيّ مدونة فقهية أو تفسيرية تقليدية إستدلالا بالقرآن على قتل المرتد، وفي هذا دلالة - لا يمترى فيها – على خلو القرآن من اي آية تدل بطريق النص أو حتى الظاهر على المدعى، وأنّ احسن أحوال ما زعموا دلالته على ذلك من الآيات أن تكون دلت عليه بطريق التأويل. وقد ساق البحث من استدلالاتهم ما لا يوجد مجتمعا في مكان واحد في أي دراسة سابقة – على مبلغ العلم – إلى الآن، و قد ظنّ بعض الباحثين أنه ليس هناك سوى محاولة يتيمة للإستدلال بالقرآن على قتل المرتد، تلك هي التي حاولها ابن عاشور[3993] ، وهي هذه:

1.1 الجواب عن إستدلالهم بالآية 217 من البقرة

قال محمد الطاهر بن عاشور في اثناء كلامه على الاية 217 من سورة البقرة: (...وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ): وقد اشار العطف في قوله (فيمت) بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أنّ الموت يعقب الإرتداد، وقد علم كل أحد أنّ معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الإرتداد، فيعلم السامع حينئذ أنّ المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية دليلا على وجوب قتل المرتد[3994].

ومن الواضح أنّ الشيخ لم يبق الآية على ظاهرها بأن يفسّر (فيمت) بالموت الطبيعي الذي هو عبارة عن خروج النفس الذي يعقبه تهدم البنية وانتقاضها، والموت حقيقة في هذا المعنى، بل لجأ إلى تفسير الموت بالقتل – والذي هو حقيقة في تهديم البنية و نقضها الذي يعقبه خروج النفس – وهو خلاف ظاهر الآية وهروب من الحقيقة إلى المجاز. والقرآن يقابل بين الموت و القتل، كما في قوله تعالى: (وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِى سَبِيلِ

3993 انظر: حرية الإعتقاد في القرآن الكريم، عبد الرحمن حللي، ص 112.

3994 انظر: التحرير والتنوير 335/2. و من المثير ان يكون بعض الكتاب النصارى من الغربيين سبقوا الى هذا قبل زهاء مئة سنة، أنظر:

Maulana Muhammad Ali, The Religion of Islam, Lahore 1990, P.438.

ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ ..)[3995] وقوله: (أَفَإِين مَّاتَ أَوْ قُتِلَ..)[3996] وقوله: (لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ..)[3997] و(ثُمَّ قُتِلُوٓاْ أَوْ مَاتُواْ)[3998] و(إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ)[3999]، والموت لا يقدر عليه إلا الله، أما القتل فيقدر عليه البشر بإرادة الله، ومن هنا لم يضف الموت إلى البشر على انّه من عملهم في موضع من كتاب الله بخلاف القتل الذي ينسب في معظم الموارد إلى البشر وقد أضيف إلى الله تعالى في قوله تعالى: (وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ..)[4000].

والذي حمل الشيخ على ذلك إرادة أن يرى في الآية ما يدلّ على قتل المرتد، وعلى كل حال فما ذهب إليه الشيخ خلاف ظاهر الآية تماما.

وأما أنّ الفاء تفيد التعقيب، فالتعقيب في كل شيئ بحسبه، قال ابن هشام: ألا ترى أنه يقال: تزوج فلان فولد له، إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت متطاولة، ودخلت البصرة فبغداد إذا لم تُقم في البصرة ولا بين البلدين، وقد قال الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً..)[4001]، وقيل: تقع الفاء تارة بمعنى (ثم) –أي للتراخي – ومنه الآية قوله تعالى: (ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ..)[4002] فالفاءات في (فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً) وفي (فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ) وفي (فَكَسَوْنَا) بمعنى ثمّ لتراخي معطوفاتها[4003]. فيمكن إبقاء الآية (فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ) على ظاهرها فيكون الموت بمعناه الحقيقي، وتكون الفاء بمعنى (ثمّ) أي: ثم يمت وهو كافر، أو نفهمها على أنها للتعقيب ولا إشكال، فتعقيب كل شيئ بحسبه، والموت قدر كلّ حي لا مهرب منه، لكن تلوح نكتة العطف بالفاء في الآية، وهي أنّ حياة من يرتد عن الحقّ كالعدم، فهي والموت سواء، كما قال تعالى: (أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَـٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا...)[4004] و (يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ..)[4005]، ومن جهة أخرى فالمقصود الأصلي من الآية بيان حكم المرتد ومصيره المذكور في قوله تعالى: (فَأُولَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى

3995 آل عمران 157.
3996 آل عمران 144.
3997 آل عمران 156.
3998 الحج 58.
3999 الأحزاب 16.
4000 الأنفال 17.
4001 الحج 17.
4002 المؤمنون 14.
4003 انظر: شرح الدماميني على مغني اللبيب عن فنون الأعاريب لابن هشام، بيروت 2007، 83/2-85.
4004 الأنعام 122.
4005 الأنفال 24.

ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡءَاخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ..)[4006] فهذا هو الحكم وهو خال من ذكر عقوبة دنيوية كالقتل، أما عطف الموت بالفاء على الإرتداد في قوله تعالى : (فيمت) فإنما جيئ به بيانا لشرط الحكم، وهو موافاة من قد ارتدّ مرتدا بخلاف من ارتدّ فتاب الله عليه. وجدير أنّ ابن المناصف رأى ـ لكن من زاوية أخرى ـ في هذه الآية (البقرة 217) دليلا على وجوب قتل المرتدين قال: ففيه دليل على وجوب قتلهم ورفع إحترام ما كان أوجبه الإيمان لهم[4007]. وهو مبني على أنّ الكفر بمجرده مبيح لدم الكافر، كما هو مذهب الشافعية، وهو مذهب ضعيف تظاهرت الأدلة على ضده، وهو خلاف مذهب الجماهير.

1.2 الجواب عن إستدلالهم بالآية 54 من البقرة

واستدل شبير أحمد العثماني بقوله تعالى: (وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِنَّكُمۡ ظَلَمۡتُمۡ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلۡعِجۡلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ..)[4008] على أساس أنّ المعنى: ليقتل بعضكم بعضا، كما في آية (ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ ..)[4009]، ويتأيد هذا الفهم بما ثبت في العهد القديم من مشروعية قتل المرتدين، وما ورد فيه من قتل ألوف ممن عبدوا العجل بين يدي النبي موسى.

والجواب: أنّ استدلال العثماني مبني على أساس التعبد بشرع من قبلنا وذلك أمر لم يقع الإتفاق عليه، بل هناك من ذهب إلى أنّ النبي ليس متعبدا بشرع من قبلنا بعد بعثته بل كان منهيا عن ذلك[4010]، واستدلوا بأنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا إلى اليمن لم يرشده إلا إلى العمل بالكتاب والسنة ثم اجتهاد الراي وصحّح هذا القول ابنُ حزم، واستدلوا أيضا بقوله تعالى: (لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا..)4011، وبالغت المعتزلة فقالت باستحالة ذلك عقلا، وقال غيرهم، العقل لا يحيله ولكنه ممتنع شرعا، واختاره الفخر الرازي والآمدي[4012].

ثمّ إنّ المجوزين التعبد بشرع من قبلنا اتفقوا على شرط ذلك بعدم معارضته لما ورد في شرعنا، وقد رأينا من الأدلة ما يكفي لإثبات أنّ المرتد في شريعتنا لا يقتل، وحتى على قول من قال بقتل المرتد فالرأي الراجح أنه

4006 البقرة 217.
4007 انظر: كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد لأبي محمد بن عيسى القرطبي المعروف بابن المناصف (ت 620 هـ)، بيروت 2005، ص 605.
4008 البقرة 54.
4009 البقرة 85.
4010 إليه ذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في آخر قوليه، واختاره الغزالي في آخر عمره، قال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح، وكذا قال الخوارزمي في الكافي.
4011 المائدة 48.
4012 انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، الرياض 2000، 982-983.

يستتاب قبل أن يقتل وليست توبته أن يقتل كما اتفق في حادثة عبادة العجل لبني إسرائيل. و هذا كله على تسليم ان المراد ب (فاقتلوا انفسكم) ما ورد في العهد القديم، فقد أنكر القاضي عبد الجبار أن يكون الله تعالى أمر بني إسرائيل بقتل أنفسهم وقال : لا يجوز ذلك عقلاً إذ الأمر لمصلحة المكلف وليس بعد القتل حال تكليف ليكون فيه مصلحة، ثم إن الإحتمال قائم ان المراد ب (فاقتلوا انفسكم) اي بسيف التوبة و الندم على ما فرط منها بسبب الإندلاع وراء شهواتها و غرامها بالذهب و تقديسها له، قال الألوسي: ومن الناس من جوّز ذلك إلا أنه استبعد وقوعه فقال : معنى (فاقتلوا أَنفُسَكُمْ) ذلّلوا ، ومن ذلك قوله :

إن التي عاطيتني فرددتها قتلتْ قتلتَ فهاتها لم تقتل

ولولا أن الروايات على خلاف ذلك لقلت به تفسيراً . ونقل عن قتادة أنه قرأ : (فأقيلوا أنفسكم) والمعنى أن أنفسكم قد تورطت في عذاب الله تعالى بهذا الفعل العظيم الذي تعاطيتموه ، وقد هلكت فأقيلوها بالتوبة والتزام الطاعة ، وأزيلوا آثار تلك المعاصي بإظهار الطاعات[4013].

و في زهرة التفاسير: (وفَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ) أي فابخعوها واجعلوها مطية ذلولا للعقل والإرادة، واقطعوا شهواتها، والتعبير عن ذلك بقتل النفس، لأن النفس الفاجرة الضالة إذا فطمت عن الشهوات كأنها قتلت، وحلت محلها النفس الطاهرة اللوامة التي تقهر الشهوات قهرا، والشرور دائما من الأهواء والشهوات، وقد جاء في الأمثال عند أهل المعرفة: " من لم يعذب نفسه لم ينفعها، ومن لم يقتلها لم يحفظها " وتعذيب النفس الذي يريده أهل المعرفة هو فطمها عن الشهوات.

وقد أخذت الكثرة من المفسرين بظاهر اللفظ وهو القتل، ورووا في ذلك روايات عن بعض الصحابة لم يصح سندها، وبالأولى لم يصح كلام في نسبته إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم -

واستعمال القتل والبخع بالنسبة للنفوس، وإرادة غير الظاهر كثير في كلام العرب، وفي القرآن كقوله تعالى: (لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكونُوا مُؤْمِنِين). وإن هذا النص الكريم يشير إلى أن التوبة النصوح التي يقبلها الله تعالى، ويغفر بها الذنوب توجب قهر الشهوات والأهواء وقتل منابعها في النفس[4014]. و لعل مما يرجح هذا الفهم ترك موسى عليه السلام للسامري رأس الفنتة و منبع الشر الذي اختدعهم و استغواهم عن دينهم، و كان أولاهم بالعقوبة لو كانت، لكنه اكتفى بمخاطبته: (قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا)[4015] و قد يكون

[4013] روح المعاني، 260/1.
[4014] زهرة التفاسير لمحمد ابي زهرة، 234/1-235.
[4015] طه: 97.

موسى قال له ذلك يأسا من موعظته ومراجعته الحق، فلو علم منه ذلك لنصحه بما نصح به من تبعه من عَبَدة العجل.

ثم على تسليم أن المراد بالقتل حقيقته يظل الإحتمال قائما أنّ المراد ب (فاقتلوا أنفسكم) أي ليقتل كل منكم نفسه تكفيرا عن ذلك الجرم العظيم، وهو بمعزل عن الأمر بقتل المرتد الذي يكون بقتل غيره له.

1.3 الجواب عن إستدلالهم بالآيتين 11 و12 من التوبة

واستدل المودودي بقول الله تعالى: (فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِى ٱلدِّينِۗ وَنُفَصِّلُ ٱلۡءَايَٰتِ لِقَوۡمٍ يَعۡلَمُونَوَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِۙ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ)[4016] فمن رأي المودودي أنّ من أعطى عهدا ثم نكثه لزمت مقاتلته والمرتد أعطى العهد بالإيمان، ثم نكث بردته عهده فوجبت مقاتلته. وبأدنى تأمل في السياق الكريم بطوله يتبين أن لا موضع في الآيات للإحتجاج على المدّعَى، وهو وجوب قتل المرتد المسالم، فالآيات تتحدث عن حرب المشركين وأذاهم للمسلمين وصدهم عن سبيل الله، ولكنها مع ذلك فتحت بابا للتوبة والسلام ولم تجعل الحرب خيارا وحيدا من باب الإنتقام وتصفية الحساب نظرا لعشرين سنة من الأذى المتواصل، و ليست الآية صريحة في ما فهمه منها المودودي[4017] أي في كونها في مشركين أسلموا ثم ارتدوا، بل ظاهرها على ما بينه في تفسير المنار:هَذَا بَيَانٌ لِمَا سَيَكُونُ مِنْ أَمْرِ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ بَعْدَ تِلْكَ الْعَدَاوَةِ لِلْإِسْلَامِ وأَهْلِهِ ، وَهُوَ لَا يَعْدُو أَمْرَيْنِ فَصَّلَهُمَا تَعَالَى، وَبَيَّنَ حُكْمَ كُلٍّ مِنْهُمَا فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ[4018]،و الأمران هما: منهم من سيدخل في الاسلام و تعقد له أخوة الدين، و منهم من سينكث أيمانه اي عهوده و يعود الى الطعن في الدين و حرب أهله، و أكثر المفسرين على هذا، و ما ذهب اليه الزمخشري و المودودي رأي القلة. قال ابن جرير الطبري: القول في تأويل قوله: (وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِۙ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ)4019 قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره: فإن نقض هؤلاء المشركون الذين عاهدتموهم من قريش عهودهم من بعد ما

4016 التوبة 11 و12.

4017 و هو ما فهمه ايضا الزمخشري حيث جعل الضمائر راجعة الى الذين (تابوا و اقاموا الصلاة و اتوا الزكاة)، قال: فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ : فَقَاتِلُوهُمْ . فَوَضَعَ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ مَوْضِعَ ضَمِيرِهِمْ إِشْعَارًا بِأَنَّهُمْ إِذَا نَكَثُوا فِي حَالِ الشِّرْكِ تَمَرُّدًا وَطُغْيَانًا وَطَرْحًا لِعَادَاتِ الْكِرَامِ الْأَوْفِيَاءِ مِنَ الْعَرَبِ ، ثُمَّ آمَنُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَصَارُوا إِخْوَانًا لِلْمُسْلِمِينَ فِي الدِّينِ ، ثُمَّ رَجَعُوا فَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ وَنَكَثُوا مَا بَايَعُوا عَلَيْهِ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ ، وَقَعَدُوا يَطْعَنُونَ فِي دِينِ اللهِ وَيَقُولُونَ : لَيْسَ دِينُ مُحَمَّدٍ بِشَيْءٍ ، فَهُمْ أَئِمَّةُ الْكُفْرِ ، وَذَوُو الرِّيَاسَةِ وَالتَّقَدُّمِ فِيهِ ، لَا يَشُقُّ كَافِرٌ غُبَارَهُمْ . وَقَالُوا : إِذَا طَعَنَ الذِّمِّيُّ فِي دِينِ الْإِسْلَامِ طَعْنًا ظَاهِرًا جَازَ قَتْلُهُ ؛ لِأَنَّ الْعَهْدَ مَعْقُودٌ مَعَهُ عَلَى أَلَّا يَطْعَنَ ، فَإِذَا طَعَنَ فَقَدْ نَكَثَ عَهْدَهُ وَخَرَجَ مِنَ الذِّمَّةِ. انظر: الكشاف للزمخشري،

4018 المنار، 10/224-225.

4019 التوبة 12.

عاقدوكم أن لا يقاتلوكم ولا يظاهروا عليكم أحدا من أعدائكم وطعنوا في دينكم، يقول: و قدحوا في دينكم الإسلام فثلبوه وعابوه، (فقاتلوا ئمة الكفر) يقول: فقاتلوا رؤساء الكفر بالله (إنهم لا أيمان لهم) يقول: إنّ رؤساء الكفر لا عهد لهم (لعلهم ينتهون) لكي ينتهوا عن الطعن في دينكم والمظاهرة عليكم[4020].

لكن على فرض صحة ما فهمه المودوي فبديه أن تحتاط الآيات فتعالج إحتمال رجوع من أسلم من المشركين المحاربين إلى شركه وحربه للإسلام وأهله فتأمر بمقاتلته حسما لأذاه وتقليما لأظفاره، ومن هنا فالحديث ليس عن قتل مرتدين بل عن قتالهم، لأنهم مرتدون محاربون، فما وقع التعاهد عليه ليس الدخول في الإسلام وحده، بل عدم مقاتلة المسلمين وعدم مظاهرة أعدائهم عليهم، و يشهد له الآية الموالية (**أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**)[4021] **فهذه حقيقة ذنوبهم التي أوجبت قتالهم و ليس فيها أدنى إشارة الى ارتدادهم بعد اسلام،** والسبب في الأمر بقتالهم مجموع الأمور المذكورة في الآية الكريمة لا مجرد الرجوع عن الإسلام ـ المفروض ـ والحق أنّ الآيات في واد وقتل المرتد المسالم في واد آخر.

1.4 الجواب عن إستدلالهم بالآية 55 من المائدة

حاول بعضهم أن يستنبط من الآية 55 من سورة المائدة دليلا على قتل المرتد: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ..)

ومن قرأ الآية أو سمعها خالي الذهن من مفروضات مسبقة فهم منها لأول وهلة ما فهمه الإمام ابن عطية الذي قال: ومعنى الاية عندي: إنّ الله وعد هذه الأمة أنّ من ارتدّ منها فإنه يجيئ بقوم ينصرون الدين ويغنون عن المرتدين.[4022]

أما أنّ الآية تتضمن إشارة – ولو من وراء وراء – الى إيعاد المرتدين بمقاتلتهم فلسنا نرده ولكن لا في سياق قتل مرتد مسالم، بل في سياق مجاهدة ومقاتلة مرتدين محاربين نصبوا العداء للإسلام وأهله، ومن هنا حملها كثير من المفسرين على أبي بكر وأصحابه في قتالهم للمرتدين الذين كشروا عن أسنانهم بعد وفاة رسول الله وعزموا على خضد شوكة المسلمين وإبادة خضرائهم وسياتي القول مفصلا في الموضوع في حينه.

4020 تفسير الطبري 362/11-363.
4021 التوبة:13.
4022انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبد الحق بن عطية الأندلسي، الدوحة 2007، 196/3.

1.5 الجواب عن إستدلالهم بآية الحرابة

استدلّ بعضهم بآية الحرابة على مشروعية قتل المرتد، وهي الآية 33 من سورة المائدة: (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) فرأو في المرتدين مصداقا من مصاديق المحاربين الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا. ولكون الكلام في الآية متشعبا فسنرتبه على نحو يعين على تصوّرر العلاقة المحتملة بين الآية وبين قضية الردة.

- رأي الطبري أنّ آية الحرابة بمثابة بيان للفساد المذكور في الآية السابقة (المائدة 33): (مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا..) قال: وهذا بيان من الله عزّ ذكره عن حكم الفساد في الأرض الذي ذكره في قوله: (مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ) ... ثم قال: ثم اختلف أهل التأويل في من نزلت هذه الآية، قال بعضهم: نزلت في قوم من أهل الكتاب كانوا أهل موادعة لرسول الله فنقضوا العهد وأفسدوا في الأرض فعرّف الله نبيه الحكم فيهم .. وقال آخرون: نزلت في قوم من المشركين .. وقال آخرون: بل نزلت في قوم من عرينة وعكل ارتدوا عن الإسلام وحاربوا الله ورسوله. حدثنا .. عن أنس أنّ رهطا من عكل وعرينة أتوا النبي فقالوا: يا رسول الله إنا أهل ضرع، ولم نكن أهل ريف، وإنا استوطنا المدينة، فأمر لهم النبي بذود[4023] وراع وأمرهم أن يخرجوا فيها فيشربوا من ألبانها وأبوالها فقتلوا راعي رسول الله واستاقوا الذود وكفروا بعد إسلامهم فأتى بهم النبي فقطّع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم[4024] وتركهم في الحَرّة حتى ماتوا. فذكر لنا أنّ هذه الآية نزلت فيهم: (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ) ثم روى الطبري بأسانيده آثارا عدة في أولئك عن أنس و سعيد بن جبير، و جرير، وعروة بن الزبير، وعن عبد الله بن عمر أو عمرو، والسدي، وفي بعضها تصريح بارتدادهم ضمن ما اجترموا من جرائم، ثم قال ابن جرير: وأولى الأقوال في ذلك عندي أن يقال: أنزل الله هذه الآية على نبيه معرّفة حكمه على من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فسادا بعد الذي كان من فعل رسول الله بالعرنيين ما فعل. وإنما قلنا: ذلك أولى الأقوال بالصواب في ذلك لأنّ القصص التي قصها الله جل وعز قبل هذه الآية وبعدها من قصص بني إسرائيل وأبنائهم، فأن يكون ذلك متوسطا من تعرّف الحكم فيهم وفي نظائرهم أولى وأحق. وقلنا: كان نزول ذلك بعد الذي كان من فعل رسول الله بالعرنيين ما فعل، لتظاهر الأخبار عن أصحاب رسول الله بذلك ... فإن قال لنا قائل: وكيف يجوز أن تكون الآية قد نزلت في الحال التي ذكرت من حال نقضِ كافرٍ من بني إسرائيل عهده، ومن قولك: إنّ

4023 هو من الإبل بين الثنتين إلى التسع وقيل ما بين الثلاث إلى العشر.
4024 فقأها بحديدة محماة أو غيرها.

حكم هذه الآية حكم من الله في أهل الإسلام دون أهل الحرب من المشركين؟ قيل: جاز أن يكون ذلك كذلك، لأنّ حكم من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فسادا من أهل ذمتنا وملتنا واحد، والذين عنوا بالآية كانوا أهل عهد وذمة وإن كان داخلا في حكمها كل ذمي وملي، وليس يبطل بدخول من دخل في حكم الآية من الناس أن يكون صحيحا نزولها في من نزلت فيه.

- قال الطبري: وقد اختلف أهل العلم في نسخ حكم النبي في العرنيين فقال بعضهم: ذلك حكم منسوخ نسخه نهيه عن المثلة بهذه الآية .. وقالوا: أنزلت هذه الآيه عتابا لرسول الله بما فعل في العرنيين. وقال بعضهم: بل فِعلُ النبي بالعرنيين حكم ثابت في نظائرهم أبدا لم ينسخ ولم يبدل، وقوله: (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ) الآية حكم من الله في من حارب وسعى في الأرض فسادا بالحرابة. قالوا: والعرنيون ارتدوا وقتلوا وسرقوا وحاربوا الله ورسوله، فحكمهم غير حكم المحارب الساعي في الأرض بالفساد من أهل الإسلام أو الذمة.
- وقال آخرون: لم يسمل النبي أعين العرنيين، ولكن كان أراد ان يسمل فأنزل الله هذه الآية على نبيه يعرفه الحكم فيهم، ونهاه عن سمل أعينهم. ثم قال: واختلف أهل العلم في المستحق إسم المحارب لله ورسوله الذي يلزمه حكم هذه الآية فقال بعضهم: هو اللص الذي يقطع الطريق[4025] ثم أسند هذا عن قتادة وعطاء الخراساني. وقال آخرون: هو اللص المجاهر بلصوصيته المكابر في المصر وغيره، وممن قال ذلك الأوزاعي ومالك ، والليث بن سعد، وابن لهيعة: حدثني علي بن سهل قال حدثنا الوليد بن مسلم قال: قلت لمالك بن أنس: تكون محاربة في المصر؟ قال: نعم، والمحارب عندنا قد حمل السلاح على المسلمين في مصر أو خلاء، فكان ذلك منه على غير نائرة[4026] كانت بينهم، ولا ذخل[4027] ولا عداوة، قاطعا للسبيل في الطريق والديار، مخيفا لهم بسلاحه، فقتل أحدا منهم قتله الإمام كقِتلة المحارب، ليس لولي المقتول فيه عفو ولا قود. حدثني علي قال: ثنا الوليد قال: وسألت عن ذلك الليث بن سعد وابن لهيعة قلت: تكون محاربة في دور المصر والمدائن والقرى؟ فقال: نعم إذا هم دخلوا عليهم بالسيوف علانية أو ليلا بالنيران، قلت: فقتلوا أو أخذوا المال ولم يقتلوا؟ فقال: نعم، هم المحاربون، فإن قتلوا قتلوا، وإن لم يقتلوا وأخذوا المال قطعوا من خلاف، إذا هم خرجوا به من الدار، وليس من حارب المسلمين في الخلاء والسبيل بأعظم محاربة ممن حاربهم في حريمهم ودورهم.

حدثني علي قال: ثنا الوليد قال: قال أبو عمرو: وتكون المحاربة في المصر، شهر على أهله بسلاحه ليلا أو نهارا، قال علي: قال الوليد: وأخبرني مالك أن قتل الغيلة عنده بمنزلة المحاربة، قلت: وما قتل الغيلة؟

4025 أي الذي يكون داخل المصر (البلد)
4026 حقد وعداوة.
4027 ثأر.

قال: هو الرجل يخدع الرجل والصبي فيدخله بيتا أو يخلو به فيقتله ويأخذ ماله فالإمام وليّ مثل هذا، وليس لولي الدم والجرح قود ولا قصاص. وهو قول الشافعي، حدثنا بذلك عن الربيع. وقال آخرون: المحارب هو قاطع الطريق، فأما المكابر في الأمصار فليس بالمحارب الذي له حكم المحاربين، وممن قال ذلك أبو حنيفة وأصحابه ... وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال: المحارب لله ورسوله قد حارب في سابلة المسلمين وذمتهم، والمغير عليهم في أمصارهم وقراهم حرابة[4028].

وقدخطّأ ابن العربي الطبري في اختياره أنّ الآية نزلت في يهود ودخل تحتها كل ذمي وملي، قال: وهذا ما لم يصح، فإنه لم يبلغنا أنّ أحدا من اليهود حارب، ولا أنه جوزي بهذا الجزاء. ومن قال: أنها نزلت في المشركين أقرب إلى الصواب، لأنّ عكلا وعرينة ارتدوا وقتلوا وأفسدوا، ولكن يبعد، لأنّ الكفار لا يختلف حكمهم في زوال العقوبة عنهم بالتوبة بعد القدرة كما يسقط قبلها، وقد قيل للكفار: (قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ)[4029] وقال في المحاربين: (إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[4030] وكذلك المرتد يقتل بالردة دون المحاربة، و في الآية النفي لمن لم يتب قبل القدرة، والمرتد لا ينفى، وفيها قطع اليد والرجل، والمرتد لا تقطع له يد ولا رجل، فثبت أنها لا يراد بها المشركون ولا المرتدون. فإن قيل وكيف يصح أن يقال: إنها في شأن العرنيين أقوى، ولا يمكن أن يحكم فيهم بحكم العرنيين من سمل الأعين وقطع الأيدي؟ قلنا: ذلك ممكن، لأنّ الحربي إذا قطع الأيدي وسمل الأعين فعل به مثل ذلك إذا تعيّن فاعل ذلك. فإن قيل: لم يكن هؤلاء حربيين وإنما كانوا مرتدين، والمرتد يلزم إستتابته وعند إصراره على الكفر يقتل. قلنا: فيه روايتان: أحداهما أنه يستتاب والأخرى لا يستتاب .. وإنما ترك النبي إستتابة هؤلاء لما أحدثوا من القتل والمثلة والحرب، وإنما يستتاب المرتد الذي يرتاب فيستريب به ويرشد ويبين له المشكل وتجلى له الشبهة.

فإن قيل: فكيف يقال: إنّ هذه الآية تناولت المسلمين وقد قال: (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ) وتلك صفة الكفار؟ قلنا: الحرابة تكون بالإعتقاد الفاسد وقد تكون بالمعصية، فيجازى بمثلها، وقد قال تعالى: (فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله). فإن قيل: ذلك فيمن يستحل الربا (أي فيصير باستحلاله كافرا)؟ قلنا: نعم، وفي من فعله، فقد إتفقت الأمة على أن من يفعل المعصية يحارب كما لو إتفق أهل بلد على العمل بالربا وعلى ترك الجمعة والجماعة ... وأما قول من قال: إنه سواء في المصر والبيداء فإنه أخذ بمطلق القرآن وأما من فرّق فإنه رأى أنّ الحرابة في البيداء أفحش منها في المصر

4028 انظر: تفسير الطبري، 8/359-372.
4029 الأنفال 38.
4030 المائدة 34.

لعدم الغوث في البيداء وإمكانه في المصر. والذي نختاره أنّ الحرابة عامة في المصر والقفر وإن كان بعضها أفحش من بعض[4031].

وممن قال بأنّ آية المحاربة تختص بالمرتدين أحمد في رواية وطائفة من السلف منهم أبو قلابة وغيره. وقد حكى ابن رجب حجتهم بقوله: فإن قيل: فقد خرج النسائي من حديث عائشة عن النبي قال: لا يحل دم إمرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث خصال: زان محصن يرجم، ورجل قتل متعمدا فيقتل، ورجل يخرج من الإسلام حارب الله ورسوله فيقتل أو يصلّب أو ينفى من الأرض، وهذا يدل على أنّ المراد مَن جمع الردة والمحاربة. قيل: قد خرّج أبو داود حديث عائشة بلفظ آخر، وهو أنّ رسول الله قال: لا يحلّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسول الله إلا في إحدى ثلاث: زنى بعد إحصان فإنه يرجم، ورجل خرج محاربا لله ورسوله، فإنه يقتل أو يصلّب أو ينفى من الأرض أو يقتل نفسا فيقتل بها. وهذا يدل على أنّ من وجد منه الحراب من المسلمين خيّر الإمام فيه مطلقا، كما يقوله علماء أهل المدينة، مالك وغيره، والرواية الأولى قد تحمل على أنّ المراد بخروجه عن الإسلام خروجه عن أحكام الإسلام وقد تحمل على ظاهرها، ويستدل بذلك من يقول: إنّ آية المحاربة تختص بالمرتدين، فمن ارتدّ وحارب فُعل به ما في الآية، ومن حارب من غير ردة أقيمت عليه أحكام المسلمين من القصاص والقطع في السرقة، وهذا رواية عن أحمد لكنها غير مشهورة عنه، وكذا قال طائفة من السلف إنّ آية المحاربة تختصّ بالمرتدين، منهم أبو قلابة وغيره[4032].

والظاهر أنّ البخاري كان يميل إلى عدّ المرتدين من المحاربين، فقد روى حديث أبي قلابة الجرمي عن أنس في شأن العرنيين في باب المحاربين من أهل الكفر والردة[4033]. وقد قال ابن بطّال: ذهب البخاري إلى أنّ آية المحاربة نزلت في أهل الكفر والردة وساق حديث العرنيين وليس فيه تصريح بذلك، ولكن أخرج عبد الرزاق عن معمر عن قتادة حديث العرنيين وفي آخره قال: بلغنا أنّ هذه الآية نزلت فيهم: (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ) الآية، ووقع مثله في حديث أبي هريرة، وممن قال ذلك الحسن وعطاء والضحاك والزهري، قال: وذهب جمهور الفقهاء إلى أنها نزلت فيمن خرج من المسلمين يسعى في الأرض بالفساد وبقطع الطريق، وهو قول مالك والشافعي والكوفيين، ثم قال: ليس هذا منافيا للقول الأول لأنها وإن نزلت في العرنيين بأعيانهم لكن لفظها عام يدخل في معناه كل من فعل مثل فعلهم من المحاربة والفساد. قلت: بل هما متغايران، والمرجع إلى تفسير المراد بالمحاربة: فمن حملها على الكفر خصّ الآية بأهل الكفر، ومن حملها على المعصية عمّم. ثم نقل ابن بطّل عن إسماعيل القاضي أنّ ظاهر

4031 أحكام القرآن لابن العربي، تحقيق البجاوي وزملائه، ص 595-596.

4032 انظر: جامع العلوم والحكم، لأبي رجب الحنبلي، بيروت 1999، 319/1-320.

4033 انظر فتح الباري، طبعة الخطيب وعبد الباقي، 12/ 109.

القرآن وما مضى عليه عمل المسلمين يدل على أنّ الحدود المذكورة في هذه الآية نزلت في المسلمين وأما الكفار فقد نزلت فيهم: (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب) إلى آخر الآية، فكان حكمهم خارجا عن ذلك، وقال تعالى في آية المحاربة (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) وهي دالة على أنّ من تاب من المحاربين يسقط عنه الطلب بما ذكر بما جناه فيها، ولو كانت الآية في الكافر لنفعته المحاربة ولكان إذا أحدث الحرابة مع كفره إكتفينا بما ذكر في الآية وسلم من القتل فتكون الحرابة خففت عنه القتل، وأجيب عن هذا الإشكال إنه لا يلزم من إقامة هذه الحدود على المحارب المرتد مثلا أن تسقط عنه المطالبة بالعود إلى الإسلام أو القتل، وقد تقدم في تفسير المائدة ما نقله المصنف عن سعيد بن جبير أنّ معنى المحاربة لله الكفر به، وأخرج الطبري من طريق روح بن عبادة عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس في آخر قصة العرنيين قال: فذكر لنا أنّ هذه الآية نزلت فيه: (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ...) فقد وجد التصريح الذي نفاه ابن بطال، والمعتمد أنّ الآية نزلت أولا فيهم، وهي تتناول بعمومها من حارب من المسلمين بقطع الطريق، لكن عقوبة الفريقين مختلفة: فإن كانوا كفارا يخير الإمام فيهم إذا ظفر بهم، وإن كانوا مسلمين فعلى قولين: أحدهما وهو قول الشافعي والكوفيين ينظر في الجناية فمن قَتل قُتل ومن أخذ المال قطع ومن لم يقتل ولم يأخذ مالا نفي، وجعلوا (أو) للتنويع وقال مالك: بل هي للتخيير .. ورجّح الطبري الأول[4034]. وكما أشار الحافظ فإنّ ورود (محاربة الله) في الآية وتفسيرها بالكفر به تعالى يؤيد قول من جعلها في المرتد المحارب لا في المسلم المحارب أو المشرك (الأصلي) المحارب وفي البخاري كتاب التفسير، باب (إنما جزاء الذين يحاربون الله ..) الآية المحاربة لله الكفر به. هكذا فسّرها البخاري، وقال الحافظ: هو قول سعيد بن جبير والحسن وصله ابن أبي حاتم عنهما، وفسره الجمهور هنا بالذي يقطع الطريق على الناس مسلما أو كافرا[4035]. وممن جعل محاربة الله ورسوله شركا عطاء وعبد الكريم(بن مالك الجزري) وابن جريج، روى ابن حزم بسنده عن ابن جريج قال لي عطاء بن أبي رباح وعبد الكريم: المحاربة شرك، قال ابن جريح: وأقول أنا: لا أعلم أحدا يحارب النبي إلا أشرك، ولكن ابن حزم خالفهم وردّ عليهم[4036]. كما أنّ البخاري في كتاب الديات (باب القسامة) روى عن أبي قلابة حديث النسئ وقد صرّح فيه بردة الحربي، قال: حدثنا .. حدثني أبو قلابة: أنّ عمر بن عبد العزيز أبرز سريره يوما للناس، ثم أذن لهم، فدخلوا، فقال: ما تقولون في القسامة؟ قال: نقول القسامة القودُ بها حق وقد أقادت بها الخلفاء، قال لي: ما تقول يا أبا قلابة ونصبني للناس؟ فقلت: يا أمير المؤمنين عندك رؤوس الأجناد وأشراف العرب، أرايت لو أنّ خمسين منهم شهدوا على رجل محصن

4034 فتح الباري، 12/ 109-110

4035 فتح الباري 8/273-274.

4036 المحلى 11/301.

بدمشق أنه قد زنى لم يروه أكنت ترجمه؟ قال: لا، قلت: أرأيت لو أنّ خمسين منهم شهدوا على رجل بحمص انه سرق أكنت تقطعه ولم يروه؟ قال: لا، قلت: فو الله ما قتل رسول الله أحدا قط إلا في إحدى ثلاث خصال: رجل قتل بجريرة نفسه فقتل، أو رجل زنى بعد إحصان أو رجل حارب الله ورسوله وارتدّ عن الإسلام فقال القوم: أو ليس قد حدّث أنس بن مالك أنّ رسول الله قطع في السّرق وسمر الأعين ثم نبذهم في الشمس؟ فقلت: أنا أحدثكم حديث أنس، حدثني أنس أنّ نفرا من عكل ثمانية قدموا على رسول الله فبايعوه على الإسلام فاستوخموا الأرض فسقمت أجسامهم فشكوا ذلك إلى رسول الله قال: أفلا تخرجون مع راعينا في إبله فتصيبون من ألبانها وأبوالها؟ قالوا بلى، فخرجوا فشربوا من ألبانها وأبوالها، فصَحُّوا فقتلوا راعي رسول الله وأطرَدُوا النعم، فبلغ ذلك رسول الله فأرسل في آثارهم فأدركوا فجيئ بهم فأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم، وسمر أعينهم ثم نبذهم في الشمس حتى ماتوا. قلت: وأي شيئ أشدّ مما صنع هؤلاء ارتدوا عن الإسلام وقتلوا وسرقوا، فقال عنبسة بن سعيد: والله إن سمعت كاليوم قطّ! فقلت: إتردّ علّي حديثي يا عنبسة؟ قال: لا، ولكن جئتَ بالحديث على وجهه والله لا يزال هذا الجند بخير ما عاش هذا الشيخ بين أظهرهم[4037].

فأبو قلابة يؤكد مرتين أنّ المرتد المحارب لله ورسوله هو الذي يقتل لا المرتد المجرّد غير الناصب للحرب. فليس في آية الحرابة دليل على قتل المرتد المسالم، بمجرد تبديله الدين، لكن فيها قتل المرتد المحارب، ونحن نقبل بهذا ولا نمنعه.

و قد بوب ابو جعفر الطحاوي في مشكل الاثار بابا بحث فيه مسألة هل كان ما فعله النبي بالعرنيين عقوبة لهم لمحاربتهم بما يعاقب به المحاربون مرتدين كانوا او غير مرتدين أو لارتدادهم مع افعالهم التي فعلوها؟ و انتهى الى ان العقاب الوارد في اية الحرابة هو جزاء المحارب من اهل الملة الباقين على الاسلام دون اهل الملة الخارجين عن الاسلام الى ضده، و من اهل الذمة الباقين على ذمتهم و من اهل الذمة الخارجين عن ذمتهم بنقض العهد الذي كان عليهم فيها[4038].

وقد كان الحنفية من بين أتباع المذاهب المشهورة هم الأقرب إلى ملاحظة معنى الحرابة المشمول في ردة الرجل دون ردة المرأة، ومن هنا ذهابهم إلى عدم قتل المرتدة معللين ذلك بأنّ بنيتها لا تصلح للحرابة – كما سبق ذكره – بخلاف الرجل، قال المرغيناني: ولنا أنّ النبي نهى عن قتل النساء ولأنّ الأصل تأخير الأجزية إلى دار الآخرة، إذ تعجيلها يخل بمعنى الإبتلاء ، وإنما عدل عنه (أي في حق

4037 انظر: فتح الباري 230/12.

4038 شرح مشكل الآثار للطحاوي، بيروت 1994، 45/5-50.

الرجل المرتد) دفعا لشر ناجز وهو الحراب، ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلوحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالأصلية[4039].

و كان علل قبل ذلك بقليل استحباب إمهال المرتد ثلاثة قبل قتله، لكن من غير إيجاب بالقول: .. ولأنه كافر حربي بلغته الدعوة فيقتل للحال من غير إستمهال[4040]. فصرح بان المرتد يقتل للكفر مع الحرابة معا.

وقد عرض ابن تيمية بالشرح لمذاهب الحنفية خلال كلامه على مسألة القتل بترك المأمور وإن كان ضرر تركه لا يتعدى صاحبه وكذا بفعل المحظور وأنّ ذلك يتأتى على مذهب الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وجمهور السلف، ثم قال: وأما على مذهب ابي حنيفة فقد يعارض بما قد يقال: إنه لايوجب قتل أحد على ترك واجب أصلا حتى الإيمان، فإنه لا يقتل إلا المحارب لوجود الحراب منه وهو فعل المنهي عنه، ويسوي بين الكفر الأصلي والطارئ (أي كفر المرتد) فلا يقتل المرتد لعدم الحراب منه، ولا يقتل من ترك الصلاة أو الزكاة إلا إذا كان في طائفة ممتنعة فيقاتلهم لوجود الحراب كما يقاتل البغاة ...[4041]

وهو صريح جدا في فهم ابن تيمية أنّ الحنفية لا يقتلون بالردة المجردة ولكن لما يلابسها من الحرابة. ومما يتأيد به مذهب الحنفية قول بعض مشائخهم بعدم قتل المرتدين الرجال إذا كانوا من ذوي الأعذار، وذلك لأنّ حلول الآفة بمنزلة الأنوثة، لأنه تخرج به بنيته عن أن تكون صالحة للقتال، وكذلك الكافر الأصلي من ذوي الأعذار لا يقتل[4042].

وكما صنع البخاري في صحيحه فبوّب باب المحاربين من أهل الكفر والردة، صنع ابن الأثير الجزري في جامع الأصول ففي كتاب الحدود جعل الباب الأول في حدّ الردة وقطع الطريق، فجمع الردة والحرابة في باب واحد، تلمحا للمشترك بينهما[4043].

هذا وقد وقعت على نص لابن القيّم صريح جدا في أنّ المرتد المسالم الكاف يده ولسانه لا يقتل و يجوز أن تعقد له الذمة، قال في سياق كلامه عن حكمة شرع الحدود: موجب القتل: فأما القتل فجعله عقوبةَ أعظمِ الجنايات كالجناية على النفس، فكانت عقوبته من جنسه، والجناية على الدين بالطعن فيه والإرتداد عنه، وهذه الجناية أولى بالقتل وكف عدوان الجاني عليه من كل عقوبة، إذ بقاؤه بين أظهر عباده مفسدة لهم، ولا خير يرجى في بقاءه، فإذا حبس شره وأمسك لسانه وكفّ أذاه والتزم الذل والصغار وجريان

4039 انظر: البناية في شرح الهداية للمرغيناني، للعيني، بيروت 1990، 701/6-702.
4040 نفسه ص 699/6.
4041انظر: مجموع الفتاوى (طبعة ابن القاسم) 99/20-100.
4042 انظر: المبسوط للسرخسي 111/10.
4043 انظر: جامع الأصول 479/3.

أحكام الله ورسوله عليه وأداء الجزية [4044] لم يكن في بقائه بين أظهر المسلمين ضرر عليهم، والدنيا بلاغ ومتاع إلى حين[4045].

كذلك عدّ أبو الحسن العامري[4046] القتل بالردة مزجرة عن خلع البيضة – ضمن المجازر الخمسة وهي: مجزرة قتل النفس كالقود والدية، ومجزرة أخذ المال كالقطع والصلب، ومجزرة هتك الستر كالجلد والرجم، ومجزرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق -⁻ و كأنه رأى في الردة حرابة للمسلمين، وذلك أنه لم يجعل قتل المرتد مزجرة عن تغيير الدين أو تركه بل عن خلع البيضة، والبيضة حوزة كل شيئ، يقال: استبيحت بيضتهم، أي أصلهم ومجتمعهم وموضع سلطانهم ومستقر دعوتهم، وحفظ البيضة يرادفه بلغة العصر: حفظ الأمن القومي، داخليا وخارجيا، وعليه يكون معنى خلع البيضة تهديد الأمن القومي وزعزعته بشتى الوسائل وهذا هو معنى الحراب أو ما يشاكله.

وعلى كل حال فإنّ في ذهاب من ذهب إلى أنّ آية الحرابة نزلت في مسلمين إرتدوا واقترفوا جريمة القتل والسرقة ما يؤكد أنّ القرآن لم يخل من رسم العقوبة على الردة، ولكنها الردة بالمعنى الذي سبق تحقيق القول فيه، وهي المتظاهرة بنصب الحرب والعداء للمسلمين لا مجرد الرجوع عن الإسلام وتغيير الدين مع المسالمة والكف، فهذه لا تسمى (ردة) وتسمى كفرا أو عودا في الكفر أو ما شاكل ذلك، فالردة المعاقب عليها لا تكون إلا عدوانية محاربة، ولما كان العقاب فيها غير مسلط على خصوص تغيير الدين و الإعتقاد والذي هو أمر تابع للقناعة الباطنية مكفول للمرء، بل على ما لابس ذلك وصاحبه من وجوه الحراب من قتل أو سلب أو ترويع، ناسب أن ينوّع ذلك العقابُ فيكون وفاقا للجرم فمن قتل قتل، ومن سرق وسلب وقطع وصلب، ومن روّع وأخاف نفي من الأرض، هذا على مذهب من قال إن (أو) في آية الحرابة للتنويع، أو يكون الإمام مخيرا في إنزال ما يراه مناسبا من تلك الوجوه بالمحارب، على مذهب من رأى أنّ (أو) للتخيير. وهذا كله في المرتد من أهل الدار الذي يقدر عليه، أما المرتد المنحاز إلى قوم عدو للمسلمين فإن وجد في حرب عومل كما يعامل الكافر الحربي ولم يشفع له إسلامه السابق، وهكذا يضح أنّ المرتد المجرّد الذي ليس محاربا وليس منحازا إلى عدو محاربين للمسلمين، يترك وما اختار

4044 ولنتذكّر أنّ عقد الذمة وقبول الجزية من كل كافر ومشرك هو مذهب ابن القيم وشيخه ابن تيمية.

4045 انظر: اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت 1973، 115/2.

4046 هو أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري، (ت 381 هـ) من كبار فلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجري، عالم متفنن له مؤلفات كثيرة في العقيدة ومقارنة الأديان وتفسير القرآن والأخلاق والتربية وعلم النفس والعلوم الطبيعية، منها: كتاب الأتمام لفضائل الأنام، وكتاب الفصول الربانية في المباحث النفسانية، من تلاميذه ابن سينا، وأبو علي مسكويه، والصاحب بن عباد. انظر: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية: دراسة ونصوص، د. سحبان خليفات، عمّان 1988.

ولا سبيل للمسلمين عليه وراء النصح والتذكير ووراء العواقب المدنية المترتبة على رجوعه عن الإسلام كتلك المذكورة في احكام المواريث والأحوال الشخصية.

1.6 الجواب عن إستدلالهم بالآيتين 60 و61 من الأحزاب

ومنهم من استدلّ على قتل المرتد بقول الله عز ذكره: (لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا)[4047] وعضدوه بما أخرج عبد الرزاق وابن المنذر عن قتادة: أنّ أناسا من المنافقين أرادوا أن يظهروا نفاقهم فنزلت فيهم: (لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ ..) لنحرشنّك بهم[4048]. وعن الحسن البصري أراد المنافقون أن يُظهروا ما في قلوبهم من النفاق فأوعدهم الله في هذه الآية فكتموه وأسروه[4049]. قال ابن تيمية: وهذا (يشير إلى الآية 74 من سورة التوبة) إنما هو لمن أظهر الكفر فيجاهده الرسول بإقامة الحد والعقوبة[4050].

ويتبين الجواب عن هذا بما سلف من بيان أنّ الرسول ـ حتى آخر يوم في حياته ـ لم يقتل منافقا علم نفاقه بل باح بالكفر الصريح الذي سجله عليه القرآن العظيم، ولا أذن بقتل مثل أولئك، ومن المعلوم أنّ سورة الأحزاب متقدمة على سورة التوبة وسورة التوبة لم تتضمن تهديدا واضحا بقتل من ثبت نفاقه من المنافقين أو حتى من ظهر كفره منهم، كما أنّ من المعلوم أنّ رسول الله لم يغير من سياسته ومعاملته للمنافقين بعد نزول سورة الأحزاب، وقد أسلفنا أنه عليه السلام لم يقتل ولم يأذن بقتل من حاول قحمه من عقبة تبوك رغم معرفته بأسمائهم وائتمانه عليها حذيفة بن اليمان، وكان ذلك منصرفه من تبوك في السنة التاسعة، ومن هنا ذهب ابن سيرين إلى أنّ ما في الآية ظلّ قيد التهديد ولم يخرج إلى حيّز التنفيذ، فقد أخرج عبد بن حميد وابن المنذر والخطيب في تالي التلخيص عن محمد بن سيرين في قوله: (لئن لم ينته المنافقون) (الأحزاب الآية 60)، قال: لا أعلم أُغري بهم حتى مات[4051].

وقد تقدم بيان أنّ (ثقف) يكاد يكون في كتاب الله حكرا على ميادين القتال، ومن هنا قال ابن عاشور في تفسيره: (وثقفتموهم) بمعنى لقيتموهم لقاء حرب، وفسّرها الألوسي بحصروا وظفر بهم، ومن قبل فسرها ابن عطية ب: أحكمتم غلبهم ولقيتموهم قادرين عليهم، فإذا عرف هذا وعرف إليه أنّ الأخذ في قوله (أخذوا وقتلوا

4047 الأحزاب 60-61.
4048 الدر المنثور للسيوطي بتحقيق التركي، القاهرة 2003، 145/12.
4049 الصارم المسلول لابن تيمية ص 348-349.
4050 مجموع الفتاوى، 273/7.
4051 الدر المنثور للسيوطي 148/12.

تقتيلا) بمعنى الأسر، فهم أنّ تهديدهم بذلك إنما هو في ميادين القتال وساح الوغي، ويساعد عليه أنه أتى بعد قوله تعالى: (ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا). ومن المناسب أن نلفت إلى أنّ سورة الأحزاب هي السورة التي عالجت بإسهاب وتفصيل وقائع غزوة الأحزاب (الخندق) وهي الغزوة التي جهر فيها بعض المنافقين بكفرهم فقالوا (ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا) وجعلوا يخوفون المؤمنين ويفتون في أعضادهم توهينا لهم، فقد أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن قتادة قال: الإرجاف الكذب الذي كان يذيعه أهل النفاق ويقولون: قد أتاكم عدد وعدّة. ولذا قال عبد المتعال الصعيدي فهو إغراء من أجل إرجافهم لا من أجل نفاقهم، ومن يفعل ذلك يستحق القتل والنفي ولو لم يكن منافقا، لأنه من الخيانة العظمى للجماعة، والخيانة العظمى جزاؤها القتل والنفي في كل الشرائع، فيؤخذ بها المسلم كما يؤخذ المنافق وغيره[4052].

ثمّ إنّ ما في الآية وعيد لا عزيمة حكم، وقد اختلفوا، فقالت فرقة إنّ هذه الأصناف لم تنته ولم ينفذ الله عليهم هذا الوعيد، فهذه الآية دليل على بطلان القول بإنفاذ الوعيد في الآخرة. وقالت فرقة: إنّ هذه الأصناف إنتهت وتستّر جميعهم بأمرهم وكفوا، وما بقي من أمرهم أنفذ الله وعيدا بإزائه، وهو مثل نهي النبي الصلاة عليهم إلى غير ذلك مما أحله رسول الله بالمنافقين من الإذلال في إخراجهم من المسجد، وبما نزل فيهم من سورة براءة وغير ذلك، فهم لم يمتثلوا الانتهاء جملة، ولا نفذ الوعيد عليهم كاملا[4053].

وممن قال بأنّ المنافقين كفُّوا فلم يقع بهم ما وقع القَسَم عليه الجبائي، وفي المقابل قال أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني: لم ينتهوا وحصل الإغراء بقوله تعالى: (جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ...)[4054]، لكن الجهاد هنا بالقول بدليل أنّ الإجلاء والقتل لم يقعا للمنافقين[4055]. فما في هذه الآية كالذي في آية التوبة: 52 (**قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ**)و المعنى: إن أذن الله بذلك، و سيرة النبي الى ان استأثر الله به تنادي بأن الله تعالى لم يأذن له في قتلهم، و قد نقل القرطبي في تفسيره عن المهدوي قوله: و في الآية دليل على جواز ترك انفاذ الوعيد، و الدليل على ذلك بقاء المنافقين معه حتى مات، و المعروف من اهل الفضل إتمام وعدهم و تأخير وعيدهم[4056] . و للشوكاني

4052 الحرية الدينية في الإسلام، الصعيدي ص 134.
4053 المحرر الوجيز لابن عطية، 148/7.
4054 التوبة 73.
4055 روح المعاني للألوسي، 92/22.
4056 أما ما ذكره القرطبي قبله بيسير من ان معنى الاية: إن أصروا على النفاق لم يكن لهم مقام بالمدينة الا و هم مطرودون ملعونون، و قد فعل بهم هذا، فانه لما نزلت سورة براءة جمعوا فقال النبي: يا فلان قم فاخرج فانك منافق، و يا فلان قم، فقام اخوانهم من المسلمين و تولوا اخراجهم من المسجد، فمردود بضعف الخبر، فقد أخرجه الطبراني في الاوسط(796) مطولا من حديث ابن عباس دون قوله: فقام اخوانهم...و قال في مجمع الزوائد34/7: فيه الحسين

رأي في الآية جدير بالاعتبار، قال: هذا فيه معنى الأمر بقتلهم و أخذهم، اي هذا حكمهم اذا كانوا مقيمين على النفاق و الارجاف، قال النحاس: و هذا من احسن ما قيل في الاية، و اقول: ليس هذا بحسن و لا أحسن، فان قوله: (ملعونين) إنما هو لمجرد الدعاء عليهم، لا أنه امر لرسول الله بقتالهم و لا تسليط له عليهم[4057].

1.7 الجواب عن إستدلالهم بالآيتين 73 و74 من التوبة

واستدلّ بعضهم على قتل المرتدين بقول الله تعالى: (يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُوا۟ بَعْدَ إِسْلَـٰمِهِمْ وَهَمُّوا۟ بِمَا لَمْ يَنَالُوا۟ ۚ وَمَا نَقَمُوٓا۟ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ۚ فَإِن يَتُوبُوا۟ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ وَإِن يَتَوَلَّوْا۟ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ وَمَا لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ)[4058]، على أن الآيتين إشارتين إلى قتل المرتد، الأولى في الأولى و هي: قوله تعالى: (جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ) والثانية في الثانية: و هي قوله تعالى: (وَإِن يَتَوَلَّوْا۟ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا) فعذاب الدنيا هو القتل.

والجواب: إنّ جماهير المفسرين على أنّ جهاد المنافقين ليس بالسيف لكن باللسان وهو المروي عن ابن عباس والضحاك والحسن والربيع بن أنس[4059]، وفي جهادهم قولان، الثاني منهما: بإقامة الحدود عليهم، روى عن الحسن وقتادة[4060]. وقد قيل في توجيهه: إنّ المنافقين كانوا أكثر من يفعل موجبات الحدود، قال ابن العربي: إنّ هذه دعوى لا برهان عليها، وليس العاصي بمنافق، وإنما المنافق بما يكون في قلبه من النفاق دائما لا بما تتلبس به الجوارح ظاهرا، واخبار المحدودين تشهد بسياقتها أنهم لم يكونوا منافقين[4061]. ويدلّ له أنه عليه السلام لم يقتل المنافقين ولم يأذن بقتلهم، ولو كان جهادهم بقتلهم وعرضهم على السيف لحاشاه أن يقعد عنه، ولم يقل أحد من المفسرين أنّ جهادهم بقتلهم أو بقتالهم كما يقاتل العدو الكافر المحارب.

قال ابن حزم: هذا يخرج على وجهين لا ثالث لهما: أما من يعلم عليه السلام أنه منافق وكفرفإنه عليه السلام يجاهده بعينه (اي المنافق)، بلسانه والإغلاظ عليه حتى يتوب، ومن لم يعلمه بعينه جاهده جملة بالصفة وذم النفاق والدعاء إلى التوبة[4062].

بن عمرو بن محمد العنقزي و هو ضعيف، فضلا عن ان ما في الخبر اخراجهم من المجلس و المسجد و المتوعد به في الآية اخراجهم من المدينة. أنظر: تفسير القرطبي، 236/17-237.

[4057] فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء القاهرة1994، 403/4.

4058 التوبة 73و74.

4059 كما في زاد المسير لابن الجوزي، بيروت 1984، 469/3.

4060 نفسه 469/3.

4061 فتح القدير الشوكاني، (ت 1250 هـ)، القاهرة 1994، 543/2-544.

4062 المحلى 218/11.

وقال الفخر الرازي: .. والقول الثالث: وهو الصحيح أنّ الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على أنّ ذلك الجهاد بالسيف أو باللسان أو بطريق آخر، فنقول: إنّ الآية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين، فأما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الآية لا يدل عليها، بل إنما يعرف من دليل آخر. وإذا ثبت هذا فنقول: دلت الدلائل المنفصلة على أنّ المجاهدة مع الكفار يجب أن تكون بالسيف ومع المنافقين بإظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثانيا وبالإنتهار ثالثا[4063].

وأما ابن القيم فجعل جهاد المنافقين بتبليغ الحجة[4064].

وقد نقلنا عن عبد المتعال الصعيدي قوله: والإسلام أكبر من أن يسوي بين الفريقين – أي الكفار والمنافقين – في ذلك، فيأخذ بالقتال من لم يرفع في وجه المسلمين سيفا ولم يخرج عليهم جهارا، بل كان يعيش بين أهله وتحت حكمه[4065].

وأما ما أوعدهم لحوقه بهم في الدنيا من أليم العذاب فبالقطع نعلم انه ليس قتلهم كما أوهم من استدلّ بالآية على قتل المرتدين، لأنّ شيئا من هذا لم يقع، و قد نعلم أنّ المراد بالعذاب الأليم أمر آخر، وبفرض أنّ المراد به القتل فليس هو قتلهم بجريمة ظهور كفرهم المجرّد عن الحراب، بل قتلهم بتحيزهم إلى العدو، فيؤخذون إما في ميدان قتال أو في سواه وهو أخذ بحق لا وجه لإنكاره أو الإمتراء فيه، وإلى هذا المعنى أشارت آيات النساء (88-91) على نحو ما سبق تفسيرها، وآيتا الأحزاب (60-61).

قال الطبري: يقول: يعذبهم عذابا موجعا في الدنيا إما بالقتل وإما بعاجل خزي لهم فيها، ويعذبهم في الآخرة بالنار[4066]. وقال ابن عطية: والعذاب الأليم اللاحق بهم في الدنيا هو المقت والخوف و الهجنة عند المؤمنين[4067]. وفي مفاتيح الغيب: وأما العذاب في الدنيا: فقيل: المراد به أنه لما ظهر كفرهم بين الناس صاروا مثل أهل الحرب، فيحل قتالهم وقتلهم وسبي أولادهم وأزواجهم واغتنام أموالهم. وقيل: بما ينالهم عند الموت ومعاينة ملائكة العذاب. وقيل: المراد عذاب القبر[4068]. وقال الألوسي: بمتاعب النفاق وسوء الذكر ونحو ذلك، وقيل: المراد بعذاب الدنيا عذاب القبر أو ما يشاهدونه عند الموت، وقيل: المراد به القتل ونحوه،

4063 تفسير الفخر الرازي، 16/137-138.
4064 زاد المعاد، 3/5.
4065 الحرية الدينية في الإسلام، الصعيدي، ص 130.
4066 تفسير الطبري 11/575.
4067 المحرر الوجيز، 4/367.
4068تفسير الفخر الرازي 16/140.

على معنى أنهم يقتلون إن أظهروا الكفر بناء على أن التولي مظنة الإظهار[4069]. وقد عكس الألوسي فجعل أول ما بدأ به الفخر الرازي آخر ما ذكره هو كانه يشير إلى إستضعافه إياه، وأيا ما كان فقد أسلفنا من الدلائل على عدم قتل المنافق وإن جلّح بكفره وضمّ إليه أمورا عظيمة أخرى كمحاولة قتل الرسول ما فيه غناء ومقنع في ردّ الإستدلال بالآية على قتل المرتدين.

1.8 الجواب عن إستدلالهم بالآية 57 من الأحزاب

ومنهم من أحتجّ بقوله تعالى: (إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا)[4070].

وليس في الآية موضع إحتجاج على ماراموه، فالعذاب المهين المعد لهم ليس دنيويا بل أخرويا، قال ابن جرير: .. وأعد لهم في الآخرة عذابا يهينهم فيه بالخلود فيه[4071]. ويدلّ له أنّ هذا التعبير (أعدّ له) ورد في العذاب كما ورد في النعيم، لكن لم يرد مرة واحدة في القرآن الكريم متعلقا بعذاب أو نعيم دنيوي، بل أينما ورد إنما يرد في الأخروي منهما، كما دلّ على هذا إستقراء الموارد[4072].

1.9 الجواب عن إستدلالهم بالآية 16 من الفتح

كما استدلوا بقول الله عزّ ذكره: (قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَـٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ..)[4073] وذلك على أساس على أنّ المقصود بالقوم أولي البأس الشديد بنو حنيفة الذين إرتدوا في آخر حياة الرسول مع مسيلمة الكذاب، وقيّض الله لهم من يقاتلهم على الردة ويكسر شوكتهم، وهو أبو بكر الصديق ومن معه من المسلمين، وذلك في حروب الردة الشهيرة في أول خلافة الصديق.

والجواب: لم يتفق المفسرون على أنّ بني حنيفة المرتدين هم المقصودون بمن ذكر في الآية، قال الطبري: واختلف أهل التأويل في هؤلاء الذين أخبر الله عز وجل عنهم أنّ هؤلاء المخلفين من الأعراب يدعون إلى قتالهم.

1- فقال بعضهم: هم أهل فارس ..
2- وقال آخرون: هم هوازن بحنين ..

4069 روح المعاني، 140/10.
4070 الأحزاب 57.
4071 تفسير الطبري 179/19.
4072 يمكن الوقوف عليها كلها في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي، ص 447-448 مادة: أعدّ ومثلها موارد مادة (أعددنا) في صفحة 445.
4073 الفتح 16.

3- وقال آخرون: بل هم بنو حنيفة ..

4- وقال آخرون: لم تأت هذه الآيه بعدُ ..

5- وقال آخرون: هم الروم ..[4074] ثم اختار ابن جرير أنهم قوم أولو بأس شديد ونجدة في الحروب، وأنه لم يُوضَعْ لنا الدليل من خبر ولا عقل على أنَّ المعنى بذلك هوازن ولا بنو حنيفة ولا فارس ولا الروم ولا أعيانٌ بأعيانهم، وجائز أن يكون عُني بذلك بعضُ هذه الأجناس، وجائز أن يكون عُني بهم غيرهم.[4075]

6- فارس والروم

7- هوازن وثقيف

8- هوازن وغطفان يوم حنين[4076]

9- أنهم أهل الأوثان عن مجاهد كما ذكره ابن كثير

10- وعن مجاهد أيضاً: هم رجال أول بأس شديد ولم يعين فرقة، وبه يقول ابن جريج وهو اختيار ابن جرير.[4077]

ثم إنَّ في الآية ما ينقض إستدلالهم على دعواهم، وذلك قوله تعالى: (تقاتلونهم أو يسلمون) أي من غير حرب ولا قتال، لا بمعنى: تقاتلونهم حتى يسلموا لأنه لو كان كذلك لقال: أو يسلموا، قال الطبري: وقد ذُكر أنَّ ذلك في بعض القراءات: (تقاتلونهم أو يسلموا) وعلى هذه القراءة - وإن كانت على خلاف مصاحف أهل الأمصار، وخلافاً لما عليه الحجة من القَرَأة، وغيرُ جائزة عندي القراءة بها لذلك- تأويل ذلك: تقاتلونهم أبداً إلا أن يُسلموا، أو حتى يسلموا[4078]، وعلى القراءتين يبعد أن تكون الآية في قتال المرتدين وإلاَّ لعبَّر بنحو: تقاتلونهم حتى يعودوا في ملتكم أو في دينكم، كما قال الكافرون لرسلهم (لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا).[4079]

أو كما قال قوم شعيب (...لَنُخْرِجَنَّكَ يَـٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا)[4080]

وعليه فالظاهرُ أنَّ الآية في قتال مشركين محاربين لم يَسبق منهم إسلام.

4074 تفسير الطبري 21/ 266- 268.
4075 تفسير الطبري 21/ 269.
4076 تفسير الطبري، بتحقيق التركي، 19/ 311.
4077 أنظر: تفسير ابن كثير، القاهرة 2000، 13/ 103.
4078 تفسير الطبري، 21/ 269.
4079 أبراهيم: 13.
4080 الأعراف: 88.

وبفرض أنها في بني حنيفة قوم مسيلمة كما بنى المستدل استدلاله، فهؤلاء فيهم قولان: أنهم أسلموا ثم ارتدوا، والثاني لابن حزم أنهم لم يسلموا قط، ومثلهم سجاح وأصحابها قال: فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط[4081]، فعلى قول ابن حزم لا موضع في الآية للأحتجاج، وعلى القول الأول فمسيلمة وأصحابه لم يكونوا مرتدين مسالمين كافين، بل كانوا محاربين، وسيأتي القولُ فيهم مفصلاً عند الجواب عن استدلالهم بقتال أبي بكر للمرتدين.

1.10 الجواب عن إستدلالهم بالآية 5 من التوبة

واحتج الجصاص بعموم قوله تعالى: (فاقتلوا المشركين حيثُ وجدتموهم)[4082].

وهو مبنيٌّ على أنَّ الأصل قتل كل كافر ومشرك، وهو ما لا يلتزمه الجمهور - خلافاً للشافعية- ، والجصاص حنفي، ومذهب الحنفية جواز عقد الذمة لكل كافر ومشرك إلاَّ مشركي العرب وعبدة الأوثان منهم، وبتسليم أمر الآية بقتل كل مشرك وإن لم يكن محارباً فقد وقع الإجماع على إخراج أهل الكتاب من هذا العموم - وهذا على مذهب مَن جعل الكتابي مشركاً وإلاَّ فالأرجح أنهما متغايران كما هو ظاهر غير آية في القرآن- ولذا لم يمنع أحدٌ من عقد الذمة للكتابي، فإذا كان كذلك فيلزم أن لا يقتل مَن رجع عن الإسلام إلى دين كتابي ولو عُدَّ مشركاً، إذ هو داخل في مَن خُصّ من عموم آية السيف، و في مصداق الآية "29" من التوبة (.. حتى يعطوا الجزية).

والخلاصة أن الأصل عصمة كل نفس إلاَّ بحقها، والكفر بمجرده ليس مبيحاً للدم ولا رافعاً للعصمة، والمشركون المأمور بقتلهم في آية التوبة "5" هم المحاربون، ناكثو العهود فالآية وحدها لا تصلح دليلاً على قتل المرتد المجرَّد غير المحارب، وبفرض أنَّ الكفر بمجرده يرفع العصمة فيجب استثناء الكتابي بما نُصَّ عليه ووقع عليه الإجماعُ، فيلزم منه أنَّ مَن رجع عن الإسلام إلى دين كتابي لم يقتل بنصِّ آية التوبة هذه (5) وحده، فليس في الآية ما يصلح للأستدلال على عموم قتل كل مرتد. ومن هنا عدم احتجاج سائر العلماء بالآية على هذا المدَّعي.

1.11 الجواب عن إستدلالهم بالآية 52 من التوبة

قال ابنُ تيمية في قوله تعالى: (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ ۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَا)[4083]: قال أهل التفسير: "أو بأيدينا" بالقتل إن أظهرتم ما في قلوبكم قتلناكم، وهو كما قالوا، لأنَّ العذاب على ما يبطنونه من النفاق بأيدينا لا يكون إلاَّ القتل لكفرهم.[4084]

4081 المحلى لابن حزم 11/ 193.
4082 التوبة: 5.

وما نقله الشيخ - وَفق ماانتهى إليه البحثُ إلى الآن- تفسيرٌ مرجوح والقائل به محجوج بجملة الأدلة التي بينت أنَّ رسول الله لم يقتل مَنْ أظهر الكفر الصُراح من المنافقين، والأرجح في تفسير الآية: "أو بأيدينا" بالقتل إنْ أعربتم عن مضمر كفركم و انكاركم وانحزتم إلى عدونا فصرتم حرباً عليناجهاراً بقتالنا والمظاهرة علينا، أواستخفاءً بمراسلة عدونا وإظهاره على عوراتنا مما يُعدُّ سعياً في إفشالنا وذلك من مظاهر حربنا. وهذا التفسير هو الذي يلتئم بسائر أدلة المسألة وبسيرة المعصوم في معاملة المنافقين.

ثمَّ إنَّ ما في الآية ليس إذناً بقتل المنافقين بل تربص وانتظار بحصول هذا الإذن وقد تُوفي الرسول ولم يحصل الإذن، كما تدلُّ وقائع سيرته عليه السلام، قال ابنُ عاشور: والمعنى لا تنتظرون من حالنا إلاَّ حسنة عاجلة أو حسنة آجلة، فأما نحن فننتظر من حالكم أن يعذبكم الله في الآخرة بعذاب النار، أو في الدنيا بعذاب على غير أيدينا من عذاب الله في الدنيا كالجوع والخوف أو بعذاب بأيدينا، وهو عذاب القتل إذا أذن الله بحربكم، كما في قوله: (لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ)[4085].

وبتأمل الآية الكريمة يَضِحُ أنَّ توعدهم بما ذُكر ليس لمجرد نفاقهم أو حتى إظهار كفرهم - بفرض أنهم أظهروه- بل لسعيهم في إفشال المسلمين وخذلانهم والفت في عضدهم وفي أي ظرف؟ في ظرف حرب وشدة، ولنتذكر أنَّ السورة تدور في معظمها على غزوة العسرة (تبوك) التي أبدى المنافقون فيها من التخلف والخذلان والرغبة في مصاب المسلمين بكل ما يسوؤهم ما يشهد بأنهم كانوا أعداء لا أوداء وأنه لم يكن بينهم وبين العدو الظاهر إلاَّ أن يُصرِّحوا بما انطووا عليه من الإنكار والتكذيب وأن يتبعوا ذلك حمل السلاح على المسلمين، ليحل عندها قتالهم وقتلهم.

روى ابن جرير في تخذيلعبد الله ابن أبي أصحابه عن رسول الله في هذه الغزوة من طريق ابن اسحاق عن الزهري ويزيد بن رومان وعبد الله بن أبي بكر وعاصم بن عمر بن قتادة وغيرهم، كلٌ قد حدَّث في غزوة تبوك ما بلغه عنها، وبعض القوم يحدِّث ما لم يُحدث بعض، وكل قد اجتمع حديثه في هذا الحديث أنَّ رسول الله أمر أصحابه بالتهيؤ لغزو الروم، وذلك في زمان عسرة من الناس، وشدة الحر، وجدبٍ من البلاد وحين طاب التمر وأُحبت الظلال، والناس يُحبون المقام في ثمارهم وظلالهم، ويكرهون الشخوص عنها على الحال من الزمان الذي هم عليه، وكان رسول الله قلما يخرج في غزوة إلاَّ كنَّى عنها وأخبر أنه يريد غير الذي

4083 التوبة: 52.
4084 الصارم المسلول، بيروت 1978، ص345.
4085 الأحزاب: 60. التحرير والتنوير، 10/ 224.

يصمد له، إلاَّ ما كان من غزوة تبوك فإنه بيّنها للناس لبُعد الشُقة وشدة الزمان وكثرة العدو الذي صمد له، ليتأهب الناس لذلك أهبته، فأمر الناس بالجهاد وأخبرهم أنه يريد الروم، فتجهز الناس على ما في أنفسهم من الكره لذلك الوجه لما فيه مع ما عظموا من ذكر الروم وغزوهم.

ثمَّ إنَّ رسول الله جدَّ في سفره فأمر الناس بالجهاز والأنكماش، وحضَّ أهل الغنى على النفقة والحُمْلان في سبيل الله، فلما خرج رسول الله ضرب عسكره على ثنية الوداع، وضرب عبد الله بن أبي ابن سلول عسكره على ذي حِدةٍ أسفل منه نحو ذُباب جبلٍ بالجبانة أسفلَ من ثنية الوداع، وكان فيما يزعمون ليس بأقلَّ العسكرين، فلما سار رسول الله تخلف عنه عبد الله بن أبي فيمن تخلف من المنافقين وأهل الرَيب، وكان عبد الله بن أبي أخا بني عوف بن الخزرج، وعبدُ الله بن نبتل أخا بني عمرو بن عوف ورفاعة بن زيد بن التابوت أخا بني قينقاع، وكانوا من عظماء المنافقين، وكانوا ممن يكيد للإسلام وأهله. قال: وفيهم – كما ثنا ابنُ حُميد قال: ثنا سلَمة عن محمد بن اسحاق عن عمرو بن عبيد عن الحسن البصري أنزل الله: (لقد ابتغوا الفتنة من قبل)[4086].

1.12 الجواب عن إستدلالهم بالآية 217 من البقرة

وآخر ما وقفتُ عليه مما زُعم أنَّ فيه دلالة على قتل المرتد ما ذكره أبو حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي (ت 880هـ) في معنى إحباط عمل مَن ارتد في الدنيا - عند تفسيره للآية 217 من سورة البقرة-: أنه يُقتل عند الظفر به، ويُقاتل إلى أن يظفر به .. [4087]. ومثله زعم السبزواري - من علماء الإمامية- أنَّ قوله تعالى: (وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ)[4088] فيه تهديد للمرتد ببطلان أعماله في الدنيا من حيثُ الأحكام الظاهرية المرتَّبة على الإيمان كحقن دمه .. [4089].

وأدل ما يُجاب به عن هذا القول هو ما ذكره السبزواري نفسه بعد صحائف[4090] في بحوث المقام أنَّ قوله تعالى: (فيمت وهو كافر) يدلُ على أن الحبط مشروطٌ بالموت على الكفر، وهذا دورٌ إذ كيف يُفسر حبوط الأعمال بما يلزم منه إباحة دمالمرتد ثم يُشترط في الحبوط الموافاة على الردة، أي الموت عليها، ومن المعلوم أنَّ مذهب الشافعي أنَّ الردة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها، وذلك بناءً على أنها لو أحبطت مطلقاً لما كان للتقييد بقوله سبحانه: (فيمت وهو كافر) فائدة، ومذهب أبي حنيفة أنَّ مجرد الأرتداد يوجب الإحباط، لقوله

4086 التوبة: 48. تفسير الطبري 11/ 489- 491.
4087 أنظر: اللباب في علوم الكتاب، لابن عادل، بيروت 1998، 4/ 24.
4088 البقرة: 217.
4089 مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عبد الأعلى الموسوي السبزواري (ت1414هـ)، قم 2010، 3/ 324.
4090 ص 327.

تعالى: (ومَن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله)[4091]، ومذهب مالك كمذهب أبي حنيفة أنَّ مَن ارتد يحبط عمله بنفس الردة فمن حجَّ ثم ارتد ثم أسلم وجب عليه إعادة الحج[4092]، والسبزواري صرَّح باعتقاده شرط الموافاة على الردة لحبوط العمل فيضيق عليه بهذا قطر الأستدلال بالآية على قتل المرتد بما ذكرنا.

وبفرض أنَّ الموافاة على الردة ليست شرطاً في حبوط العمل في الدنيا فما ذكره أيضاً ليس مسلماً وذلك لسببين:

الأول: أنه مبني على أنَّ لا عصمة لكافر من حيث هو وأنَّ الأصل استباحته ووَفق هذا المذهب فمن أسلم فقد حرم دمه بالإسلام فإن عاد إلى الكفر عاد دمه مباحاً ورُفعت عصمة نفسه، وقد سبق أنه على الضد من مذهب الجمهور.

و**الثاني:** لا نُسلِّم حبوط الأعمال في الدنيا بما ذكره السبزواري، وهذه وجوهٌ مما فُسِّر به حبوط الأعمال في الدنيا:

1- فسَّره الطبري ببطولها والذي هو ذهاب ثوابها وبطول الأجر عليها والجزاء في دار الدنيا والآخرة[4093]. وهو مبني على أنَّ الأعمال الصالحة يُؤجر صاحبها عليها في الدنيا أيضاً لا في الآخرة وحدها، ويدل له قوله تعالى: (..وَءَاتَيْنَـٰهُ أَجْرَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ)[4094] ويشبه أن يكون منه قوله: (وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ)[4095] وقوله تعالى: (وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ ۚ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَآءُ ۖ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ)[4096] وقوله تعالى في أمهات المؤمين: (نؤتها أجرها مرتين)[4097] وقد فسَّروا "مرتين" بضعفين أي يُضاعف لها الأجر ضعفين مقابل قوله (يضاعف لها العذاب ضعفين)[4098] وفي مؤمني أهل الكتاب ممن صدَّقوا بمحمد وما جاء به: (أولئك يؤتون أجرهم مرتين)[4099]، والذي يبدو لي أنَّ المقصود بـ"مرتين" أجران، أجر الدنيا وأجر الآخرة، إذ

4091 راجع: روح المعاني للألوسي، 2/ 110.
4092 أحكام القرآن لابن العربي 1/ 147- 148.
4093 تفسير الطبري، 3/ 666.
4094 العنكبوت: 27.
4095 محمد: 36.
4096 يوسف: 56.
4097 الأحزاب: 31.
4098 الأحزاب: 30.
4099 القصص: 54.

فرق بين التعبير بـ "ضعفين" والتعبير بـ"مرتين"، فلو قلت: أعطيته ضعفين، فُهِم منها أنك ضاعفت ما أعطيته و ذلك في مرة واحدة، أما قولك: أعطيته مرتين، فالمفهوم منها في زمنين مختلفين، لا في ظرف واحد، ومن هنا قال الجصاص في قوله تعالى: (الطلاق مرتان)[4100]: وذلك يقتضي التفريق لا محالة لأنه لو طلق اثنتين معاً لما جاز أن يقال طلقها مرتين وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال أعطاه مرتين حتى يفرق الدفع.[4101]

وقد وردت الأخبار بغضب رسول الله وإنكاره على مَن طلق أكثر من طلقة في طهر واحد وعدَّه تلاعباً بالكتاب، فمن ذلك ما أخرجه النسائي بإسناد صحيح عن محمود بن لبيد قال: أُخبر رسول الله عن رجل طلَّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان ثم قال: أيُلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم![4102]

نعم يمكن أن يُجادل بأن المذكورين يؤتون أجرهم مرتين في ظرفين مختلفين لكنهما كليهما من أزمان الآخرة، بأن يوفوا أجرهم ثم بعد ذلك يعطوا أجراً آخر فوقه، هذا غير ممتنع، ولكن جعل أحدهما في دار الدنيا والآخرة في الآخرة أبلغ وأكثر التئاماً بمثل قوله: (وآتيناه أجره في الدنيا ..) ولعل من ذلك أيضاً - معنىً لا لفظاً- قوله تعالى: (وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةًۖ وَلَأَجْرُ ٱلْـَٔاخِرَةِ أَكْبَرُۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ)[4103] ففيه إشارة إلى أن حسنة الدنيا من أجر الدنيا والتي هي بلا ريب دون أجر الآخرة.

2- وفسَّر ابنُ عادل حبوطها في الدنيا عند كلامه على الآية 69 من سورة التوبة: بسبب الموت والفقر والأنتقال من العز إلى الذلك ومن القوة إلى الضعف[4104]،وكان من قبلُ عند كلامه على الآية 217 من البقرة فسَّره بأمور كثيرة: أما إحباط الأعمال في الدنيا فهو: أ)- أنه يقتل عند الظفر به وب)- يقاتل إلى أن يظفر به وجـ)- لا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناء حسناً ود)- تبين زوجته منه وهـ)- لا يستحقُ الميراث من المسلمين و ز)- يجوز أن يكون المعنى في إحباط أعمالهم في الدنيا هو أنَّ ما يريدونه بعد الردة من الإضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالأنتقال

4100 البقرة: 229.

4101 أنظر: أحكام القرآن لأبي بكر الرازي، الجصاص، بيروت 1992، 2/ 73.

4102 قال ابن حجر في بلوغ المرام: رواته موثقون، أنظر: بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر العسقلاني، بيروت 1991، ص447.

4103 النحل: 41.

4104 اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي (ت880هـ)، بيروت 1998، 10/ 144.

عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شئ، لإعزاز الله الإسلام بأنصاره، فتكون الأعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة.[4105]

3- وفسَّره الألوسي: (في الدنيا والآخرة) لبطلان ما تحيلوه (أي كيداً للإسلام ومكراً بأهله) وفوات ما للإسلام في الأولى، وسقوط الثواب في الأخرى.

4- وفسَّره ابن عاشور بقوله: وَحَبطُ الأعمال: زوال آثارها المجعولة مرتبة عليها شرعاً فيشمل آثارها في الدنيا والثواب في الآخرة وهو سرُّ قوله: (في الدنيا والآخرة) فالآثار التي في الدنيا هي ما يترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حرمة الأنفس والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والدفن في مقابر المسلمين، وآثار العبادات وفضائل المسلمين بالهجرة والأخوة التي بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام، وآثار الحقوق مثل حق المسلمين في بيت المال والعطاء وحقوق التوارث والتزويج فالولايات والعدالة، وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله: (مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَوٰةً طَيِّبَةً)[4106]

5- وفسَّره محمد حسين الطباطبائي - من الإمامية- بالقول: وبالجملة الحبط هو بطلان العمل وسقوطه عن التأثير .. والذي ذكره تعالى من أثر الحبط بطلان الأعمال في الدنيا والآخرة معاً، فللحبط تعلق بالأعمال من حيث أثرها في الحياة الآخرة، فإن الإيمان يطيب الحياة الدنيا كما يطيب الحياة الآخرة، قال تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ)[4107] وخسران سعي الكافر وخاصة إن ارتد إلى الكفر بعد الإيمان وَحَبط عمله في الدنيا ظاهر لا غبار عليه، فإن قلبه غير متعلق بأمرٍ ثابت وهو الله سبحانه يبتهج به عند النعمة ويتسلى به عند المصيبة ويرجع إليه عند الحاجة، قال تعالى: (أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَـٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا)[4108]، تبيِّن الآية أنَّ للمؤمن في الدنيا حياة ونوراً في أفعاله وليس للكافر، ومثله قوله تعالى: (فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ (١٢٣) وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ)[4109] .. وقد جمع الجميعَ ودلَّ على سبب هذه السعادة والشقاوة قوله

4105 اللباب، 4/ 24.
4106 النحل: 97. التحرير والتنوير، 2/ 332.
4107 النحل: 97.
4108 الأنعام: 122.
4109 طه: 124.

تعالى: (ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ)[4110]. فظهر مما قرَّبناه أنَّ المراد بالأعمال مطلق الأفعال التي يريد الإنسان بها سعادة الحياة، لا خصوص الأعمال العبادية والأفعال القربية التي كان المرتد عملها وأتى بها حال الإيمان، مضافاً إلى أن الحبط وارد في مورد الذين لا عمل عبادي ولا فعل قربي لهم، كالكفار والمنافقين كقوله تعالى: (وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ (٨) ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ)[4111]، وقوله تعالى: (إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢١) أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ)[4112] إلى غير ذلك من الآيات.

فمحصل الآية كسائر آيات الحبط هو أنَّ الكفر والأرتداد يوجب بطلان العمل عن أن يؤثر في سعادة الحياة ... ومن هنا يظهر بطلان النزاع في بقاء أعمال المرتد إلى حين الموت والحبط عنده أو عدمه ... وأنت بالتدبر فيما ذكرناه تعرف أن لا وجه لهذا النزاع أصلاً، وأنَّ الآية بصدد بيان بطلان جميع أعماله وأفعاله من حيث التأثير في سعادته.[4113]

ولعل رأي الطباطبائي هو أرجح الآراء بدليل ما ذكره من ورود الحبط مسلطاً أيضاً على أعمال الكفار لا على أعمال المرتدين فقط، ومن ذلك قوله تعالى: (مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ (١٥) أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ)[4114]، وآية آل عمران 22 التي استشهد بها الطباطبائي، وقوله تعالى: (وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآءِ ٱلْءَاخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ ۚ (بالمطلق فشمل حبطها الدارين) هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ)[4115]، وكقوله في المنافقين: (كَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا فَٱسْتَمْتَعُواْ بِخَلَٰقِهِمْ فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَٰقِكُمْ كَمَا ٱسْتَمْتَعَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَٰقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓاْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ)[4116] وفيه التفات من الخطاب إلى الغيبة، جعل ابن عاشور المراد بأعمالهم: ما كانوا يعملونه ويكدحون فيه من معالجة الأموال والعيال والأنكباب عليهما، ومعنى حبطها في الدنيا

4110 محمد: 11.
4111 محمد: 9.
4112 آل عمران: 21- 22.
4113 الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، بيروت 1997، 2/ 171- 173.
4114 هود: 15- 16.
4115 الأعراف: 147.
4116 التوبة: 69.

استئصالها وإتلافها بحلول مختلف العذاب بأولئك الأمم وفي الآخرة بعدم تعويضها لهم[4117] لكنه أجرى "أولئك" على وجهه، على أنَّ المقصود هو الأمم السابقة، والأرجح أنه في المنافقين من باب الألتفات، وبه فسره ابن جرير قال: (أولئك حبطت أعمالهم) فإن معناه: هؤلاء الذين قالوا: (إنما كنا نخوض ونلعب)[4118].

والخلاصة أنَّ حبوط أعمال المرتدين في الدنيا لا يصلح برأسه ليكون دليلاً على قتل المرتد.

2 الجوابُ عمَّا استدل به القائلون بقتل المرتد من السنة النبوية

تُشكِّل الأحاديثُ النبوية الواردة في الموضوع عمدة القائلين بقتل المرتدين، هذا و قد تميزتْ مواقف الرافضين لهذه العقوبة من هذه الأحاديث على النحو التالي:

1- هناك مَن طعن في صحة هذه الأحاديث بقصد إسقاطها عن رتبة الأعتبار لاستنباط الأحكام منها، إذ أنَّ الحديث الضعيف لا يُحتج به في هذا الباب عند جمهور العلماء.[4119]
2- وهناك مَن سلَّم صحة الصحيح منها ولكنه أسقطها عن رتبة الأحتجاج بها في مثل هذا الأمر، وهو الحدود والكفارات، كونها أحاديث آحاد، والآحاد - في رأيه- لا تَصلحُ في العقوبات الحدية والكفارات و هو قول أبي الحسن الكرخي من الحنفية، وسيأتي مفصلا في محله.
3- وهناك مَن سلَّم بصحة الخبر ولم يعترض بآحاديته، ولكنه جنح فيه إلى التأويل، وههنا تفرقت بهم سبل التأويل، فكلٌ سلك سبيلاً غير التي سلك صاحبه مما سيأتي بيانه.

وإليك التفصيل:

2.1 الموقف الأول:موقف الطاعنين في صحة الأخبار الدالة على قتل المرتد

2.1.1 حديث من بدّل دينه

وعمدة هذه الأخبار الخبرُ الذي أخرجه البخاري وأصحاب السنن عن عكرمة قال: أُتي علي رضي الله عنه بزنادقة، فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنتُ أنا لم أحرِّقهم لنهي رسول الله، قال: لا تعذبوا بعذاب

4117 التحرير والتنوير 10/ 260.
4118 تفسير الطبري، 11/ 553.
4119 أنظر: الحديث الضعيف وحكم الأحتجاج به، عبد الكريم عبد الله الخضير، الرياض 1997، 273- 274.

الله، ولقتلتهم بقول رسول الله:"مَن بدَّل دينه فاقتلوه". زاد الترمذي: فبلغ ذلك علياً فقال: "صدق ابنُ عباس"، وعند أبو داود والنسائي: فقال: ويح ابن عباس.

قال الزيلعي: روى من حديث ابن عباس، ومن حديث معاوية بن حيدة، ومن حديث عائشة. أما حديث ابن عباس فأخرجه البخاري. عن عكرمة .. ووهم الحاكم في المستدرك فرواه في كتاب الفضائل وقال: على شرط البخاري ولم يخرجاه. ورواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما بدون القصة .. وأما حديث معاوية بن حيدة فأخرجه الطبراني في "معجمه الكبير".. وأما حديث عائشة فأخرجه الطبراني في "معجمه الأوسط".[4120]

وفي موطأ مالك عن زيد بن أسلم أنَّ رسول الله قال: "مَن غيَّر دينه فاضربوا عنقه". قال ابن عبد البر: هكذا رواه جماعة الموطأ مرسلا، ولا يصح فيه عن مالك غير هذا الحديث المرسل عن زيد بن أسلم، وقد روى فيه عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي قال: مَن بدل دينه فاقتلوه، وهو منكر عندي والله أعلم، والحديث معروف ثابت مسند صحيح من حديث ابن عباس.[4121]

أما لماذا لم يخرِّج مالك حديث عكرمة عن ابن عباس فلأنه وجماعة من أئمة الحديث كانوا يتقون رواية عكرمة مولى ابن عباس ولا يحتجون بها.[4122]

و حديث ابن عباس ذا هو الأشهر من بين هذه الأحاديث، و هو مخرج في صحيح البخاري وفي السنن، وله طريقان عنه، طريق عكرمة وطريق أنس.

أما طريق عكرمة فقد طُعن فيها بعكرمة، وهو أبو عبد الله عكرمة مولى عبد الله بن عباس، أصله بربري من أهل المغرب، كان لحصين بن أبي الحر العنبري، فوهبه لابن عباس حين وَلي البصرة لعلي بن أبي طالب، واجهتد ابن عباس في تعليمه القرآن والسنة، وسماه عكرمة وهي الأنثى من الحمام[4123].

[4120] نصب الراية، لأحاديث الهداية، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي (ت 762هـ)، تحقيق محمد عوامة، 3/ 456.

[4121] التمهيد 5/ 304.

[4122] معرفة السنن والآثار، أبو بكر أحمد الحسين البيهقي (ت 458هـ)، تحقيق عبد المعطي قلعجي، القاهرة 1991، 12/ 240.

[4123] جزء فيه ذكر حال عكرمة مولى عبد الله بن عباس وما قيل فيه، عبد العظيم المنذري، بيروت 2000، ص15-16.

وممن احتج بحديثه: البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، وصحح الترمذي حديثه، أما مسلم فلم يحتج بحديثه وأخرج له في موضع واحد فقط ـ في الحج ـ مقروناً بسعيد بن جبير وطاووس بن كيسان[4124]. ومن احتج بحديثه أحمد واسحاق وأبو ثور ويحيى بن معين[4125]، و تكلم فيه يحيى بن سعيد الأنصاري قال: كان كذاباً، وقد أوثقه على بن عبد الله بن عباس في وثاق عند باب الحش، وقال: إنَّ هذا الخبيث يكذب على أبي.

وقال القاسم محمد بن أبي بكر الصديق: إنه كذاب يُحدث غدوة حديثاً يخالفه عشية. وكان سعيد بن المسيب يقول لبُرد مولاه: يا بُرد لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس. وقال معن ومطرف ومحمد بن الضحاك: كان مالك لا يرى عكرمة ثقة ويأمر أن لا يُؤخذ عنه. وقال الشافعي وهو - يعني مالك بن أنس- سيئُ الرأي في عكرمة، قال: لا أرى لأحد أن يقبل حديثه. كما قال الشافعي في بعض كتبه: نحن نتقي حديث عكرمة. وقال ابنُ أبي ذئب: أدركت عكرمة وكان غير ثقة. وسئل محمد بن سيرين عن عكرمة فقال: ما يسوؤني أن يكون من أهل الجنة، ولكنه كذاب.

وكان عكرمة يرى رأي الصُّفرية ـ من الخوارج- ولم يدع موضعاً إلاَّ خرج إليه: خراسان والشام واليمن ومصر وأفريقية.

قال علي بن المديني: مات عكرمة بالمدينة سنة أربع ومئة، قال: فما حمله أحد، اكتروا لهأربعة! و قد ذكر المنذري ردَّ مّن ردَّ جرحه وثلبه[4126]. وقد صنَّف جماعة في الذب عن عكرمة منهم ابن جرير الطبري، ومحمد بن نصر المروزي، وأبو عبد الله بن منده، وأبو حاتم بن حبان، وأبو عمر بن عبد البر، وغيرهم، وقد لخص ابن حجر كلام مَن جرحه وردَّ عليه[4127].

وممن طعن في حديث عكرمة هذا في قتل المرتد الشافعيُّ قال: حديث يحيى بن سعيد ثابت ولم أر أهل الحديث يثبتون الحديثين بعده، حديث زيد لأنه منقطع، ولا الحديث قبله. قال البيهقي: وذكره في القديم، وقال: زيد (مرسل) لا تقوم بمثله حجة وعكرمة يتقى حديثه ولا تقوم به حجة. قال أحمد: حديث يحيى بن سعيد

[4124] نفسه ص18

[4125] نفسه 21.

[4126] نفسه 26- 33 فما بعدها، وانظر حول عكرمة: الطبقات الكبرى لابن سعد (ت 230هـ)، 7/ 282- 288، وتهذيب الكمال لأبي الحجاج المزي، بيروت 1980، 20/ 264- 292، وسير أعلام النبلاء للذهبي، 5/ 12- 37، وتهذيب التهذيب لابن حجر، حيدر آباد الدكن 1326هـ/ 7/ 263- 273.

[4127] أنظر: هدي الساري، مقدمة فتح الباري، طبعة الخطيب وعبد الباقي، 425- 430

موصول صحيح وقد ثبت معناه من حديث عبد الله بن مسعود وعائشة عن النبي[4128]، يريد بحديث يحيى بن سعيد حديث عثمان أن رسول الله قال: لا يحل دم امرئ مسلم إلاّ بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان ..الخ، وبحديث زيد الذي يرويه الشافعي عن مالك عن زيد بن أسلم أنه عليه السلام قال: مَن غيَّر دينه فاضربوا عنقه، وبالحديث الذي قبله حديث عكرمة موضوع البحث.[4129]

لكن حديث ابن عباس لم ينفرد به عكرمة عنه، بل رواه عنه أيضاً أنس بن مالك وأخرجه أحمد والنسائي وأبو يعلى وابن حبان، فقد روى أحمد بسنده عن قتادة عن أنس: أنَّ علياً رضي الله عنه أتي بأناسٍ من الزُّط يعبدون وثناً فأحرقهم، فقال ابن عباس: إنما قال رسول الله: مَن بدل دينه فاقتلوه. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.[4130]

ومن شواهد الحديث حديثُ معاوية بن حيدة في الكبير للطبراني قال رسول الله: مَن بدَّل دينه فاقتلوه، لا يقبل الله توبة عبد كفر بعد إسلامه[4131]، ولكن كيف لا يقبل الله توبة عبد كفر بعد إسلامه وفي القرآن العظيم تصريح بقبول توبة مَن كفر كفراً ظاهراً (آل عمران 86- 89)[4132]. و فيه (إنَّ الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم ازدادوا كفراً ..)[4133]، وفيه (يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَـٰمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ ۚ وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ۚ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ)[4134] وكذا فيه تصريح بقبول توبة الكافر كفرَ باطنٍ وهو المنافق كما في النساء (145- 146)[4135].

[4128] معرفة السنن والآثار، البيهقي، 12/ 239.

[4129] نفسه 12/ 237- 238.

[4130] وأخرجه النسائي 7/ 105 وأبو يعلى "2533" وابن حبان "4475" والطبراني "10638" والبيهقي 8/ 202 و204- 205 من طريق عبد الصمد بن عبد الوارث بهذا الإسناد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بإشراف شعيب الأرنؤوط، بيروت 1995، 5/ 117.

[4131] المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد الكبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الموصل 1983، 19/ 419 برقم 1013 وقال الهيثمي: رجاله ثقات، مجمع الزوائد لنور الدين الهيثمي، بيروت 1412هـ، 6/ 399.

[4132] كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (86) أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (87) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ (88) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (89).

[4133] النساء: 137.

[4134] التوبة: 74.

[4135] إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا (145) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (146).

ومن شواهده حديث أبي هريرة مرفوعاً عند الطبراني في المعجم الأوسط و قال: لم يرو هذا الحديث عن بكير (بن عبد الله الأشج) إلاَّ ابنُ لَهيعة[4136].

ومن شواهده كذلك حديث أم المؤمنين عائشة مرفوعاً، أخرجه الطبراني في الأوسط وقال: لا يُروى هذا الحديث عن عائشة إلا بهذا الإسناد، تفرَّد به موسى بن أيوب[4137].

ومن شواهده أيضاً ما أخرجه أحمد في مسنده عن أبي بُردة (بن أبي موسى الأشعري) قال: قدم على أبي موسى معاذ بن جبل باليمن، فإذا رجلٌ عنده، قال: رجل كان يهودياً فأسلم ثم تهود، ونحن نريده على الإسلام منذُ ـ قال: أحسبه شهرين ـ فقال: والله لا أقعد حتى تضربوا عنقه، فضُربت عنقه، فقال: قضى اللهُ ورسوله: أنَّ مَن رجع عن دينه فاقتلوه، أو قال: مَن بدَّل دينه فاقتلوه.[4138]

وممن حاول التشكيك في حديث: مَن بدل دينه فاقتلوه، طه جابر العلواني[4139] وحسن فرحان المالكي[4140] وأحمد صبحي منصور[4141] ومتولي إبراهيم صالح[4142].

وتدور اعتراضات المذكورين على استدعاء ما قيل في جرح عكرمة، لا سيما كونه كان من الخوارج المتساهلين في سفك دماء المسلمين، وفي أحسن أحوال الرجل فقد وقع خلاف كبير حوله بين أئمة الجرح والتعديل، كما تدورعلى التنبيه إلى اضطراب قصة تحريق الإمام عليّ لأولئك الزنادقة، فضلاً عن أنَّ الزندقة مصطلحاً وظاهرةً إنما ظهرت في أواخر العصر الأموي و شاعت في العصر العباسي لا في عصر الإمام

[4136] المعجم الأوسط للطبراني، القاهرة 1995، 8/ 275 برقم 8623، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد 6/ 399: وإسناده حسن. قلت: والخلاف في ابن لهيعة معروف، خلط بعد احتراق كتبه، ولم يخرج البخاري عنه شيئاً وخرَّج مسلم بعض شئ مقرونٍ.

[4137] المعجم الأوسط للطبراني 9/ 95 برقم 9230. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد 6/ 261: وفيه أبو بكر الهذلي وهو ضعيف الحديث.

[4138] مسند أحمد بإشراف شعيب الأرنؤوط، 36/ 343- 344 برقم 22015، وقال محققه: رجاله ثقات رجال الشيخين، وهذا الحديث وإن كان صورته الإرسال إلاَّ أنه قد ثبت اتصاله. وقارن بحديث رقم 19666 في 32/ 440- 441.

[4139] أنظر: لا إكراه في الدين، طه جابر العلواني، القاهرة 2006، 123- 124.

[4140] أنظر: حرية الأعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية، ص 173 - 182، حسن فرحان المالكي، من موقع الشيخ:www.al-maliky.com آخر زيارة 2014/06/02.

[4141] أنظر: حدُّ الردة: دراسة أصولية تاريخية، أحمد صبحي منصور، القاهرة، 79- 88.

[4142] أنظر: خلاصة بحث عن حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" لمتولي إبراهيم صالح في موقعه http://al7k.forumegypt.net آخر زيارة 2014/06/02.

عليّ، وإذا كان عكرمة توفي في سنة 104هـ أي في زمان بني أمية فما بُدّ من السؤال عن المتهم بدس هذه اللفظة في الحديث[4143].

وشكك محمد شحرور في حديث عكرمة بالقول: أين كان هذا الحديث حين اعترض عمر على أبي بكر في قتال أهل الردة، فقال له أبو بكر: والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة، والله لومنعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم على منعه؟ لو كان هذا الحديث صحيحاً ومعروفا لاحتج به أبو بكر فكانت حجته أقوى وأوضح، ولا يُحتاج معها إلى الأجتهاد[4144]، ولو التفت شحرور لوجد جواب سؤاله فيما ذكر من قول، فنزاع عمر لأبي بكر وقتذاك لم يكن في مشروعية قتال من رجع عن الإسلام ونصب لأهله الحرب، بل في قتال مَن ظلوا على إسلامهم ولم ينكروا - حتى- فرضية الزكاة، لكنهم أبوا تسليم زكواتهم إلى سلطة المدينة ورأوا أن يوزعوها في فقرائهم، ففي الحديث الذي أخرجه مالك وأحمد والجماعة عن أبي هريرة قال: لما توفي النبي واستُخلف أبو بكر بعده وكفر مَن كفر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاَّ الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلاَّ بحقه وحسابه على الله، فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرَّق .. الحديث[4145] فهو صريح في إنكار عمر قتال الموحدين لمنعهم الزكاة لا في إنكاره قتال المرتدين المحاربين.

ورغم هذا كله فعكرمة لم ينفرد برواية هذا الحديث عن ابن عباس بل رواه أيضاً - كما رأينا- أنس بن مالك عنه وأخرج أحمد وغيره بإسناد صحيح، كما وقفنا على غير شاهد للحديث من رواية أكثر من صحابي. وهكذا يبدو أنَّ التعويل على الطعن في صحة الحديث لا يُعدُّ خطوة ناجحة أو كافية للتهرب من تبعة الجواب عنه. فيبقى اختبار مدى نجاعة الموقفين الآخرين من أحاديث الردة في الجواب عن حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه".

[4143] عن تاريخ الزندقة و تطورها أنظر: الزندقة و الشعوبية في العصر العباسي الأول، حسين عطوان، بيروت ، 16-20، و الزندقة و الزنادقة في الأدب العربي، جرجس داود، بيروت، 2004، 62-71، و ضحى الإسلام، احمد امين، القاهرة 1997، 1/155-173، و أصل كلمة زنديق، سبستيان رنزفال اليسوعي، مجلة المشرق، بيروت، السنة الأولى 1898، 681-684.

[4144] تجفيف منابع الأرهاب، محمد شحرور، بيروت 2008، ص245.

[4145] جامع الأصول 4/ 552.

2.1.2 حديث: لا يحلّ دم إمرئ مسلم

أخرج أحمد والشيخان وأصحاب السنن عن ابن مسعود أنَّ رسول الله قال: "لا يَحلُّ دمُ امرئ مسلم يشهدُ أنْ لا إله إلاَّ الله وأني رسول الله، إلاَّ بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة".[4146]

وهذا الحديثُ دونَ حديث "مَن بدل دينه .." في الدلالة على قتل المرتد، ذلك أنَّ التعبير بـ "التارك لدينه المفارق للجماعة" أعمُّ وأوسع دلالة من "مَن بدَّل دينه .." قال النووي: وأما قوله: "والتارك لدينه المفارق للجماعة" فهو عام في كل مرتد عن الإسلام بأي ردة كانت، فيجب قتله إن لم يرجع إلى الإسلام، قال العلماء: ويتناول أيضاً كل خارج عن الجماعة ببدعة أو بغي أو غيرهما وكذا الخوارج والله أعلم.[4147]

وقد طعن أحمد صبحي منصور في هذا الحديث زاعماً أنه من اختراع أبي عمرو الأوزاعي (عبد الرحمن بن محمد 88-157هـ) الذي أعلنه بدون سند وبدون رواة في موقف عصيب !؟ وذلك بين يدي عبد الله بن عليّ - عم أبي العباس السفاح- الذي نكَّل بالأمويين في الشام، حيث سأله: يا أوزاعي ما تقول في دماء بني أمية؟ قال: فقلت: قال رسول الله: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث .. والتارك لدينه المفارق للجماعة، ويزعم منصور أنَّ الحديث شاع على الألسنة بعد أن جعل له فقهاء الدولة العباسية إسناداً، إلى أن أخرجه مسلم في صحيحه بعد وفاة الأوزاعي بقرنين وبدون الإشارة إلى الأوزاعي في سلسلة الرواة.[4148]

أما حسن فرحان المالكي فلم يطعن في صحة الحديث جملةً واكتفى بالقول إنه دون سائر أحاديث الصحيحين إسناداً، وبخصوص قتل الزاني المحصن احتمل أن يكون هذا مما كان قبل نزول حد الزناة في سورة النور أو من الأسرائيليات التي أخذت طريقها إلى مرويات المسلمين، وحصر المالكي كلامه في دلالة الحديث التي نفى أن تكون في الردة بل في قتال البغاة والمحاربين.[4149]

وحديث ابن مسعود له شواهد من حديث عثمان بن عفان، وعائشة، وجابر وعمار، فأما حديث عثمان فأخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه: أنَّ عثمان أشرف عليهم يوم الدار، فقال: أنشدكم الله أتعلمون أن رسول الله قال: لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان وارتداد بعد إسلام وقتل نفس بغير حق؟ قالوا:

[4146] وانظر للتوسع في تخريج الحديث، مسند أحمد بن حنبل، بإشراف شعيب الأرنؤوط، 6/ 119- 121 برقم 3621.

[4147] أنظر: شرح النووي على صحيح مسلم، القاهرة 1930، 11/ 165.

[4148] حد الردة، أحمد صبحي منصور، 61- 79.

[4149] حرية الأعتقاد، المالكي، 182- 185.

اللهم نعم، فعلام تقتلوني. وممن أخرجه أحمد في المسند والبزار في مسنده والحاكم وصححه على شرطهما والشافعي في مسنده عن عثمان أن رسول الله قال: لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ من إحدى ثلاث: كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان أو قتل نفس بغير نفس.

وأما حديث عائشة فأخرجه أبو داود عنها قالت: قال رسول الله: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصان فإنه يرجم ورجل خرج محارباً لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو يُنفى من الأرض ورجل قتل نفساً فإنه يقتل بها.[4150]

وحديث جابر أخرجه البزار قال: قال رسول الله: مَن شهد أن لا إله إلاَّ الله وأني رسول الله حرم عليّ دمه إلاَّ بثلاث: التارك دينه والثيب الزاني ومَن قتل نفساً ظلماً[4151].

وحديث عمار بن ياسر أخرجه الطبراني: قال رسول الله: لا يحل دم المؤمن إلاَّ في إحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمرتد عن الإيمان.[4152]

فإنكار صحة الحديث مع ماله من هذه الشواهد مجازفة لا تستند إلى قواعد النقد المعتبرة، وما أتى به أحمد صبحي منصور مجرد مزاعم يمكنُ بمثلها ردُّ أي حديث تقريباً، وكان الأحرى به أن يدقق في معناه ودلالته كما سوف يضح عند العرض لمسلك أصحاب الموقف الثاني من هذه النصوص.

2.1.3 ردة ابن ابي سرح

حديث ابن عباس: كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح يكتب لرسول الله فأزله الشيطان، فلحق بالكفار فأمر رسول الله أن يُقتل يوم الفتح، فاستجار له عثمان بن عفان فأجاره رسول الله.[4153]

2.1.4 حديث اليهودية

حديث الشعبي عن علي بن أبي طالب أنَّ يهودية كانت تشتم رسول الله وتقع فيه فخنقها رجل حتى ماتت، فأبطل رسول الله دمها.[4154]

[4150] أنظر: نصب الراية للزيلعي، 3/ 317- 318.
[4151] مجمع الزوائد للهيثمي 6/ 384 وقال: وفيه محمد بن أبي ليلى، وهو سئ الحفظ.
[4152] قال في مجمع الزوائد 6/ 253: وفيه أيوب بن سويد وهو متروك، وقد وثقه ابن حبان وقال: ردئ الحفظ.
[4153] أخرج أبو داود والنسائي وفيه عندهما الحسين بن واقد المروزي أبو عبد الله القاضي، ثقة له أوهام أخرج له البخاري في التعاليق ومسلم والأربعة، كما في تقريب التهذيب.

وسبب تضعيف من ضعف هذا الخبر اختلافهم في سماع الشعبي من عليّ بن أبي طالب، فمنهم مَن نفى سماعه منه بالمطلق كابن حزم الذي قال: الشعبي لم يسمع من عليّ قط حديثا[4155]، وأبي عبد الله الحاكم الذي قال: الشعبي لم يسمع من عائشة ولا من عبد الله بن مسعود ولا من أسامة بن زيد ولا من عليّ وإنما رآه رؤية[4156]. وكذلك قال الحازمي: لم يُثبت أئمة الحديث سماع الشعبي من علي[4157]، وأما أبو الحسن الدار قطني فأثبت سماعه من علي حديثَ شراحة العمدانية ورجم الإمام لها في الزنا، قال: سمع منه حرفا، ما سمع غير هذا[4158].

ومنهم من أثبت سماع الشعبي من علي مطلقاً كالحافظ أبي سعيد العلائي الذي قال: روى عن عليّ رضي الله عنه، وذلك في صحيح البخاري وهو لا يكتفي بمجرد إمكان اللقاء[4159]، وابن تيمية الذي قال: فإنَّ الشعبي رأى علياً وروى عنه حديث شراحة الهمْدانية، وكان على عهد عليّ قد ناهز العشرين سنة، وهو كوفي، فقد ثبت لقاؤه.[4160]

2.1.5 حديث الأعمى

حديث ابن عباس في الأعمى الذي قتل أم ولده التي كانت تقع في النبي فأهدر النبي دمها[4161]، وقد وقفتَ على ما في عكرمة من الخلاف، ويكفي للشك في هذا الخبر أنَّ النبي اكتفى فيه بقول القاتل ولم يطلب بينة ولم يتحر وفي هذا فتحُ باب لكل مَن أراد أن يقتل زوجته أو أم ولده أو أمته أو حتى أحداً من الناس كائناً من كان، ثم يزعم أنه فعل ذلك ذباً عن عرض رسول الله ، ومن جهة أخرى قد ثبت أنه عليه السلام لم يأذن بقتل مَن صرَّح بسببه كرأس النفاق وكالقائل له مواجهة: إنك لم تعدل، أو القائل: هو أُذن، أو الحكم بن أبي العاص الذي كان يتخلّج في مشيته يحكي مشية رسول الله، إلى غير أولئك بل لم يشأ قتل مَن سعى في قتله عند عقبة تبوك، كما أنَّ القرآن الكريم لم يُشر إلى قتل المستهزئين به (التوبة 61 أو 64- 66) ولا سابيه (المنافقون 8)، كما أنه عليه الصلاة والسلام لم يقتل ولم يشر بقتل اليهود الذين واجهوه بالسب، يقولون: السام عليك أي الموت،

4154 أخرج أبو داود وسكت عليه، وهو ضعيف الإسناد كما قال الألباني، أنظر: ضعيف سنن أبي داود، للألباني، الرياض 1998، ص357 برقم 4362 ولكن ابن تيمية جوَّده (الصارم المسلول ص61.

4155 المحلى 9/ 92

4156 معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، للحاكم (ت 405هـ) بتحقيق أحمد السلوم، بيروت 2003، ص111.

4157 الأعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي (ت 584هـ)، حيدر آباد 1359هـ، ص201.

4158 العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن الدار قطني (ت 385هـ)، الرياض 1986، 4/ 97.

4159 جامع التحصيل في أحكام المراسيل، لأبي سعيد صلاح الدين بن خليل بن كيكلدي العلائي (ت 761هـ)، بيروت 1986، ص204.

4160 الصارم المسلول، ص61.

4161 أخرجه أبو داود والنسائي عن عثمان الشحَّام عن عكرمة عن ابن عباس.

وفي عون المعبود: وقال ابن بطال: اختلف العلماء في من سب النبي فأما أهل العهد والذمة كاليهود فقال ابن القاسم عن مالك: يقتل من سبه إلا أنْ يُسلم .. ونقل ابن المنذر عن الليث والشافعي وأحمد وأسحاق مثله في حق اليهودي ونحوه، وحكى عياض خلافاً هل كان ترك مَن وقع منه ذلك لعدم التصريح أو لمصلحة التأليف، ونقل عن بعض المالكية أنه إنما لم يقتل اليهود الذي كانوا يقولون له: السام عليك لأنهم لم تقم عليهم البينة بذلك ولا أقروا به فلم يقض فيهم بعلمه، وقيل: إنهم لما لم يظهروه ولووه بألسنتهم ترك قتلهم، وقيل: إنه لم يحمل ذلك منهم على السب بل على الدعاء بالموت الذي لابد منه، ولذلك قال في الرد عليهم: وعليكم أي الموت نازل علينا وعليكم ..[4162] وفيه ما فيه.

ومع ذلك صححوا حديث عكرمة هذا، فالأتيوبي الولّوي قال: حديث ابن عباس رضي الله عنهما هذا صحيح[4163]، وقال الألباني: صحيح الإسناد[4164] وقد تنبه الولَّوي إلى الإعتراض الذي أوردناه فكتب: والظاهر أنَّ النبي علم بالوحي صدقه، فأهدر دمها، والله تعالى أعلم بالصواب[4165] وهو مجرد احتمال لم يقم عليه دليل، و فيه مسألة هل للنبي أن يقضي بعلمه؟[4166].

والكلامُ إلى هذه الغاية بفرض أنَّ أمَّ ولد ذلك الأعمى كانت مسلمةً، والظاهر أنها لم تكن مسلمة ليقال: إنها ارتدت بسب النبي والوقوع فيه، بل كانت يهودية معاهدة بملك المسلم إياها ـ فإنَّ لرقيق المسلمين ممن يجوز استرقاقه لهم حكمُ أهل الذمة – أو بتزوج المسلم بها، فإن أزواج المسلمين من أهل الكتاب لهم حكم أهل الذمة في العصمة، والدليل على أنها كانت يهودية ما رواه أبو داود في سننه وابن بطة في سننه عن الشعبي عن علي بن أبي طالب أنَّ يهودية كانت تشتم النبي و تقع فيه، فخنقها رجل حتى ماتت، فأطل رسول الله دمها، و رواه احمد عن الشعبي: كان رجل من المسلمين ـ يعني أعمى ـ يأوي الى امرأة يهودية، فكانت تطعمه و تحسن اليه، فكانت لا تزال تشتم النبي و تؤذيه، فلما كان ليلة من الليالي خنقها فماتت، فلما أصبح ذُكر ذلك للنبي فنشد الناس في أمرها فقام الأعمى فذكر أمرها، فأطلَّ النبي دمها.

قال ابنُ تيمية: وهذا الحديثُ جيد ... وهذا الحديث نصٌ في جواز قتلها لأجل شتم النبي ودليل على قتل الرجل الذمي وقتل المسلم والمسلمة إذا سبَّا بطريق الأولى، لأنَّ هذه المرأة كانت مُوَادعة مهادِنة ... ثم ذكر حديث عكرمة عن ابن عباس وقال: فهذه القصة يمكن أن تكون هي الأولى، ويدل عليه كلام الإمام أحمد ... ويؤيد

[4162] عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، بيروت 1415هـ، 12/ 12.
[4163] ذخيرة العقبى، 32/ 23.
[4164] صحيح سنن النسائي للألباني، الرياض 1998، 3/ 95.
[4165] ذخيرة العقبى 32/ 23.
[4166] للسيوطي رسالة في الموضوع بعنوان"الباهر في حكم النبي بالباطن و الظاهر".

ذلك أنَّ وقوع قصتين مثل هذه لأعميين كل منهما كانت المرأة تحسن إليه وتكرر الشتم، وكلاهما قتلها وحده، وكلاهما نشد رسول الله فيها الناس بعيدٌ في العادة، وعلى هذا التقدير فالمقتولة يهودية، كما جاء مفسراً في تلك الرواية، وهذا قول القاضي أبي يعلى وغيره.[4167] والمقصود ان الخبر خارج عن محل النزاع و هو قتل المرتد.

2.1.6 قتل أم مروان

خبر جابر بن عبد الله أنَّ امرأة يقال لها أم مروان [4168]، ارتدت عن الإسلام فأمر النبي بأن يُعرض عليها الإسلام فإن رجعت وإلاَّ قُتلت، أخرجه الدار قطني[4169]، وأخرجه البيهقي من طريق الدارقطني[4170]، وقال البيهقي: وروي من وجه آخر ضعيف عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها وهذا مذهب الزهري صحيح عنه. قال الحافظ ابن حجر: إسنادهما ضعيفان[4171].

2.1.7 حديث أيما رجل إرتد

حديث معاذ أنَّ النبي لما أرسله إلى اليمن قال له: أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعُه فإن تاب فاقبل منه وإن لم يتب فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن تابت فاقبل منها وإن أبت فاستتبها[4172]. قال ابن حجر في "الدراية" - وذكره بلفظة كما هو في الطبراني - : وإسناده ضعيف[4173]، لكنه عاد فقال في الفتح: وسنده حسن، وهو نص في موضع النزاع - أي حكم المرأة المرتدة- فيجب المصير إليه[4174]، وقد ذكره

[4167] الصارم المسلول، ابن تيمية 61- 69.

[4168] وهكذا قال ابن حجر أنها أم مروان إذ في بعض النسخ: أم رومان. التلخيص الحبير 4/ 92.

[4169] سنن الدار قطني، بيروت 2001، 3/ 45 برقم 3175 ورقم 3176.

[4170] أنظر: السنن الكبرى، حيدر آباد الدكن 1354هـ، 8/ 203. وقال البيهقي: وروي من وجه آخر ضعيف عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها وهذا مذهب الزهري صحيح عنه.

[4171] تلخيص الحبير، ابن حجر العسقلاني، مؤسسة قرطبة 1995، 4/ 92.

[4172] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير بسنده عن مكحول عن ابن أبي طلحة اليعمري عن أبي ثعلبة الحشني عن معاذ بن جبل، 20/ 53- 54 برقم 93. ولا يُعرف ابن أبي طلحة هذا، ولذا قال الهيثمي: رواه الطبراني وفيه راوٍ لم يُسمَّ قال مكحول: عن ابن لأبي طلحة اليعمري، وبقية رجاله ثقات. مجمع الزوائد 6/ 402 برقم 10583.لكن التهانوي قال: قُلتُ: هو معدان بن أبي طلحة الكتاني اليعمري روى عن عمر بن الخطاب وأبي الدرداء وثوبان وعن سالم بن أبي الجعد والسائب بن حبيش وأهل الشام كما في التهذيب، فالإسناد حسن كما قاله الحافظ في "الفتح" والمعروف بنسبة اليعمري هو معدان هذا وحده، فإنَّ السمعاني لم يذكر في "الأنساب" أحداً يعرف بها غيره والله تعالى أعلم. ومعدان هذا من رجال مسلم والأربعة، ثقة[4172]، لكن يبقى الأحتمال قائماً أنَّ لأبي طلحة اليعمري ابن ثانٍ ليس مشهوراً بالرواية فيبقى المذكور مُبهماً. أنظر: اعلاء السنن، 5380-5379/11.

[4173] أنظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، 2/ 136.

[4174] فتح الباري، طبعة الخطيب وعبد الباقي، 12/ 272.

الحافظ بغير لفظ الطبراني: فإن عادت وإلاَّ فاضرب عنقها، وما في الطبراني: فاستتبها ولذا قال التهانوي: واللفظ الذي ذكره الحافظ في "الفتح" لم يعزه إلى أحد ممن خرَّجه فلا حجة فيه ما لم يعرف مَن خرّجه.

2.1.8 حديث: إذا أبق العبد

حديث جرير بن عبد الله سمعتُ النبي يقول: إذا أبَقَ العبدُ إلى الشرك فقد حلَّ دمه[4175]. والحديث أخرجه مسلم والنسائي بلفظ آخر، رواه مسلم مرفوعاً: أيما عبد أبَقَ فقد برئت منه الذمة، وعنده موقوفاً: أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم، وفي رواية النسائي إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة حتى يرجع إلى مواليه. وبفرض صحة رواية أبي داود فالظاهر أنَّ المقصود بإباقه إلى الشرك التحاقه بالمشركين فيصير بذلك عدواً محارباً، فيحل دمه، ويشهد له ما عند النسائي: إذا أبق العبد إلى أرض الشرك فلا ذمة له، ورواية داود بن يزيد الأودي: إذا أبق العبد فلحق بالعدو فمات فهو كافر وفي رواية أبي اسحاق: إذا أبَقَ العبد إلى أرض الشرك فقد حلّ دمه[4176]، وبهذا فسره العظيم آبادي: "إلى الشرك" أي إلى دار الحرب .. قال الطيبي: هذا وإن لم يرتد عن دينه فقد فعل ما يهدر به دمه من جوار المشركين وترك دار الإسلام.[4177]

2.1.9 حديث: من جحد آية

حديث عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله: مَن جَحد آية من القرآن فقد حلَّ ضربُ عنقه، ومَن قال: لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله فلا سبيل لأحدٍ عليه إلا أن يصيب حداً فيقام عليه[4178].

2.1.10 قتل عصماء بنت مروان

و احتجوا بما ذكره ابن هشام في سيرته عن غزوة عمير بن عدي الخِطميّ لعصماء بنت مروان، قال: و هي من بني أمية بن زيد، فلما قُتا ابو عَفَك نافقت...فقالت تعيب الاسلام و أهله:

باست بني مالك و النبيت   وعوف و باست بني الخزرج

[4175] أخرجه أبو داود، وضعفه الألباني، ضعيف سنن أبي داود ص357، برقم 4360.

[4176] أنظر: جامع الأصول لابن الأثير 8/ 64.

[4177] عون المعبود على سنن أبي داود، شرف الحق العظيم آبادي، بعناية رائد أبي علفة، عمَّان الرياض، ص1892.

[4178] أخرجه ابنُ ماجه، قال الألباني: منكر، أخرجه ابن ماجه (2539) وابن عدي (1/101) والهروي في "ذم الكلام" (2/ 25/ 1- 2) من طريق حفص بن عمر بن ميمون العدني: ثنا الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس .. وقا ل ابن عدي: والحكم بن أبان وإن كان فيه لين فإن حفصاً هذا ألين منه بكثير، والبلاء منه، لا من الحكم، وعامة حديثه غير محفوظ. وفي "التقريب": الحكم بن أبان صدوق عابد، وله أوهام. وحفص بن عمر العدني ضعيف. وذكر له الذهبي في "الميزان" هذا الحديث من منكراته. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للألباني، الرياض 1988، 3/ 610- 611.

فقال رسول الله حين بلغه ذلك: ألا آخذ لي من ابنة مروان؟ فسمع ذلك من قول رسول الله عمير بن عدي الخطمي وهو عنده، فلما أمسى من تلك الليلة سرى عليها في بيتها فقتلها ثم أصبح مع رسول الله فقال: يا رسول الله اني قد قتلتها، فقال: نصرت الله و رسوله يا عمير، فقال: هل عليَّ شيئ من شأنها يا رسول الله؟ فقال: لا ينتطح فيها عنزان[4179].

ففهموا من قوله (نافقت) أنها كانت على الاسلام فارتدت عنه، و بهذا قتلت.

و الجواب من جهتين، الأولى: ان هذه القصة رواها الواقدي، و لا يحتجون به في الحديث، ثم ان الخبر مرسل من رواية الحارث بن فضيل الخطمي عن الرسول، و الحارث لم يدرك النبي، و ساقها ابن سعد كاتب الواقدي في طبقاته بلا اسناد، اما رواية القضاعي لها فمن طريق الواقدي، و في سنده مجهولان: الحسن بن علي التستري، و ذو النون بن محمد، كما أخرجها بسندين آخرين في كل منهما محمد بن الحجاج اللخمي الواسطي، كذاب خبيث يضع الحديث، و هو واضع حديث الهريسة، و من هنا حكم العلماء على قصة عصماء هذه بالوضع، ففي ترجمة ابن الحجاج في الكامل قال ابن عدي: صاحب الهريسة، ثم أورد خبر قتل عصماء و قال: و هذا الاسناد مثل الإسناد الأول حديث قس، و لم يروه عن مجالد غير محمد بن الحجاج، و جميعا مما يتهم محمد بن الحجاج بوضعها[4180]، و من المعاصرين حكم الألباني بوضعها[4181]، فلا اعتبار لإيراد ابن تيمية لها في الصارم المسلول اغترارا بشهرتها كما صرح به[4182].

و الجهة الثانية: بفرض صحة الحكاية فإن ابن هشام وحده من ذكر نفاق عصماء فأفهم انها كانت من قبل على الاسلام، بل انه هو نفسه عقب حكايتها بذكر ما يؤيد ان الاسلام لم يكن ظهر وقتها في بني خطمة و ان من اسلم منهم كان يستخفي باسلامه، فلما قتلها عمير بن عدي كان ذلك اليوم أول ما عز الإسلام في دار بني خطمة[4183]، فعصماء لم تكن مسلمة ارتدت ليستدل بقصتها على قتل المرتد.

[4179] سيرة ابن هشام، 636/2، و الواقدي في مغازيه، تحقيق مارسدن جونسن، بيروت 1984، 172/1-174، و من طريق الواقدي اخرجها القضاعي في مسند الشهاب، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت 1985، 46/2-48.

[4180] الكامل في ضعفاء الرجال، ابو احمد عبد الله بن عدي الجرجاني ت 365هـ ، دار الفكر بيروت، 2155/6-2156، و اعتمد كلامه ابو الفرج بن الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، بيروت 1983، 180/1-181، و الذهبي في تلخيص العلل المتناهية، الرياض 1998، 60 برقم 117.

[4181] سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة للألباني، الرياض 2004، 33/13-35 برقم 6013.

[4182] الصارم المسلول، 97.

[4183] سيرة ابن هشام، 637/2، و من جهته أكد ابن تيمية تأخر ظهور الاسلام في بني خطمة، الصارم المسلول، 97و99، كما أنه أكد ان عصماء كانت معاهدة و لم يشر الى اسلامها باي وجه، الصارم 101-102، كذلك صرح ابو عبيد بأنها كانت يهودية معاهدة: الأموال لابي عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ) تحقيق محمد عمارة، القاهرة 1989، 271 برقم 484و ص 272 برقم 486.

هذه هي الأحاديث المرفوعة الصريحة في قتل مَن كفر بعد الإيمان وتلك أقوال الذين تكلموا في صحتها، فإلى الموقف الثاني.

2.2 الموقف الثاني: موقف الذين أسقطوا أحاديث الآحاد عن رتبة الأحتجاج بها في الحدود

من المعلوم أنَّ المحدثين قسموا الخبر إلى متواتر وآحاد، كما قال الخطيب البغدادي: الخبر هو ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب، وهو ينقسم قسمين: خبر تواتر وخبر آحاد[4184]، أما أئمة الحنفية فالقسمة عندهم ثلاثية: المتواتر والمشهور والآحاد، وعرَّف أبو زيد الدبوسي المتواتر ب: أن ينقل إليك قوم لا يُتوهم في العادات تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وبُعد أماكنهم عن قوم مثلهم حتى يكون آخر طرفيه كأوله وأوسطه كطرفيه[4185].

والجماهير على إفادة المتواتر العلم القطعي.

وأما المشهور فعَّرفه الحنفية بما كان من الآحاد في القرن الأول أي في جيل الصحابة، ثم انتشر في القرن الثاني والثالث أي في جيل التابعين وتابعيهم فصار ينقله قوم لا يُتوهم تواطؤهم على الكذبفوسطه وآخره على حد المتواتر وأوله على حد خبر الواحد، ويفيد علم طمأنينة وهو دون اليقين، وذلك أن المشتهر لما لم يتصل برسول الله بالتواتر ولكن بالآحاد تمكنت الشبهة في الأتصال برسول الله، إلاَّ أنه لما اشتهر في السلف وتواتر ولم يظهر منهم ردٌ اطمأنت النفوس إلى قبوله والعمل به، وجوَّزوا به الزيادة على الكتاب ونسخ آياته به، لكن لم يكفِّروا جاحده لوجود شبهة الآحاد الثابتة في طرفه الأول، بخلاف المتواتر الذي يكفر جاحده[4186]، وإن كان بعضُ الحنفية عدوا المشهور من المتواتر وقالوا: إنه يفيد العلم النظري والأستدلالي لا الضروري[4187].

[4184] الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463هـ)، القاهرة 2002، 1/ 88.

[4185] تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد عبيد الله بن عمر الدَّبوسي الحنفي (ت 430هـ)، بيروت 2001، ص207.

[4186] تقويم الأدلة للدبوسي، ص211- 212. وأصول السرخسي، لأبي بكر أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت 490هـ)، بيروت 1993، 1/ 292- 293. ومعرفة الحجج الشرعية لصدر الإسلام، أبي اليسر البزدوي (ت 493هـ)، بيروت 2000، ص 121- 122.

[4187] أنظر: الفصول في الأصول، أبو بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص (ت 370هـ)، تحقيق عجيل النشمي، الكويت 1994، 3/ 48.

أما خبر الواحد فحدُّوه بأنه ما يرويه الواحد أو الأثنان فصاعداً، ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر.[4188]

وحكمه عند كل علماء الحنفية أنه يوجب العمل دون العلم، وهو رأي المالكية والشافعية من عند آخرهم، ومحققو الحنابلة عليه أيضاً[4189]، فالمذكورون لم يفرقوا في العمل بخبر الواحد بين أن يكون موضوع العمل به في الحدود والكفارات وبين أن يكون في غيرها، لكن هناك من ذهب إلى أنَّ خبر الواحد لا يقبل فيما يسقط بالشبهة، وهي الحدود، لقوله: "ادرؤوا الحدود بالشبهات"[4190]،وهو قول أبي الحسن الكرخي (ت 340هـ) من الحنفية ـ وهو أستاذ الجصاص ـ وقال به أبو عبد الله البصري (ت 369هـ) ـ من تلاميذ الكرخي ـ أولا، ثم رجع عنه إلى قول الجمهور، وحجة الكرخي أنَّ الحد يسقط بالشبهة، والآحاد يحتمل أنَّ راويه كذب أو سها أو أخطأ، فكان ذلك شبهة في درء الحد، وردَّ الزركشي بالقول: وهذا يُشكل بإثبات الحد بشهادة الشاهدين ـ أي وهما في قيد الآحاد- وقول المفتي.[4191]

وقد استدلَّ السرخسي لقول الكرخي بما هو أوسع، قال: إنَّ في اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجةً موجبةً للعلم شبهةٌ (أي في اتصاله)، وما يندرئ بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة، ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس، وإنما جوزنا إثباته بالشهادات بالنص وهو قوله تعالى: (فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) وما كان ثابتاً بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه، وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه[4192]، وفيه جواب عما أشكل به الزركشي.

وقد ذكر أبو الحسين البصري المعتزلي (ت 436هـ) مذهب أبي عد الله البصري تفصيلاً فقال: وحكى قاضي القضاه رحمه الله (يريد عبد الجبار الهمداني (ت 415هـ) وهو من تلاميذ أبي عبد الله البصري (ت 369هـ))عن الشيخ أبي عبد الله رحمه الله أنه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينتفي بالشُبَه، وحكي عن أبي يوسف

4188 كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المعروف بأصول البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي (ت 382هـ)، طبعة دار مير محمد كتب خانة، باكستان بدون تاريخ، ص152.

4189 أنظر: أصول السرخسي، 1/ 298.

4190 أخرجه الحارثي في مسند أبي حنيفة وابن عدي، وعند الترمذي عن عائشة مرفوعاً: ادرؤوا الحدود عن المسلمين ماستطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمان أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة، أنظر: المقاصد الحسنة للسخاوي (ت 902هـ)، بيروت 1979، ص30. وحول قاعدة درء الحدود بالشبهات انظر الفرق الرابع والأربعين والمئتين في فروق القرافي 4/ 140.

4191 أنظر: البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي (ت 794هـ)، الكويت 1992، 4/ 348، والعدة في أصول الفقه لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت 458هـ)، الرياض 1990، 3/ 886- 888. و نذكر بأن من المعاصرين من جنح الى هذا الرأي كشيخ الأزهر الأسبق محمود شلتوت و محمد السعيد مشتهري و آخرين.

4192 أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت 490هـ)، بيروت 1993، 1/ 334.

خلاف ذلك، قال: ثم سمعته (أي أبا عبد الله) يقول بالقول الثاني. وكان يمنع من قبوله في ابتداء الحدود (أي شَرْعها) وابتداء النُّصب (أنصبة الزكاة، و المقصود تحديدها) وأركان الصلوات، ويفرق بين ابتداء النصب وبين توافي النصب[4193]، فقبل خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أواقٍ لأنه فرع، ولا يقبله في ابتداء الفصيلات والعجاجيل لأنه أصلٌ عنده. ويقبل خبر الواحد في إسقاط الحدود ولا يقبله في إثباتها، وقاضي القضاة يقبله في كل ذلك، لأنه لا وجه يفصل به بينها وبين غيرها. وانتفاء الشئ بالشبه لا يمنع من قبول الخبر فيه، كما لا يمنع من قبول الشهادة فيه. غير أنا لا نقبل خبر الواحد في الحدود على وجه العقوبة وإنما نقبله في الحدود على وجه الأمتحان إلاَّ على قول من أجاز العقوبة مع الظن، وظاهر آية السرقة إنما يقتضي قطع السراق عقوبة، وإنما علمنا بالسنة أنَّ من قطعه امتحاناً مراد بالآية.[4194]

والمقصود بمَن قُطع امتحاناً هو السارق التائب، لأنه لا يسوغ أن يُقطع التائب تنكيلاً، فإقامة الحد تكون على سبيل المحنة في حق التائب وعلى سبيل التنكيل في حق مَن لم يتب.[4195]

وقد أجابوا عن احتجاج الكرخي بشبهة الاتصال في الآحاد بما وقع عليه الإجماع من إثبات الحد بشهادة الشاهدين كما في السرقة والقتل وغيرهما، والأثنان آحادٌ، وأجاب الكرخي - أو أجيب عنه- بأننا جوزنا إثبات الحد بالشهادات بالنص وهو قول الله تعالى: (فاستشهدوا عليهن أربعة منكم)[4196]، ويُمكنُ أن يُجاب بجواب آخر وهو الفرق بين تشريع حدّ وبين إقامة البينة على مَن استوجبه، ولا ريب أن الفرق بينهما كبير، فالأصل في تشريع حد أن يكون ملزما للأمة كلها ماضيا إلى أن يأتي أمرُ الله تعالى، و مثل هذا جدير أن لا يُكتفى فيه بما يكتفى به في إقامة البينة على مَن واقعه، ففي الثاني يُكتفى بنصاب الشهادة الشرعي كيلا تضيع الحقوق وتُهدر الدماء، ومهما وقع من خطأ بإقامة حد على مَن لم يلابسه فضرره لا يُقارن بضرر اعتقاد مشروعية حدٍّ وإيجابه لم يثبت عن الشارع تشريعه بطريق القطع، لاسيما إذا كان حداً يرفع حرمة النفس، وقد ذكروا فروقاً بين الشهادة والرواية يضح عند التأمل أنهم بنوها على ما تسالموا عليه من شروط شرطوها في الرواية مع كونها في نفسها قابلة للنقاش، فها هو الشافعي يقول: أقبلُ في الحديث الواحدَ والمرأةَ، ولا أقبل واحداً منهما وحده في الشهادة، وأقبل في الحديث: حدثني فلان عن فلان (أي العنعنة) إذا لم يكن مدلساً، ولا أقبل في الشهادة إلاَّ "سمعت" أو "رأيت" أو "أشهدني"، وتختلف الأحاديث فآخذُ ببعضها استدلالاً بكتاب أو سنة أو

[4193] كأن يقال مثلا ان في كل أربعين شاة شاة فهذا في ابدائها، و بعد ذلك يقال: في ثمانين شاة شاتان و هكذا، فهذا في موافاتها.

[4194] أنظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت 436هـ)، دمشق 1964، 2/ 570- 571.

[4195] راجع في المسألة: تفسير الفخر الرازي، 11/ 235 و 22/ 90- 91.

[4196] النساء: 15.

إجماع أو قياس، وهذا لا يؤخذ به في الشهادات هكذا، ولا يوجد فيها بحال. ثم يكون بشرٌ كلهم تجوز شهادته ولا أقبلُ حديثه، من قِبَلِ ما يدخل في الحديث من كثرة الإحالة وإزالة بعض ألفاظ المعاني. ثم هو يُجامع الشهادات في أشياء غير ما وصفتُ.[4197]

وقد افتتح القرافي كتابه في الفروق بالفرق بين الرواية والشهادة وذكر أنه أقام في طلبه نحو ثماني سنين فلم يظفر به، إلى أن وقع عليه للمازري (أبو عبد الله محمد بن علي، المالكي، المتوفى سنة 536هـ) الذي فرق بينهما بالقول: الشهادة والرواية خبران، غير أنَّ المخبَر عنه إن كان أمراً عاماً لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عليه السلام: إنما الأعمال بالنيات، والشفعة فيما لا يقسم، لا يختص بشخص معين، بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصار، بخلاف قول العدل عند الحاكم: لهذا عند هذا دينار، إلزامٌ لمعين لا يتعداه إلى غيره، فهذا هو الشهادة المحضة، والأول هو الرواية المحضة، ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك[4198]، والظاهرُ أنَّ التاج السبكي اعتمده في "جمع الجوامع" فقال: الإخبارُ عن عام لا ترافع فيه، الروايةُ، وخلافه الشهادة[4199]، وقد ذكر السيوطي في "تدريب الرواي" واحداً وعشرين فرقاً بين الرواية والشهادة منها:

1- العدد، لا يُشترط في الرواية بخلاف الشهادة، وقد ذكر ابنُ عبد السلام في مناسبة ذلك أموراً: أحدها: أنَّ الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله بخلاف شهادة الزور. الثاني: أنه قد ينفرد بالحديث راوٍ واحد، فلو لم يقبل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة، بخلاف فوت حق واحد على شخص واحد. الثالث: أنَّ بين كثير من المسلمين عداوات تحملهم على شهادة الزور، بخلاف الرواية عنه عليه السلام.
2- لا تشترط الذكورية فيها مطلقاً، بخلاف الشهادة في بعض المواضع.
3- لا تشترط الحرية فيها بخلاف الشهادة مطلقاً.
4- لا يشترط فيها البلوغ في قول.
5- تقبل شهادة المبتدع ـ إلاَّ الخطابية ـ ولو كان داعية، ولا تقبل رواية "المبتدع" الداعية ولا غيره إن روي موافقه.

[4197] الرسالة، للشافعي (ت 204هـ)، تحقيق أحمد شاكر، بيروت، ص373.
[4198] الفروق، شهاب الدين القرافي (ت 684هـ)، صيدا- بيروت 2002، 1/ 9- 10.
[4199] أنظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي (ت 771هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، بيروت 2000، 1/ 515، ونظمه السيوطي فقال:

روايةٌ إخباره عن عام — بلا ترافع إلى الحكام
وغيره شهادةٌ والمعتبر — في صيغ العقود إنشا لا خبر

أنظر: شرح الكوكب الساطع: نظم جمع الجوامع، للسيوطي (ت 911هـ)، المنصورة 2000، 2/ 98.

6- تقبل شهادة التائب من الكذب دون روايته.
7- مَن كذب في حديث واحد رُدَّ جميع حديثه السابق، بخلاف من تبين شهادته للزور في مرة لا ينقض ما شهد به في ما قبل ذلك.
8- يثبت الجرح والتعديل في الرواية بواحد، دون الشهادة على الأصح.
9- إذا روى شيئاً ثم رجع عنه سقط ولا يعمل به، بخلاف الرجوع عن الشهادة بعد الحكم.
10- لا تقبل الشهادة على الشهادة، إلاَّ عند تعسُّر الأصل بموت أو غيبة أو نحوها، بخلاف الرواية.[4200]

ولنا جملة ملاحظات على ما سبق:

1- تكتسي مسألةُ التفريق بين الرواية والشهادة أهمية خاصة بسبب دورها في معالجة مسألة مبدأ المشروعية Principle of legality في التشريع الجنائي الإسلامي، كما سيضح بعد قليل.
2- ذهب معظمُ العلماء إلى أنَّ باب الرواية، أوسعُ من باب الشهادة[4201] ولذا تساهلوا في الرواية ما لم يتساهلوا في الشهادة، قال الحافظ العلائي: بابُ الشهادة أضيقُ من باب الرواية، وقد اعتبر فيها أمور لم تُعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة و (عدم) العداوة، وأيضاً ليس لشاهد الفرع أن يشهد على شهادة الأصل ما لم يُشهده على شهادته، ويجوز للفرع في الرواية أن يروي عنه إذا سمعه يحدث وإن لم يقل له: إروه عني، وأيضاً ليس للفرع أن يشهد على شهادة الأصل بلفظ "عن" ونحوها بل لابد من الأداء بلفظ الشهادة.[4202]
كما أنهم بنوا باب الرواية على غلبة الظن، وفسَّروا بهذا جملة أمور تُنظر في مظانها[4203]. واعتمدوا الخط في الرواية ولم يعتمدوه في الشهادة[4204]. واكتفوا بالواحد في تعديل الراوي وجرحه في حين شرطوا اثنين في الشهادة، قال الحافظ العراقي في ألفيته:

[4200] أنظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النوادي، جلال الدين السيوطي، تحقيق نظر محمد الفاريابي، بيروت 1415هـ، ص392- 394.
[4201] أنظر مثلاً: فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي، 2/ 383 و 2/ 473.
[4202] جامع التحصيل في أحكام المراسيل، العلائي (ت 761هـ)، بيروت 1986، ص64.
[4203] أنظر مثلاً: الأعتبار للحازمي، ص9 ومقدمة ابن الصلاح (ت 643هـ) بتحقيقنور الدين العتر تحت عنوان: علوم الحديث، دمشق 1986، ص210، وشرح التبصرة والتذكرة – وهي ألفية الحديث للعراقي- الحافظ زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت 806هـ)، بيروت 2002، 1/ 504، وتدريب الراوي

.... ومَن زكَّاهُ عدلان، فعدلٌ مؤتمنْ

وصُحِّح اكتفاؤهم بالواحدِ جَرْحاً وتعديلاً خلاف الشاهدِ

وفي الشرح أنَّ الفخر الرازي رجّحه والسيف الآمدي ونقله عن الأكثرين وكذا نقله أبو عمرو بن الحاجب عن الأكثرين، قال ابنُ الصلاح: والصحيح الذي اختاره الخطيب وغيره أنه يثبت في الرواية بواحد لأنَّ العدد لم يشترط في قبول الخبر فلم يشترط في جرح راويه وتعديله بخلاف الشهادات[4205]، فقد اكتفوا في الرواية بالواحد وتبعا اكتفوا به في التجريح والتعديل.

3- لابن القيم كلام يُفهم منه أنه عدَّ الرواية عن الرسول بمثابة الشهادة، وذلك في معرض تأييده لقبول شهادة العبد، وأبى فيه الكلام المشهور في أن باب الرواية أوسع من باب الشهادة قال:

وأجمع الناسُ على أنه (أي العبد) مقبول الشهادة على رسول الله ولا تُقبل شهادته على واحد من الناس؟ ولا يُقال: باب الرواية أوسعُ من باب الشهادة، فيحتاط لها ما لايحُتاط للرواية، فهذا كلام جرى على ألسن كثير من الناس و هو عار عن التحقيق و الصواب، فإن أولى ما ضبط و احتيط له الشهادة على الرسول والرواية عنه، فإنَّ الكذب عليه ليس كالكذب على غيره، وإنما رُدت الشهادة بالعداوة والقرابة و الأنوثة دون الرواية لتطرق التهمة إلى شهادة العدو وشهادة الولد وخشية عدم ضبط المرأة وحفظها، وأما العبد فما يتطرقُ إليه من ذلك يتطرق إلى الحرِّ سواء، ولا فرق بينه وبينه في ذلك البتة، فالمعنى الذي قبلت به روايته هو المعنى الذي تقبل به شهادته، وأما المعنى الذي رُدت به شهادة العدو والقرابة والمرأة فليس موجوداً في العبد.[4206]

4- يمكنُ القولُ: إنَّ تساهُلَهم في باب الرواية مبنيٌ على الحرص على تحصيل السنة والخشية من فوات شئ منها، وتشددهم في باب الشهادة مبنيٌ على الحرص على ضمان الحقوق والخشية من ضياعها، لكنْ في المقابل اتفاقهم على درء الحدود بالشبهات[4207]، والذي يُعادل ما يُعبِّر عنه باللغة القانونية اليوم: الشك يُفسَّر لصالح المتهم، وهو مبنيٌ على أنَّ الأصل في المتهم البراءة حتى تثبت إدانته، والقاعدة أنَّ ما أتى على خلاف الأصل هو الذي يطلب فيه الدليل، وهكذا فإنَّ عبء إثبات الجريمة

للسيوطي ص528، وفتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي، السخاوي (ت 902هـ)، الرياض 1426هـ، 3/ 112.

4204 أنظر: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض (ت 544هـ)، القاهرة 1970، ص139- 140.

4205 شرح التبصرة والتذكرة 1/ 326 و 329.

4206 أنظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، مكة 1428هـ، ص445- 446.

4207 ويُعمل بها أيضاً في جرائم القصاص، ولا يُعمل بها في جرائم التعزير، أما في القوانين الوضعية فيعمل بها في جميع الجرائم وجنح إليه عبد القادر عودة. أنظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت ، 216/1- 217.

يقع على عاتق المدعي لا المدعى عليه أي المتهم، وتتصل بقاعدة أنَّ الأصل براءة الذمة قاعدةُ أنَّ اليقين لا يزول بالشك، وهكذا فإنَّ الشك لا يقوى على رفع اليقين الثابت الذي لا يرفعه إلاَّ يقين مثله.

نقول: إتفاقهم على ما ذُكر يُثير سؤالاً ذا أهمية خاصة يتعلق بمسألة تتصل بمبدأ شرعية/ قانونية الجريمة والعقوبة، المعروف اختصاراً بـ"مبدأ الشرعية" Principle of legality والذي ينص على أن لا جريمة ولا عقاب بدون قانون

Nullum crimen, nulla poena sine praevia lege poenali.[4208]

إنَّ عصمةُ الإنسان وحرمته السارية بدرجة أولى على حياته ثم على أعضائه ومن ثم على عرضه وكرامته وحقوقه، ويجمع ذلك كله الضرورياتُ الخمسة وهي: حفظ الدين والنفس والنسل (أو العرض كما أضافه بعضهم) والمال والعقل، وهي معلومة للأمة ضرورة وعُلمتْ ملاءمتها للشريعة بمجموعة أدلة لا تنحصر في باب واحد، وبيَّن الشاطبي أنَّ القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الإستقراء، فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فُرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلاَّ بوجه آخر من الحفظ .. بل زعم الأصوليون أنَّ الضروريات مراعاة في كل ملة وإنْ اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات.[4209]

وإنَّ حياة الإنسان خصوصاً هي أحقُ ما تجبُ حمايته وصيانته، وعصمة نفسه وحرمتها أولى الحرمات بالحياطة بشتى الضمانات، وإذا كانت الحدود تُدرأ عن المتهم بوجود الشبهة المانعة من تحصيل اليقين بثبوت الجريمة عليه فلأن يُشترط في طريق إثبات الحكم الرافع لعصمة الإنسان و المبيح لحرمة نفسه أو أعضائه القطعُ واليقين أولى وأحرى. في القوانين الوضعية يتم في العادة تشريع القوانين في المجلس التشريعي (البرلمان) - الممثل للسلطة التشريعية- ويتمُّ الإعلان عن القانون الجديد في الصحيفة الرسمية وفي وسائل الإعلام ويُتداول مكتوباً، وكلها إجراءات تنفي أيَّ شبهة بخصوص ثبوت القانون.

وبالتأمل في العقوبات الشرعية المقدرة، وهي المعروفة بالحدود يضح أنَّ مالم يقع الخلاف عليه منها منصوص عليه في يالقرآن الكريم، وهي عقوبة: الزنا والقذف والسرقة والحرابة، إلى جانب القصاص الذي يشترك مع هذه العقوبات الحدية في كونه عقوبة مقدرة، ويختلف عنها في كونه يجب

[4208] Fletcher George P, Basic of Concepts of Criminal Law, New York- Oxford, 1998, P. 207.

[4209] أنظر: الموافقات، أبو اسحاق الشاطبي (ت 790هـ)، تحقيق شهور آل سلمان، الخبر 1997، 1/ 31 و 3/ 365.

حقاً للفرد بخلاف سائر الحدود التي تجب حقاً لله تعالى - ووقع الأختلاف في حد القذف- ومن هنا كان لوليِّ الدم العفو عن القاتل.

فالقصاص والحدود منصوص عليها كلها في القرآن[4210]، فما من سبيلٍ للتشكيك في ثبوتها، فثبوتها قطعي بلا امتراء، وذلك بخلاف عقوبة شارب الخمر فقد وقع فيها من الخلاف ما هو معروف مما أشرنا الى طرف منه سابقا، و بخلاف عقوبة المرتد التي وقع فيها خلاف يسير قديما و أكبرمنه في العصر الحديث، كونها لم تثبت بطريق قطعي كالقرآن أو السنة المتواترة، بل قصارى ما ثبتت به مما رُفع إلى رسول الله حديث واحد هو: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه"، وهو خبر آحاد قابل للتأويل، كما سوف نرى، وهو بظاهره زيادة على القرآن الذي يخلو من عقوبة دنيوية على الردة (بمعنى مجرد الرجوع عن الإسلام) و معارض لعدد كثيف من الآيات التي تضافرت على تقرير قاعدة كلية لا تقبل بطبيعتها النسخ والإلغاء، وهي قاعدة حرية الأختيار في باب الإعتقاد وباب العمل جميعا المبتناة على مبدأ الإبتلاء، فضلاً عن معارضته لما ثبت عنه أنه لم يقتل أحداً لمجرد تركة الإسلام كما سبق بيانه.

وهكذا يتبين مدى البعد عن روح القرآن والتشريع في سنِّ عقوبة سالبة للحياة الثابتة عصمتها و المقررة حرمتها بطريق اليقين بطريق فيه شبهة يتقاعد عن توريث اليقين، و الأصل ان لا يرفع ما ثبت بيقين الا بيقين مثله.

كتب الشيخ محمود شلتوت: ويهمني في هذا الموضوع لفت الأنظار إلى مبدئين: أحدهما: أنَّ حرمة النفس الإنسانية أصل متيقن بنصوص قطعية لا شبهة في ثبوتها ولا في دلالتها. ثانيهما: أنَّ مثل هذه الحرمة لا يمكن أن تنسلخ عن محلها إلاَّ بسبب يُتيقن صدوره عن ذلك المحل، وأن يكون ذلك السبب مقطوعاً بورود النص في أنه مسقط للحرمة ومقطوعاً بدلالة النص على ذلك. وإذن فالأسباب التي لم يتيقن صدورها من شخص لا تسقط حرمة نفسه ولا تبيح قتله، وإذا قُتل يكون قتيلاً بغير حق، والأسباب التي جاءت بها نصوص غير قطعية، وإن رأى العلماء أنها تبيح هي كذلك لا تسقط حرمة النفس ولا تبيح قتلها ومن هنا كانت إباحة النفس المتيقنة - وهي لا تكون إلاَّ كذلك- قاصرة على خصوص الحالات الثلاث التي وردت بها النصوص القطعية بعد أن تكون أسبابها متيقنة الوقوع على

[4210] كتب الشيخ محمد أبو زهرة تحت عنوان "لا حدّ إلاَّ بنص": يقرر الفقهاءُ بالإجماع أن أساس الحدود هي النصوص ... وإنك بالأستقراء تجد كل الحدود التي ذكرناها منصوصاً عليها بنص قرآني ولم يكن بنص نبوي إلاّ حد الشرب (على ما سنبين). (العقوبة، ص87) ولكنه حين ذكر حد الردة قبل ذلك بصحائف (ص 84) ذكر أن دليله من السنة، ثم عاد فذكره في ص154 وسرد النصوص فإذا كلها أحاديث، ولم يعلِّق بكلمة على خلو القرآن من ذكر لعقوبة دنيوية على الردة.

وجه لا شبهة فيه، وهذا هو ما تقضي به الأصول البينة الواضحة للشريعة الإسلامية[4211]. والحالات الثلاث المشار إليها هي: 1- القصاص و2- الحرابة و3- قتال الكفار المعتدين.

ومن جهة أخرى يفيد النظر في القصاص والحدود الواردة في القرآن العظيم اشتراكها كلها في صفة جامعة، وهي كونها عقوبات على جرائم تشكل عدواناً مباشراً صريحاً على الناس، فضررها مباشر سافر، لا مضمن مستتر، و في المقابل فشرب الخمر فضرره بلا شك ليس بهذه المثابة، وقد استند الصحابة حين أرادوا رسم حدٍّ يُوقف عنده في عقاب الشارب الى كون الشارب اذا سكر هذى و اذا هذى قذف غيره، فاقترحوا أن يُعاقب بما يُعاقب به القاذف، وهو اجتهاد لا نص، والضرر المفروض يبقى في دائرة الأحتمال لا في قيد القطع، فليس إذن هو بالضرر المباشر، وهذا الذي سوَّغ الأختلاف في عقوبة الشرب، وكذلك الراجع عن دينه مهما كفَّ يده ولسانه فلم ينصب الحرب للإسلام وأهله ولم يتورط في مظاهرة عدوهم عليهم لم يسغ أن يُقال فيه: إنه يشكل ضرراً مباشراً على الناس، فالناس فيهم المؤمن وفيهم الكافر، وفيهم الصالح وفيهم الطالح، وفي نهاية الأمر كل نفسٍ بما كسبت رهينة، ولا تزر وازرة وزر أخرى، وقد سبق النقل عن ابن قيم الجوزية أنه قال في المرتد: فإذا حبس شره وأمسك لسانه وكفَّ أذاه والتزم الذل والصغار وجريان أحكام الله ورسوله عليه وأداء الجزية لم يكن في بقائه بين أظهر المسلمين ضرر عليهم، والدنيا بلاغ ومتاع إلى حين[4212].

و قد رأينا أبا الوليد الباجي حين ذهب يعلل لقول مالك بقبول توبة المرتد ـ مقابل ما رواه سحنون عن عبد العزيز بن ابي سلمة انه يقتل و ان تاب ـ يستشهد بالآية الخامسة من التوبة ثم يقول: و من جهة المعنى انها (الردة) معصية لم يتعلق بها حد و لا حق لمخلوق كسائر المعاصي، يريد انها معصية كسائر المعاصي لا جريمة تستوجب الحد [4213].

و مما يجمع بين العقوبات المقدرة في الشرع انها عقوبات مرتبة على جرائم فاحشة من شأنها أن تهدد أمن أي مجتمع في كل زمان و مكان، و من هنا استنكارها و التصدي لها في كل المجتمعات، فالملحوظ في عقابها حفظ مصالح الخلق و أمنهم. قال الغزالي: و مقصود الشرع من الخلق خمسة: و هو أن يحفظ عليهم دينهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و مالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، و كل مايفوتها فهو مفسدة و دفعها مصلحة...و تحريم تفويت هذه الأصول

[4211] شلتوت، محمود، تفسير الأجزاء العشرة الأولى من القرآن، القاهرة 2004، ص333- 334.

[4212] أعلام الموقعين، 2/ 115.

[4213] المنتقى شرح الموطأ لابي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 494هـ) بيروت 1999، 7/320-321.

الخمسة و الزجر عنها يستحيل ان لا تشتمل عليه ملة من الملل و شريعة من الشرائع التي اريد بها اصلاح الخلق[4214].

وهكذا يضح أنَّ حجة أبي الحسن الكرخي في عدم اعتداده بخبر الواحد فيما يُدرأ بالشبهة، وهي الحدود، إذ كيف يُقبل في مثل هذا ما فيه شبهة، حجة قوية سديدة[4215]، وما أجابوا به عنها يمكن دفعه، وذلك قولهم: إنَّ الحدود تثبت على مرتكبيها بشهادة اثنين، وأربعة وذلك واقع في قيد الآحاد لا في نطاق المتواتر، وبيانه أنَّ ثمة فرقاً بين مقامين: مقام تشريع العقوبة - خاصة السالبة منها للحياة كعقوبة المرتد- ومقام الشهادة على أحد بوقوعه في ما يستوجب به العقوبة وبتعبير آخرفرق بين مقام التشريع ومقام التنفيذ، إذ الأصل حفظ حيوات الناس وكرامتهم الثابت بالقطع لا بالشبه، فلا يُصار إلى رفعها أو بعضها إلاَّ بطريق القطع، لخطورته في ذاته، ولكونه يعمُّ المكلفين في كل زمان ومكان، وقد كان عليه السلام يكره السؤال فيما لم ينزل عليه فيه، كما كان يكره كثرة المسائل، وذلك خشية حصول التضييق على الأمة بمزيد تشريع، فماذا لو سار الناسُ في سبيل قتل امرئ بجرمٍ ما، مما ثبت عندهم بطريق فيه شبهة لا بطريق اليقين، وكان الأمر في نفسه أنْ لا قتلَ في ذاك الجرم؟ وقوع ما لا يحصيه إلاَّ الله من وقائع القتل بالباطل الذي لا يرضاه الله تعالى بل يسخطه ويذم فاعليه.

وفي المقابل لو اشتُرِط في ثبوت الجناية على العبد القطع واليقين لضاعت دماء الناس وحقوقهم إذ من النادر جداً أن يتهيأ إثبات جريمة على أحدهم بطريق لا شبهة فيه، وبفرض حصول الغلط في قضية ما فالنتيجة أنَّ فرداً واحداً سيكون ذهب ضحيةَ الخطأ والغلط، وتحسباً لوقوع مثل هذا الخطأ فإن القاعدة الفقهية قضت بدرأ الحد بالشبهة، فمهما وجدت الشبهة ارتفع الحد ولا يقام حد إلاَّ بانتفاء كل شبهة.

وبقولٍ وجيز: مقام التشريع في خصوص هذا الباب يقوم على القطع، و أما تنفيذه فيكتفى فيه بغلبة الظن إذ القطع متعذر في عُظم الأحوال، ولولا هذا لضاعت الدماء والحقوق إلا ما شاء الله. فقول الكرخي: إنَّ ما يندرئ بالشبهة لا يسوغ أن يثبت بما فيه شبهة قول قوي متماسك، الملحوظ فيه مقام التشريع لا مقام التطبيق، أما ثبوت الجناية على المتهم بغلبة الظن - عن طريق الإقرار أو البينة- فهذا

[4214] المستصفى من علم أصول الفقه، ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ) المدينة المنورة 1993، 482/2-483.

[4215] قد انتهى محمد أبو زهرة في آخر أيامه إلى رفض رجم الزاني المحصن و ذلك أنَّ أحاديث الرجم غير متواترة، والرجم أشد العقوبات قسوة، فكان لابد أن يثبت بالقرآن أو السنة المتواترة، فضلا عن ان العام عند الحنفية قطعي الدلالة، و آية النور تشمل المحصن الى جانب غير المحصن فلا يقوى خبر آحاد على تخصيصها، أنظر: المستشار علي علي منصور في كتابه "نظام التجريم والعقاب في الإسلام" المدينة المنورة 1976، حيث ذكر أن هذا ما أفاده به ابو زهرة شخصيا ببحث أرسله اليه ص181- 182، وقارن بما ذكره الشيخ مصطفى الزرقا في فتاواه (دمشق 1999)، ص391، وتعليق القرضاوي.

مقام التطبيق الذي لا يصلح فيه إلاَّ هذا، ومع ذلك احتيط للمتهم بكل ما يثور من شك وشبهة فدفع به عنه الحد.

ولبعض الإمامية كلام يلتقي مع ما قدمنا من عدم الأعتداد بأخبار الآحاد في الدماء، منهم المعاصر آية الله السيد أحمد الخوانساري فعند نقاشه لمسألة جلد الزاني البكر ثلاث مرات فإن زنى الرابعة قتل، قال: وفي المقام شبهة أخرى، وهي أنَّ اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الإستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الأهتمام في الدماء، ألا ترى أنَّ العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم به في غيرها.[4216]

وقد اعتمده د. محسن كديور وأضاف: وعلى أساس الأحتياط في الدماء أيضاً خصص صاحب "كشف اللثام" إقامة الحدود الشرعية كالإعدام بزمن الإمام المعصوم. وحيث أن الدليل على إعدام المرتد بضعة أخبار آحاد، وخبر الواحد لا اعتبار له في إثبات حكم الإعدام، على ذلك كان مقتضى قاعدة الأحتياط في الدم عدم إثبات حكم الإعدام[4217].

5- عوداً إلى الفروق بين الرواية والشهادة وما شُرط في كلٍ منهما وتسويغهم التساهل في باب الرواية كيلا يفوت على الأمة شئٌ من السنة النبوية يمكن التعليق بما يلي:

- ما يهمنا في هذا المقام هو السنة التشريعية دون سواها من الأحاديث الحاثة على مكارم الأخلاق وفضائل الأعمال، فهذه لا بأس بها وإن وقعت الشبهة في طريق اتصالها بخلاف التشريعية وعلى وجه أخص ما دار منها على الجنايات والعقوبات.
- لما كان القرآن مشتملاً على أصول التشريع التي لابد منها والتي يُعدُّ غيرها بالنسبة إليها شرحاً وتفصيلاً وبياناً وتفسيراً فقد اتجه الرسول إلى الأقتصاد في القول في هذه المسائل لا عن خيار ذاتي منه بل تبعاً للوحي النازل عليه، إذ - في التحقيق- ليس له صفة تشريعية، بل هو مأمور مكلف كسائر أفراد أمته، ومن هنا كراهته كثرة المسائل خشية أن يفرض على أمته بسؤالهم ما لم يُفرض، كقوله لمن سأله عن الحج أفي كل عام هو؟ قال: "ذروني ما تركتكم، ولو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم، وإنما أهلك مَن كان قبلكم كثرةُ سؤالهم، واختلافُهم على أنبيائهم .."[4218]، وإخباره أنَّ أعظم المسلمين في المسلمين جرماً مَن سأل عن شئ لم يُحرّم على الناس فحرِّم من

[4216] أنظر: جامع المدارك – وهو شرح المختصر النافع- الخوانساري، طهران 1405هـ، 7/ 35.

[4217] كديور، محسن، حرية العقيدة والدين في الإسلام، ترجمة: حيدر نجف، مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" السنة 13 العدد 39- 40، شتاء وربيع 2009، ص176- 177.

[4218] أخرجه مسلم والنسائي عن أبي هريرة.

أجل مسألته[4219]، وقد قال ابن عباس: ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله ما سألوه إلاَّ عن ثلاث عشرة مسألة حتى قُبض، كلهن في القرآن، منهن: (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) و(يسألونك عن المحيض)، قال: ما كانوا يسألون إلاَّ عما ينفعهم[4220]، فالأقتصاد في التشريع كان الخطة التي سار فيها الرسول عليه السلام.

- ومن المعقول أنه عليه السلام حين كان يريدُ أن يُبلغ تشريعاً لم يكن ليلجأ إلى مُسَارَّة واحد أو اثنين أو حتى جماعة يسيرة به، فهذا مخالف لطبيعة رسالته ومهمته كمبلغ عن الله، وإنما كان يصطنع من الوسائل ما يطمئن معه إلى أنه أبرأ ذمته وأزال معاذير أمته وأبلاها، ويترتب عليه ثورانُ الشبهة في كل تشريع - والتشريع بطبيعته عمومي الطابع- انفرد بنقله واحد أو اثنان أو فوق ذلك مما لم يستفض ويشتهر، إذ أين منه سائر مَن بلغه، أو يفترض أن يكون بلغه، فكيف إذا كان التشريعُ محلُ البحث والنظر مما ترفع به عصمة النفوس وتُستباح حرمتها؟
- وليس يُجدى هنا المجادلة في أنَّ مفاد خبر الأربعة والخمسة والعشرة كمفاد خبر الواحد فهذه مباهتة يعرف كل أحدٍ من نفسه بطلانها، ففي الخبر الذي يرويه عدد من الثقات ما ليس في الذي ينفرد واحد أو اثنان به دون الناس. قال السمعاني رداً على مَن لم ير الترجيح بين الأخبار بكثرة الرواة: ومعلوم أنَّ كثرة الرواة نوعُ قوة في أحد الخبرين لا توجد في الآخر، لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد من السهو من قول الواحد، وأيضاً أقرب إلى إفادة العلم، وهو إذا بلغ عدداً يقع به تواتر الخبر.[4221]

قال الذهبي تعليقاً على قصة أبي موسى مع عمر في الأستئذان وتهدُّد عمر له إن لم يأته ببينة على ما نسبه إلى النبي أو ليفعلنَّ به:

ففي هذا دليل على أنَّ الخبر إذا رواه ثقتان كان أقوى وأرجح مما انفرد به واحد، وفي ذلك حضٌ على تكثير طرق الحديث لكي يرتقي عن درجة الظن إلى درجة العلم، إذ الواحدُ يجوز عليه النسيان والوهم ولا يكاد يجوز ذلك على ثقتين لم يخالفهما أحد.[4222]

وكان أبو بكر الصديق أول مَن احتاط في قبول الأخبار، فروى ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أنَّ الجدة جاءت إلى أبي بكر تلتمس أن تُورَّث، فقال: ما أجد لك في كتاب الله شيئاً وما علمت أنَّ

[4219] الشيخان وأبو داود عن سعد بن أبي وقاص.

[4220] رواه الدارمي في سننه، بيروت 1407هـ، 1/ 63 برقم 125، وإسناده ضعيف، والظاهر أنَّ الحصر فيه إضافي، وذلك نظراً إلى ما ذُكر من مسائلهم التي وردت في القرآن الكريم.

[4221] أنظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني الشافعي (ت 489هـ)، الرياض 1998، 3/ 32.

[4222] تذكرة الحفاظ، الذهبي (ت 748هـ)، 6/1.

رسول الله ذكر لك شيئاً، ثم سأل الناس فقام المغيرة فقال: حضرتُ رسول الله يعطيها السدس، فقال، له: هل معك أحد فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فأنفذه لها أبو بكر رضي الله عنه. ومن مراسيل ابن أبي مليكة أنَّ الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافاً فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً فمن سألكم فقولوا: بينا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرَّموا حرامه.[4223]

وكان عليٌ إذا حدثه أحد بحديث عن رسول الله استحلفه[4224]، وطريقتهم مبنية على ردِ ما عارض القرآن من الأحاديث التي يرويها صحابي مثلهم، دون أن يروا أنهم يردون على رسول الله قوله، وإنما يتهمون الراوي بالسهو أو النسيان أو الغلط أو عدم الفهم أو سماع شطر من الحديث دون سائره، وهكذا، والروايات في هذا عن عمر وعلي وعائشة وغيرهم أكثر من أن تُحصر وأشهرُ من أن تُذكر، وفي هذا ما يدلُّ على أن خبر الواحد مظنة لما ذكر من العوارض، وأن الشبهة فيه غير مستبعدة، هذا والراوي في ذلك العصر صحابي يروي ما سمع أو شهد فكيف بسلسلة رواة خمسة أو ستة يفصلهم عن صاحب الرسالة مئة وخمسون سنة ومئتان وأزيد؟

6- يرى أحدُ المعاصرين ـ وهو محمد عمراني حنشي[4225] ـ أنَّ الشروط التي شرطها القدماء في الحديث ليكون صحيحاً شروطُ ضرورة لا تُخرج الخبر عن احتمال ورود الخطأ عليه، ولذا أضاف شرطاً دعاه شرط الكفاية يقضي بوجوب ورود الخبر عزيزاً من شاهدين عدلين في كل الطبقات، وأنه لا يصلح الأستدلال في العقائد أو السياسة والحكم أو الأعجاز العلمي بغير هذا الصنف من الأخبار، وذلك لكون اليقين مطلوباً فيما ذُكر. وقد عرض حنشي في كتابه "الهندسة الحديثية" لمنهجه تفصيلاً، تحقيقاً لما كان اقترحه لأول مرة أبو على الجبائي من وجوب التعزيز في الأخبار، لكن دون أن يفلح في عرض منهج واضح مدروس يُحقق مطلبه[4226]. وصورة الحديث الذي ذكره حنشي أن يروي عن رسول الله ثقتان ثم عن كل منهما ثقتان وهكذا عن كل في كل طبقة ثقتان، وقد جعل أبو عبد الله الحاكم (ت 405هـ) هذا النوع أرقى وأقوى رتب الصحيح، ظاناً أن هذا شرط البخاري ومسلم وقد عقّب أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي (ت 507هـ) على كلامه بالقول: إن البخاري ومسلماً لم

[4223] نفسه 1/ 2- 3.

[4224] كما رواه أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه.

[4225] (1943-)، عالم مغربي، حاصل على دكتوراه في الأرصاد الجوية الديناميكية من جامعة فلوريدا استيت بولاية فلوريدا، متخصص ومهتم بعلوم الحديث النبوي، من مؤلفاته: الهندسة الحديثية، كيف تمت هندسة فيروس إسمه أدونيس، مدرسة ابن حزم الأوروبية في النقدية التاريخية للكتب المقدسة.

[4226] أنظر: الهندسة الحديثية: السلم المعيار لقياس درجة وثوقية النقل للحديث النبوي الشريف، محمد عمراني حنشي، الرباط 2011، ص57-59.

يشترطا هذا الشرط ولا نقل عن واحد منهما أنه قال ذلك، والحاكم قدَّر هذا التقدير وشرط لهما هذا الشرط على ما ظن، ولعمري إنه شرط حسن لو كان موجوداً في كتابيهما[4227] بل ردَّ أبو بكر الحازمي على الحاكم بالقول: وأما قول الحاكم في القسم الأول: إنَّ اختيار البخاري ومسلم إخراج الحديث عن عدلين إلى النبي فهذا غير صحيح طرداً وعكساً، بل لو عكست القضية وحكم كان أسلم له. وقد صرَّح بنحو ما قلت مَن هو أمكن منه في الحديث وهو أبو حاتم محمد بن حبان البستي الذي قال: وأما الأخبار فإنها كلها أخبار آحاد، لأنه ليس يوجد عن النبي خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين وكل واحد منهما عن عدلين حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله فلما استحال هذا وبطل ثبت أنَّ الأخبار كلها أخبارُ الآحاد.

وقد رأينا كيف عمل كبار الصحابة بمبدأ التعزيز في تلقي الأخبار.

فدعوى الحاكم قابلتها دعوى ابن حبان وقد علَّق الحافظ ابن حجر على كلام ابن حبان بالقول: إن أراد أنَّ رواية اثنين فقط عن اثنين فقط إلى أن ينتهي لا يوجد أصلاً فيمكن أن يسلم، وأما صورة العزيز التي حررناها فموجودة، بأن لا يرويه أقل من اثنين عن أقل من اثنين، ومثاله: ما رواه الشيخان من حديث أنس والبخاري من حديث أبي هريرة أن رسول الله قال: لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده .. رواه عن أنس قتادة وعبد العزيز بن صهيب، ورواه عن قتادة شعبة وسعيد بن المسيب ورواه عن عبد العزيز اسماعيل بن علية وعبد الوارث، ورواه عن كلٍ جماعة. وقد لاحظ عليه حنشي أنه لم يتحقق توفر هذا الشرط في سند أبي هريرة، وكأنه اعتبر أنَّ وجود رواية بسند صحيح إلى أبي هريرة تعد كافية في جبر تفرد أنس بالخبر. وفي المقابل ألَّف العلماء في "المنفردات والوحدان" – كالإمام مسلم الذي صدَّره بالقول: تسمية من روى عنه رجل أو امرأة حفظ أو حفظت عن رسول الله شيئاً من قول أو فعل ولا يروي عن كل واحد منهم إلاَّ واحد من مشهور التابعين لا ثاني معه في الرواية عنه في ما حفظ.[4228]

وإذا كان هذا حال "العزيز" من الحديث في العزة والندرة، فلا شك أن المشهور سيكون أعزَّ وأندر بمراحل، و أقله في الأصطلاح ما يرويه ثلاثة رواة فأكثر عن ثلاثة فأكثر في كل الطبقات، أما المتواتر وهو الذي يرويه جمع غفير عن مثله في كل الطبقات فيدخل في المماحكات السفسطائية، إذ يتعذر وجوده بإطلاق في الحديث.[4229]

[4227] نفسه، ص60.

[4228] نفسه، ص61- 64.

[4229] نفسه، ص113.

7- لكن من المعاصرين مَن زعم أنَّ قتل المرتد ليس من باب ما ثبت بحديث الآحاد، بل هو شئ ثابت بالسنة المتواترة معلوم من الدين بالضروة.[4230]

وبعد الذي اطلعتَ عليه من الكلام في العزيز والمشهور والمتواتر فلن يصعب عليك إدراك أنَّ ادعاء تواتر أحاديث قتل المرتد ليس أكثر من محض مجازفة، كما أنها بالقطع ليست مشهورة، بل ليست عزيزة، فلئن روى حديث "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" أكثر من صاحب، فإنه لم يتوفر فيما بين أيدينا في أيٍّ منها حديث رواه عن كل من الصحابيين تابعيان و عن كل من هذين اثنان حتى أدنى السند، وهكذا لم يخرج الحديث عن كونه آحاداً والآحاد مظنة الشبهة مهما صححوه ومهما زعموا فيه ما زعموا، ومَن ذا يقدم على القطع بأنه مقطوع به في نفس الأمر؟

8- والذي يظهرُ للباحث أنَّ هذا المسلك في النظر إلى أحاديث قتل المرتد أكثرُ علمية وأشدَّ تماسكاً من المسلك الأول المبني على المصادقة على كفاية حديث الآحاد إنْ صحَّ في أبواب الحدود والكفارات، ذلك أنه يُوِّرط أصحابه في إنكار صحة أحاديث كان من المفروض أنْ يسلموا بصحتها ما داموا ملتزمين بمعايير التصحيح المعروفة في علم الدراية، فالمتأمل في صنيعهم يرى بينهم مَن يرتكز إلى مجرد أزعومات يُعوزها الدليل[4231]، من قبيل: أنَّ فلاناً هو الذي ائتفك واختلق الحديث الفلاني، مع أن فلاناً هذا من نبلاء الأئمة وثقات العلماء، على أنه لم يرد حتى له ذكر في سند الحديث وقصارى أمره إن صحَّت الحكايةُ عنه أن يكون استشهد بحديث بلغه أو سمعه، كما يرى من بينهم مَن يخوض في تطبيق قواعد ومعايير لم يُحكم فهمها، فتراه يستسهل ويسارع إلى تضعيف ما شاء من الأحاديث ـ رغم التزامه معايير التصحيح والتضعيف المرسومة[4232]ـ بحجة أنَّ فيها فلاناً وهو مدلس، أو فلاناً وقد جرحه فلان وفلان، مما لا يكاد يسلم منه راوٍ بعد جيل الصحابة، مع أنَّ دراسة مقرر وسيط في الدراية كفيلٌ بأن يوقفه على تفاصيل كل قاعدة مما يجنبه مغبة التهور بتطبيق مجتزئ للقاعدة إنْ دلَّ على شئ دلَّ على عدم رسوخ قدم القائم به وعدم نفوذه في ما هو بصدده. ويرى المتأمل ـ أخيراً ـ من بينهم مَن يخطو خطوة صحيحة في الأتجاه السليم بتضعيف حديث من طريق أو أكثر من طريق لكن الخطأ يتطرق إلى حكمه من حيثية عدم الأستقصاء إذ لو استقصى واستقرى المتاح الموجود من

[4230] هو الشيخ أحمد شاكر، أنظر مقالته النقدية لكتاب "القصاص" من تأليف محمود شلتوت، في مجلة الكتاب، السنة الثانية، محرم 1366 الجزء 2، ص300.

[4231] مثل أحمد صبحي منصور.

[4232] مثل متولي ابراهيم صالح.

الطرق لأشفق من إطلاق القول بعدم صحة الخبر[4233]، وهلمجرا من أمثال هاته المزالق التي تزل فيها أقدامُ بعض المرتاضين و كثير ممن لم يرتض بهذا الفن الوسيع من فنون علوم الدين.

2.3 الموقف الثالث: موقف المؤولين لأخبار قتل المرتد

وقد تفرقت بهؤلاء سُبُل التأويل، فسلك كلٌ منهم سبيلاً انتهت به إلى غير ما انتهت سبيل صاحبه، وذلك كما يلي:

2.3.1 تعزير لا حدّ

ثمة مَن فهم الأمر الوارد في الأخبار بقتل المرتد على أنه أمر يُفيد إباحة قتله لا وجوب قتله، ومن ثم تكون عقوبة المرتد تعزيرية مفوضة إلى الحاكم - أي القاضي- أو الإمام - رئيس الدولة- يقرر فيها ما يراه ملائماً من العقوبات ولا تثريب عليه إن هو قرر الإعدام عقوبةً للمرتد.[4234]

وابتداءً لنذكِّر بأن التعزير هو كل عقوبة غير مقدرة تجب حقاً لله أو لآدمي، ويكون في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة غالباً[4235]، ومما يختلف به التعزير عن الحد أنه يسقط بالتوبة بلا خلاف، أما الحدود فلا تسقط بالتوبة على الصحيح إلاَّ الحرابة قبل القدرة على المحارب، وأنَّ الحد يجب على الإمام إقامته، أما التعزير فاختلفوا فيه؛ فمالك وأبو حنيفة قالا: إن كان التعزير لحق الله تعالى وجب كالحد، إلاَّ أن يغلب على ظن الإمام أنَّ غير الضرب من الملامة والكلام مصلحة، وقال الشافعي: هو غير واجب على الإمام إن شاء أقامه وإن شاء تركه، وإنَّ التخيير يدخل في التعازير مطلقاً، ولا يدخل في الحدود إلاَّ في الحرابة في رأي المالكية، و التعزير يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه والجناية، والحدود لا تختلف باختلاف فاعلها، فلابد في التعزير من اعتبار مقدار الجناية والجاني والمجني عليه، والتعزير يتنوع فمنه ما يكون لحقِّ الله الصرف كالجناية على الصحابة أو القرآن، ولحق العبد الصرف كشتم زيد ونحوه، و الحدود لا يتنوع منها حد بل كلها لله تعالى الا القذف على خلاف فيه، و اختلفوا في أكثر التعزير، فعند المالكية هو غير محدود، بل بحسب الجناية والجاني والمجني عليه، ما يعني أنه قد يجاوز الحد، وقال أبو حنيفة: لا يجاوز بالتعزير أقل الحدود وهو أربعون جلدة، حق العبد، بل ينقص منه سوط، وللشافعي في ذلك قولان[4236].

[4233] مثل حسن فرحان المالكي في موقفه من حديث عكرمة.

[4234] في أصول النظام الجنائي الإسلامي، العوا، ص163.

[4235] أنظر: التعزير في الشريعة الإسلامية، عبد العزيز عامر، القاهرة 2007، ص48، والموسوعة الفقهية الكويتية (مادة: تعزير)، 12/ 254.

[4236] أنظر: الفروق للقرافي، بتصرف واختصار، 4/ 144- 146.

ومن الفروق بينهما أن الشفاعة والعفو ممنوعان في الحدود، وجائزان بل مستحبان في التعازير، وأن التالف بالحد غير مضمون، فلو أقام الإمام على رجل حداً فهلك لم يضمنه، أما التالف بالتعزير فمضمون[4237]، كما ذكروا أنَّ الحدود تُدرأ بالشبهات دون التعازير وإن كان لبعض المعاصرين رأي يسوي بينهما في كونهما جميعاً مما يقبل الدرء بالشبهات مع تفصيل يسير[4238].

وقد يسألُ أحدُهم: قد حُدَّ التعزير بأنه كل عقوبة غير مقدرة .. الخ، فكيف تزعمون أنَّ قوله: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه" تعزير لا حد و فيه هذا الخبر؟ والجواب ليس معنى كونها غير مقدرة أنها غير منصوصة بالضرورة بل من الفقهاء مَن رأى أنَّ جرائم التعازير وعقوباتها منصوص عليها، لكن للقاضي سلطة واسعة في الأختيار من بينها[4239]، وأما أنَّ الحديث ورد بقتل المرتد فثمة دلائل خبرية في المقابل على عدم القتل، ولو كانت عقوبة مقدرة ما جاز تجاوزها إلى غيرها، فالعقوبة هنا مخيرة لا مقدرة.

وقد ذكرنا فيما سلف أسماء جملة من العلماء الذين أخذوا بهذا الرأي، و لعل محمد سليم العوا خيرُ مَن عرض لهذا الرأي ودافع عنه، وهذا ملخص كلامه:

إنَّ حديث ابن مسعود: لا يحل دم امرئ مسلم .. ليس في المرتد الذي لم تقترن ردته بمحاربة جماعة المسلمين لكنه في المروق من الدين ومحاربة الله ورسوله جميعاً، وهكذا فالحديث لا يقرر حكم الردة المجردة، وإنما يقرر حكم المحارب، والمحارب يُقتل سواء أكان مسلماً أو غير مسلم، فلا يسوغ الأستناد إلى قوله: المارق من الدين المفارق للجماعة، في إثبات عقوبة القتل حداً للمرتد.

أما حديث: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه"، فإذا كان مجرد سكوت القرآن عن تقرير عقوبة دنيوية للمرتد لا يصلح وحده قرينة لصرف الأمر الوارد في الحديث عن مقتضاه وذلك لأنَّ من صلاحيات الرسول أن يَسُنَّ لأمته فيما ليس فيه نص محكم، فإنَّ هناك من السنن الصحيحة عنه ما تحملنا على حمل الأمر في الحديث لا على الوجوب بل على الإباحة، ومن ثَمَّ تكون عقوبة المرتد عقوبة تعزيرية مفوضة إلى الحاكم أو الإمام وقد تصل إلى القتل، ومن تلك السنن التي تشكل قرائن تسوِّغ المسلك أعلاه:

1- لم يثبت عن الرسول أنه قتل مرتداً أو مرتدة.
2- حديث الأعرابي الذي بايعه على الإسلام ثم استقاله بيعته، ولم يعرض له أحدٌ بشئ.

[4237] أنظر: الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية، أبو الفيض الفاداني، بيروت 1996، 2/ 139.
[4238] أنظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي 1/ 216- 217.
[4239] التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، 1/ 148.

3- حديث النصراني كاتب الوحي الذي أسلم ثم ارتد فعاد نصرانياً، ومع ذلك لم يعاقبه النبي على ردته.

4- ما حكاه القرآن عن جماعة من اليهود كانوا يترددون بين الإسلام والكفر ابتغاء فتنة المؤمنين عن دينهم (آل عمران 72) ومع ذلك لم يرد عنه عليه السلام أنه عاقبهم.

فلو كان قتل المرتد حداً من الحدود ما وسع الرسول التفريط فيه على هذا النحو، فلم يبق - مع تسليمنا بصحة الحديث- إلاَّ أن نقول: إنه عليه السلام أمر بقتل المرتد تعزيراً.

5- ويتأيد ما ذُكر أعلاه بأثر عمر بن الخطاب في النفر الستة من بني بكر بن وائل الذين ارتدوا ولحقوا بالمشركين وقوله مستنكراً قتلهم: كنتُ عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه أن يدخلوا فيه، فإن فعلوا ذلك قبلتُ منهم، وإلاَّ استودعتهم السجن.

6- وأثرُ عمر بن عبد العزيز في القوم الذين ارتدوا بعد إسلامهم فكتب فيهم إلى عامله: أنْ رُدَّ عليهم الجزية ودَعْهم.

7- وكان من رأي إبراهيم النخعي وسفيان الثوري أنَّ المرتد يُستتاب أبداً.

وبالفعل فإن هذا المسلك يفلح في تفسير جملة أمور في رأسها:

1- تأويل الأمر الوارد في الحديث دون اللجوء إلى الطعن في صحة الحديث.

2- قبول الرسول الشفاعة فيمن ارتد، كما في قصة شفاعة عثمان بن عفان في عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وكان أخاه من الرضاعة، كما أخرجه أبو داود والنسائي عن ابن عباس قال: كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح يكتب لرسول الله فأزله الشيطان فلحق بالكفار، فأمر رسول الله أن يُقتل يوم الفتح، فاستجار له عثمان بن عفان فأجاره رسول الله .[4240]

3- تركه قتل جماعة ممن رجعوا عن الإسلام، فالعفو يدخل في التعازير لا في الحدود.

4- نزول بعض الراشدين كالعمرين - ابن الخطاب وابن عبد العزيز- عن عقوبة القتل في الردة إلى السجن أو الجزية ولو كان حداً ما وسعهم ذلك.

5- قتل بعض الراشدين كعلي بن أبي طالب، وبعض الأصحاب كابن مسعود وأبي موسى ومعاذ بن جبل وغيرهم لجماعة من المرتدين، إذ يجوز ذلك من باب التعزير ولا يمتنع.

[4240] جامع الأصول 3/ 484.

ومن الواضح أن مَن سلك هذا المسلك مُلتزم برأي المالكية وأحد قولي الشافعي في أنَّ التعزير قد يبلغ حدَّ القتل، وعلى مذهب مَن منع من هذا لا يصح حمل ما في الحديث على أنه من باب التعزير.

وقد عنَّ لي دليل جديد يصلح أن يكون دليلاً على تعزيرية عقوبة الردة، وهو أنَّ الحدود لم تفرق الشريعة فيها بين الجنسين فعقوبة المرأة كعقوبة الرجل في جرائم القصاص والسرقة والزنا والقذف والحرابة - إن وقعت منهن- فإذا رجحنا مذهب الحنفية في عدم قتل المرأة المرتدة دلّ على تعزيرية عقوبة المرتد.

لكن في المقابل يخفقُ هذا المسلكُ في تفسير جملة أمور بالغة الأهمية:

أولها: أمر يمكن صوغه في صورة سؤال: كيف يسوغ أن يعاقب بالقتل تعزيراً على جناية مهما غلظت في ذاتها وفحشت إلاَّ أنها تبقى مظهراً من مظاهر ممارسة الإنسان لميزته الفارقة الرئيسة: (الحرية)، حرية اختيار معتقده ودينه، و هو حق قرَّره القرآن في مئات الآي كما سبق إيضاحه بالتفصيل في محله.

ثانيها: كيف يسوغ أن ترفع عصمة النفس الإنسانية وتُباح حرمتها الثابتة بيقين وقطع لا يمتري فيه بأحاديث لم تشتهر فضلاً عن أن تتواتر توُرث الشبهة في اتصالها بصاحب الرسالة عليه السلام، وهي إلى ذلك تقف قبال الآيات القرآنية الكثيرة التي تُفهم أنَّ الراجع عن دينه لا يفقد حقه في الحياة بمجرد هذا الرجوع.

ثالثها: لم ينجح هذا المسلك ـ وراء إعتصامه بالقاعدة العامة في أن من حق الإمام ان يعفو في التعزير ـ في تقديم تبرير لتلك الحالات التي عفى فيها النبي عن بعض ارتدّ وتلك التي أصرَّ فيها على القتل كحالة عبد الله بن خطل ومقيس بن صبابة مثلاً، بل لم يلتفت أصحابُ هذا المسلك أصلاً إلى ملاحظة الفروق بين الحالات المختلفة ومن ثم لزوم تقديم تبرير معقول لها.

2.3.2 تصرف إمامي

وهذا مسلكٌ ثانٍ سلكه الذين تأولوا النصوص الصحيحة المنسوبة إلى الرسول في المسألة، فحملوها على أنها من باب ما صدر عنه عليه السلام لا بعنوان التبليغ أو الفتوى بل على أنها من باب ما تصرف فيه عليه السلام بعنوان الإمامة، وعليه يجوز لإمام المسلمين أن يأخذ به أو يعدل عنه إلى غيره تبعاً لما يراه محققاً للمصلحة، وذلك من باب السياسة الشرعية. وقد يكون من المناسب في هذا الموضع أن نُلم إلمامة يَسعُها المقام بمسألة وجوه تصرفات الرسول ومسألة السياسة الشرعية.

أولاً: وجوه تصرفات الرسول

قال شهاب الدين القرافي (ت 648هـ): إنَّ تصرف رسول الله بالفُتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى .. وتصرفه عليه السلام بالتبليغ هو مقتضى الرسالة، والرسالة هي أمر الله تعالى له بذلك التبليغ، فهو عليه السلام ينقل عن الحق للخلق في مقام الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى .. وورث عنه عليه السلام هذا المقام المحدثون رواة الأحاديث النبوية وحملة الكتاب العزيز لتعليمه للناس، كما ورث المفتي عنه عليه السلام الفُتيا. وكما ظهر الفرق لنا بين المفتي والراوي فكذلك يكون الفرقُ بين تبليغه عليه السلام عن ربه وبين فتياه في الدين والفرق هو الفرق بعينه، فلا يلزم من الفتيا الرواية ولا من الرواية الفُتيا من حيث هما رواية وفتيا.

وأما تصرفه بالحكم (أي القضاء) فهو مغاير للرسالة والفتيا، لأنَّ الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج، ولذلك قال عليه السلام: إنكم تختصمون إليَّ ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذه إنما أقتطع له قطعة من النار، ودلَّ على أن القضاء يتبع الحجاج وقوة اللحن بها، فهو عليه السلام في هذا المقام منشئ وفي الفتيا والرسالة متبع مُبلِّغ ...

وأما تصرفه بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأنَّ الإمام هو الذي فُوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد وقمع الجناة وقتل الطغاة وتوطين العباد في البلاد ..

ثم تكلم القرافي على آثار هذه الحقائق في الشريعة فقال:

فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة كقسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح وإقامة الحدود وترتيب الجيوش وقتال البغاة وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن ونحو ذلك: فلا يجوز لأحدٍ الإقدامُ عليه ـ أي على مثله ـ إلاَّ بإذن إمام الوقت الحاضر .. وما فعله عليه الصلاة والسلام بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة وفسوخ الأنكحة والعقود والتطليق بالإعسار عند تعذر الإنفاق والإيلاء والفيئة ونحو ذلك، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلاَّ بحكم الحاكم في الوقت الحاضر ..

وأما تصرفه بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام ...

ثم قال القرافي:فإذا تقرر الفرق بين آثار تصرفه عليه السلام بالإمامة والقضاء والفتيا، فاعلم أنَّ تصرفه عليه السلام ينقسم إلى أربعة أقسام:

- قسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالإمامة، كالأقطاع وإقامة الحدود وإرسال الجيوش ونحوها.
- وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالقضاء كإلزام أداء الديون وتسليم السلع ونقد الأثمان وفسخ الأنكحة ونحو ذلك.
- وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالفتيا كإبلاغ الصلوات وإقامتها وإقامة المناسك ونحوها.
- وقسم وقع منه عليه السلام متردداً بين هذه الأقسام، اختلف العلماء فيه على أيها يُحمل؟ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله عليه السلام "مَن أحيا أرضاً ميتة فهي له". قال أبو حنيفة: هذا منه عليه السلام تصرف بالإمامة، فلا يجوز لأحد أن يحي أرضاً إلاّ بإذن الإمام، لأنَّ فيه تمليكاً فأشبه الإقطاعات والإقطاع يتوقف على إذن الإمام فكذلك الإحياء.

وقال مالك والشافعي: هذا من تصرفه عليه السلام بالفُتيا لأنه الغالب من تصرفاته عليه السلام فإنَّ عامة تصرفاته التبليغ فيُحمل عليه، تغليباً للغالب الذي هو وضعُ الرسل عليهم السلام. فعلى هذا لا يتوقف الإحياء على إذن الإمام لأنها فتيا بالإباحة كالأحتطاب والأحتشاش، بجامع تحصيل الأملاك بالأسباب الفعلية.

ثم ذكر القرافي مسألتين أخريين مسألة هند ومسألة من قتل قتيلاً فله سلبه، وختم بالقول: ونظائر هذه المسألة كثيرٌ في الشريعة، فتفقده تجده وتجد فيه علماً كثيراً ومُدركاً حسناً للمجتهدين[4241]، ويُسمي الإمامية الحكم الإمامي بالحكم الولايتي، أو السلطاني، ويقع مقابل الحكم المولوي أي الألهي[4242].

وممن حَمَل ما ورد عن النبي في قتل المرتد على أنه من باب التصرف بالإمامة محمد سعيد رمضان البوطي - وهذا هو آخر ما انتهى إليه من رأي في المسألة- إذ يرى أنَّ التصور السطحي بقتل المرتد يجرُّ ذيولاً من المشكلات في رأسها تعارض هذا الحكم مع ما نقرره من تمتيع الله للناس بحرية المعتقد (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) و (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء

[4241] القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أدريس المالكي (ت 684هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، بيروت 1995، ص99- 119. وكذا الفروق، للقرافي، الفرق السادس والثلاثون، 1/ 221- 223. والعثماني، سعد الدين، تصرفات الرسول بالإمامة، الرباط 2002. وقارن بـ: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، عمان- الأردن 2001، ص207- 230 حيث عدَّد ابن عاشور اثني عشر حالاً من أحوال الرسول فيما يصدر عنه من أقوال وأفعال.

[4242] أنظر مثلاً: الشهيد الأول، القواعد والفوائد 1/ 217 والشهيد الثاني، تمهيد القواعد ص241، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر، الخميني، قم 1414هـ، ص105- 115.

فليكفر) إلى آيات أخرى كثيرة قررت المعنى نفسه، ثم لفت البوطي إلى أهمية التمييز بين أحكام التبليغ وأحكام الإمامة أوالسياسة الشرعية، ففي أحكام التبليغ ليس للرسول إلاَّ التبليغ، لكن في أحكام الإمامة فالله تعالى وضع رسوله أمام خط عريض وفوَّضه التصرف ضمن هذا الخط العريض حسب المصلحة، وكأمثلة عليها: إعلان الحرب متى يكون؟ وبعد نشوب الحرب: هل يُنهى الحرب بهدنة أم تستمر الحرب؟ و ان قوله عليه السلام لما قدم المدينة مهاجراً: مَن كانت عنده أرض ليزرعها وإلاَّ فليمنحها أخاه، مما قاله عليه السلام من باب الإمامة، تجسيراً للفجوة بين المهاجرين والأنصار بدليل أنه بعد مدة عاد فأجاز إجارة الأرض، وكذا قوله عليه السلام: مَن أحيا أرضاً ميتة فهي له، ولو كان هذا حكماً تبليغياً لساغ لكل أحد إلى اليوم أن يتملك ما شاء من الأرض الموات بإحيائها، وليس كذلك.
وكذا قوله عليه السلام: "مَن بدَّل دينه فاقتلوه"، فللإمام بإزاء من أعلن عن ردته من المسلمين أن يتركه أو يحبسه، أو يدعوه إلى الحوار، أو يمهله مدة طويلة أو قصيرة، بحسب ما يراه من المصلحة ، لكن هذا إذا كانت ردته بدافع من القناعة (الفكرية) لا بدافع من الحِرابة كالذي اتفق من المرتدين في آخر حياة الرسول ممن تصدى لهم أبو بكر الصديق في خلافته.[4243]
كذلك طرح يوسف القرضاوي هذا التفسير كاحتمال قائم، وذلك عند كلامه على أثر عمر في النفر الستة من بكر بن وائل الذين ارتدوا قال: وهناك احتمال آخر، وهو أن يكون رأى عمر ان النبي حين قال: مَن بدل دينه فاقتلوه، قالها بوصفه إماماً للأمة ورئيساً للدولة، أي أنَّ هذا قرار من قرارات السلطة التنفيذية وعمل من أعمال السياسة الشرعية وليس فتوى وتبليغاً عن الله تُلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال، فيكون قتل المرتد من حق الإمام ومن اختصاصه وصلاحية سلطته فإذا أمر بذلك نفذ وإلاَّ فلا على نحو ما قال الحنفية في حديث "مَن أحيا أرضاً ميتة فهي له".[4244]
ومن الإمامية يستبدي حسين منتظري أن يكون حكم قتل المرتد حكماً ولائياً وحكومياً (سياسياً)، لابدَّ من رعاية أوضاع الزمان والمكان في إجرائه[4245]. ومنهم محمد التسخيري الذي أيدَّ هذا الإتجاه في الفهم لقوة أدلته ولوجود مؤيدات له، ولأنه لا يرد حديثاً ولا ينقض إجماعاً، كما أنه ينسجم مع تعامل الرسول مع المنافقين والمرتدين، ولا يؤدي إلى تقييد (يريد تخصيص) عمومات قرآنية تأبى التقييد

[4243] أنظر: برنامج تلفزيوني بعنوان: هذا هو الجهاد، بثته قناة أزهري، الحلقة: حكم الردة:
www.youtube.com/watch?v=jDox9gdRsn8

[4244] القرضاوي، يوسف، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، القاهرة 1993، هامش ص33.

[4245] أنظر: منتظري، حسين علي، الإسلام دين الفطرة، قم 1429هـ، ص521، وكذلك له: دراسات في ولاية الفقيه وفي فقه الدولة الإسلامية، بيروت 1988، 3/ 387.

ظاهراً، وبالتالي فهو ينسجم مع الحكم الثابت - عقلاً ونقلاً- وهو ضرورة حصول اليقين القلبي الذي لا يتم إلاَّ بالأختيار.[4246]

من جهته ينجحُ هذا المسلك بدوره في تفسير عدد من المسائل:

1- الطريقة التي تعامل بها الرسول مع المنافقين المصرِّحين بكفرهم.

2- و مع بعض المرتدين الذين تركهم ولم يعرض لهم.

3- وقبوله الشفاعة في مَن أمر بقتله من المرتدين وهو ابن سعد.

4- كما ينجح في تفسير موقف عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز في عدم عقاب بعض حالات الردة، إذ هما إماما زمانيهما ولهما أن يوقعا على المرتد ما يريانه مناسباً من العقوبات، كما لهما أن يتجاوزا عنه بحسب ما تقضي به المصلحة وحُسن السياسة والتدبير. كما أنه لا يواجه حرجا في تفسير قتل بعض الخلفاء للمرتدين إذ لهم بصفتهم الإمامية ذلك إن رأوه.

- وهنا تثور مسألة وهي: إنْ جاز للإمام العام او الوالي على قطر من أقطار المسلمين أن يعامل المرتد بما يراه أوفق بسياسة الناس وتدبير شؤونهم، من باب السياسة الشرعية[4247]، حتى وإن خالف عن مقتضى حديث: "مَن بدل دينه فاقتلوه"، بحكم كونه مقولاً لا بعنوان التبليغ والفتيا بل بعنوان الإمامة، فهل يسوغ مثلُ هذا للحاكم (أي للقاضي) مع ما علم من كون القضاة يقضون في هذه المسائل دون أن يعودوا إلى الإمام أو الوالي، و ان من بين ما يدخل في دائرة اختصاصهم الحكم في قضايا الردة؟

والجوابُ عن هذا السؤال من ناحيتين:

[4246] أنظر: التسخيري محمد علي، حكم الردة ومدى انسجامه مع حرية الإعتقاد، مجلة التقريب، العدد 67، 2008، ربيع الأول وربيع الثاني 1429هـ، ص137- 158.

[4247] يطلق مصطلح "السياسة الشرعية" إطلاقين: الأول: العام، ويعادل تماماً ما ذكروه في تعريف الإمامة أو الخلافة من حيث كونها نيابة عن صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهو المعنى الذي تكلمتْ عنه مفصلاً كتب الأحكام السلطانية، والثاني: الخاص ويُراد به ما يصدر عن الإمام (الخليفة) من قرارات وتصرفات زجراً عن فساد واقع أو توقياً لفساد متوقع، من غير أن يستند في ذلك إلى أدلة شرعية جزئية و واضح ان هذه التصرفات دائرة على العقوبات، وقد أجاز هذا الضرب المالكية والحنفية والحنابلة، أما الشافعية فقد أوجبوا أن تكون السياسة في حدود الشريعة لا تتعداها وقالوا: لا سياسة إلاَّ ما وافق الشرع، وهي كلمة تحتمل معنيين، وقد تكفل أبو الوفاء بن عقيل من الحنابلة بالرد على مَن ضيَّق منهم. أنظر: ابن القيم، بدائع الفوائد 3/ 1087- 1095، وللتوسع في الموضوع أنظر: السياسة الشرعية، إبراهيم بن يحي خليفة المشهورب دَدَه أفندي (ت 973هـ)، الأسكندرية بدون تاريخ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، طبعة المجمع، مكة 1429هـ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، طبعة المجمع مكة 1428هـ، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، القرضاوي، القاهرة 1998، السياسة الشرعية: مفهومها، مصادرها، مجالاتها، إبراهيم عبد الرحيم، القاهرة 2006.

الأولى: اختلفت آراء العلماء في مسألة: هل للقاضي أن يحكم بالسياسة أو ليس له ذلك؟ فابن القيم من المتوسعين، فقد كتب يقول: أن عموم الولاية وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حدّ في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاة - في بعض الأزمنة والأمكنة- ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر وبالعكس. وهو لشيخه ابن تيمية في كتاب "الحسبة".

قال ابن دَدَه أفندي: وأما نصوص المذهب (أي الحنفي) فصريحة بأنَّ لهم تعاطى ذلك ..، ومقتضى كلام القرافي في "الذخيرة" - وهو مالكي- والإمام الماوردي في "الأحكام السلطانية" أنه ليس للقاضي أن يتكلم في السياسة ولا مدخل له فيها.[4248]

وفي كتب الفقه تصادفنا مسائل كثيرة يفرق فيها الفقهاء بين ما يجوز للإمام دون القاضي والعكس، من ذلك مثلاً أن منهم من قال: ليس للقاضي الحبس بالتهمة، وإنما ذلك للوالي، وهو قول الزبيري صاحب الشافعي، والماوردي و طائفة من أصحاب أحمد، والقرافي من المالكية، وحجتهم أنَّ هذا التصرف من السياسة الشرعية - أي التي لم يرد فيها بخصوصها دليل جزئي- التي يملكها الإمام والوالي دون القاضي، إذ ليس للقاضي أن يحبس أحداً إلاَّ بحق وجب[4249].

لكن الذي جرى عليه العمل عبر التاريخ و إلى الآن أنَّ القضاة في البلاد الإسلامية كانوا ولا يزالون ينظرون إلى قضية الردة نظرة حكومية لا نظرة سياسية شرعية. و عليه فإلى أن يتم البثُّ على نحو واضح في مسألة قتل المرتد ويتقرر أنَّ الحكم فيها من باب السياسة الشرعية لا من باب أحكام التبليغ الملزمة والدائمة التي لا تتأثر بتغير الأزمنة والأمكنة، إلى ذلك الحين لن يتغير شئ في موقف القاضي المسلم، أما حين يتم ذلك فسيكون موقف القاضي تبعاً لما يراه الإمام، هذا إن التزمنا بمذهب القائلين بأن ليس للقاضي أن يحكم بالسياسة، أما على المذهب المقابل فليس على القاضي أن ينتظر ليرى ما يكون من رأي الإمام ليأخذ به، أو يُقال: لا ينبغي أن تترك مثل هذه المسائل – مسائل السياسة الشرعية ـ لتقدير وهوى كل قاضٍ، فيحصل التخالف والتفاوت الذي يبعث اعتراضات جمة و يثير انتقادات كثيرة، ثم إنَّ القضاء المعاصر يستند إلى خطة تقنين الأحكام، الأمر الذي لا يتيح للقاضي أن يجتهد رأيه على نحو يخرج فيه على حدود ما تمَّ تقنينه من أحكام، وإذا كان كذلك فلعله لا يبقى أمام القاضي من فسحة إلاَّ أن يُوسع له في الأختيار من بين صور

[4248] السياسة الشرعية، ابن دَدَه أفندي، ص105- 106.

[4249] الأحكام السلطانية للماوردي 219، ولأبي يعلى 258، وتبصرة الحكام لابن فرحون 2/ 141- 142، والطرق الحكمية لابن القيم، طبعة المجمع ص275 فما بعدها.

محصورة من صور العقوبة مثلاً، ينزلها في كل حالة وفق ما تقتضيه تبعاً لاعتبارات مرعية في مثلها. وهذه هي الناحية الثانية من الجواب.

وسؤال ثانٍ: أين يفترقُ مسلك القائلين بالتصرف الإمامي عن مسلك القائلين بالتعزير- كما عُرض سابقاً- لا سيما أنَّ العقاب بالتعزير يدخل ضمن تصرفات الإمام؟

يظهر الفرق من ناحيتين: الأولى: أنَّ القائلين بالتعزير يسلمون أن الردة جريمة تقتضي عقوبة ولابد مع تجويز العفو عنها، لكن لمّا لم يرد الشرع بتحديد (تقدير) هذه العقوبة عُدَّت من باب التعازير، أما القائلون بالتصرف الإمامي (الولائي، أو السياسي الشرعي) فليس بالضرورة أن ينظروا إلى الردة تلك النظرة التجريمية ذاتها، ذلك أنَّ دائرة التجريم أضيق بكثير من دائرة التحريم، فكأين من أمر محرم في الشرع ولم يقض الشرع فيه بعقوبة دنيوية، ومن هنا فانطلاق (الإمامي) يكون من نقطة قبل تلك التي ينطلق منها (التعزيري) تتمثل في وزن المسألة و تقدير خطورتها بحسب الظرف والشرط الحالي، فقد يرى الإمام أنها في ظرف بعينه تشكل جريمة تستوجب العقوبة، لكنها في ظرف آخر لا تخرج عن كونها معصية غليظة يُرجأ الحساب عليها إلى يوم الحساب.

الثانية: أنَّ القائلين بالتعزير لا يرون الأمر وقفاً على رأي الإمام واختياره، بل الحاكم (أي القاضي) مفوض مخوَّل في تخير ما يراه مناسباً من وجوه التعازير الملائمة لهذه الجريمة، فالخلاف الوارد في السياسي غير وارد في التعزير.

و سؤال ثالث: ينبغي على القائلين بالتصرف الإمامي أن يُجيبوا عن حديث ابن مسعود: "لا يحل دم امرئ مسلم .." الحديث لا سيما وأن صيغة الحديث ليست كصيغة الأحاديث الإمامية من مثل: "مَن قتل قتيلاً فله سلبه"، "مَن أحيا أرضاً ميتة فهي له"، "مَن بدل دينه فاقتلوه"، ولكنها صيغة تشريعية تُوحي بتقرير أمر لازم دائم.

والمتصور أن يكون أقصر مسلك وأسهله أمامهم ليسلكوه أن يصنعوا مثل صنيع القائلين بالتعزير، فيرجحوا أنَّ الحديث ليس في المرتد الراجع عن الإسلام، لكنه في المسلم المحارب الخارج على الجماعة وعلى مقتضى ما يوجبه الدين من الأتحاد والإخاء و ما ينهى عنه من التفرق و البغي.

- بقيت ملاحظةٌ أخيرة نوردها تعليقاً على هذا المسلك:

لقد أغلق القرآنُ البابَ أمام استحلال حرمة النفس المحرمة ولم يأذن بفتحه إلا في حالتين ثنتين: (مَن قتل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض)[4250] وفسرت الآية التالية (المائدة 33) وهي آيةُ الحرابة المعنى المراد بالفساد في الأرض، ومن هنا يبدو فتحُ المجال أمام السلطان (أي الحاكم الأعلى في الدولة) لقتل المرتدين بحسب ما يراه من المصلحة، بمثابة إعطائه وسيلة فائقة الخطورة تُمكّنه من التخلص من معارضيه ـ أو على الأقل من بعضهم- بتهمة الردة، ولنذكر بأنَّ التاريخ الإسلامي شاهدٌ على حالات عديدة من القتل السياسي باسم الردة والزندقة، فهذا المسلك في النهاية يمكِّن السلطان من مساومة المتهمين بالردّة ـ وحتما سيكونُ من بينهم معارضون له ساخطون على سلطته- على رؤوسهم، حيث يملك أن يطيح بها كما يملك العفو عنهم ليصيروا مدينين له بحياتهم.

هل نحن بحاجة إلى أن نُذكّر أنَّ الهم الكامن وراء سلوك هذا المسلك التأويلي هو تبرير ذلك الأستثناء المحرج من القاعدة الكلية المشيدة ـ على عدد كبير من النصوص- المقررة لحرية الإعتقاد والضمير، وهو استثناء دموي، لا يتمثلُ في مجرد حظر ممارسة حرية اختيار المعتقد، لكن في قتل من يتجرأ على فعل ذلك، إذن ليس تأكيد عصمة النفس الإنسانية وحياطة هذه العصمة بما أمكن من الضمانات هو ما بعث هؤلاء على تقديم تأويلهم هذا. وهكذا فُتح بابٌ ثالث لاستباحة دماء الناس برأي السلطان وهواه هذه المرة.

2.3.3 حكم ظرفي

تجد فكرة (ظرفية الأحكام) بمعنى أنّ هناك بعض الأحكام المنصوصة التي قصد بها منذ البداية ملاءمة ظروف بعينها وتلبية شروط مخصوصة بحيث إذا زالت تلك الشروط أو تبدلت تلك الظروف فقدت تلك الأحكام وظيفتها ولم تعد ثمة حاجة إليها – تجد هذه الفكرة التعبير عنها عبر جملة من الآليات الأصولية المعتمدة لدى مدارس الفقه على إختلافها، وفي رأس ذلك آلية (النسخ) المعروفة جيدا، ويمكن أن ندعو آليات أخرى ب آليات النسخ الجزئي، كتخصيص العام، وتقييد المطلق، وما صدر عن الرسول بعنوان (الإمامة)، بل يمكن عدّ التدرج في تشريع الأحكام داخلا ضمن المنظومة نفسها، وكمثال: فقد أمر المسلمون في المرحلة المكية بكفّ أيديهم فلم يأذن لهم بالدفاع عن أنفسهم ضدّ مضطهديهم، ثمّ أتى الإذن بذلك في مطلع المرحلة المدنية – على المشهور – وهكذا كان الحكم الأول بالكف والمسالمة حكما ظرفيا ملائما لظرف محدد بشروطه، و في هذا الإطار يطرح سؤال: هل يسوغ للمسلم في حال القلة والضعف أن يأخذ بذلك الحكم أم يُعدّ من المنسوخ الذي رفع حكمه بشكل نهائي فلا يجوز الأخذ به؟ سؤال أجاب عنه الزركشي ببيان أنّ هذا ليس من باب النسخ في الحقيقة، وإنما هو نسءٌ، كما قال تعالى: (أو ننسها) فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى

[4250] المائدة: 32.

المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى ... بمعنى أنّ كل أمر ورد يجب إمتثاله في وقتٍ ما لعلة توجب ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، وإنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز إمتثاله أبدا[4251].

ومن المعلوم ما وقع حول النسخ من إختلاف كثير، خاصة في العصر الحديث، وعلى وجه أخص المتعلق منه بالقرآن، لكن تعدد وجوه تصرفات النبي جعل أمر قبول وقوع النسخ في كلامه أهون كثيرا، ومن ذلك على سبيل المثال نهيه ذات عام عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ثم قال بعد: كلوا وتزودوا وادخروا[4252]. وبيّن لهم أنه كان نهاهم عن ذلك مراعاة لظرف طارئ فقال: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، وهم أعراب قدموا المدينة، فكان لا بدّ من إطعامهم[4253]. وكذلك نهيه في خيبر عن لحوم الحمر الأهلية في رأي بعضهم كابن عباس، في مسائل أخر كثيرة معروفة للدارسين.

على هذا الأساس وجد من المعاصرين من نظر إلى حكم قتل المرتد الوارد في الخبر على انه من الأحكام الظرفية المتعلقة ب(مرحلة التأسيس)وهي مرحلة كان الإسلام فيها قليلا ضعيفا، محوطا بقوى عازمة على اجتثاثه وإنهاء وجوده، فكان ارتداد من يرتد من المسلمين عن دينه يشكّل خطرا حقيقيا يتهدد الدين الجديد من غير وجه: تأثر ضعاف الإيمان بردة المرتد، وخسران المسلمين واحدا من إخوانهم كان يمثل عونا لهم على أعدائهم، واحتمال أن يتصل المرتد بجماعة من أعداء الأمة فيسرب إليهم بعض أسرار المسلمين أو يطلعهم على شيئ من عوراتهم. لكن الأمر لم يبق على هذا النحو بعد أن اشتدّ عود الإسلام ورسخت أقدامه وضرب بجرانه وصارت له دولة كبرى تحميه وتدفع عنه، وهكذا لم تعد ردة فرد أو أفراد منزورين تمثل خطرا وجوديا على الدين والأمة. وقد خرج هؤلاء المعاصرون من ذلك باستخلاص يذهب إلى أنّ قتل المرتد حكم ينتمي إلى حقبة رأت النور مرة ولن تتكرر، فالإسلام صار دينا عالميا تحمله أمة كبيرة بحيث لا يتصور أن يأتي يوم يعود فيه ليكون دين جماعة قليلة مستضعفة، بحيث يمكن أن تشكل ردةُ مَنْ يرتد منهم عنه خطرا يُحدق بوجوده ومصيره[4254].

[4251] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، القاهرة 1984، 42/2.

[4252] كما عند مسلم عن جابر، وزاد مالك والنسائي: وتصدقوا، انظر: جامع الأصول 357/3.

[4253] مالك ومسلم وأبو داود والنسائي، جامع الأصول 359/3.

4254 انظر: حول أحكام عهد التأسيس وعهد التثبيت، عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الهلال القاهرة، ص 154: رسالة في حكم الإرتداد في الكتاب والسنة، محمد علي إيازي على موقع www.ayazi.net نصوص الردة: الضوابط العامة، حسين الخشن على موقع www.al-khechin.com، و قد نزع الى هذاالرأيممن أوردناهم في القائمة أعلاه: اسماعيل البدوي(برقم13) و جاويد احمد (برقم 89) و عبد الله احمد النعيم (برقم 165) و معروف الدواليبي (برقم108) و أحمد عابديني(برقم128) و عبد الرحمن واحيد (برقم197) و محمد الحانوتي

و يلاحظ على هذا المسلك ما يلي:

- ما هي المعايير الدقيقة للتمييز بين أحكام عهد التأسيس وأحكام عهد التثبيت، هذا بتسليم المصطلحين عدم مساءلتهما؟
- إذا أخذنا بعين الإعتبار مفهوم الإنساء أو النسأ كما عرض له الزركشي، يمكن القول: إنّ أحكام عهد التأسيس معظمها مما اختصت السنة باشتراعه، وهذا مفهوم بالنظر إلى الطبيعة النسبية والإجرائية للسنة من حيث هي تعامل يومي منغرس في حياة أناس معينين محوطين بشروط وظروف معينة، بخلاف القرآن الذي أريد به أساسا أن يكون منهج الإسلام الثابت الدائم، وإذا كان كذلك يمكن القول: إنّ معظم أحكام عهد التأسيس – إن لم يكن كلها – يندرج في تصرفات الرسول الإمامية.
- لكن المسلك الإمامي في معالجة قضية قتل المرتد يبرهن أنّه أكثر نجاعة من مسلك أحكام عهد التأسيس، وآية ذلك أنّ أحكام عهد التأسيس الفرض فيها أنها تلحظ وتأخذ في اعتبارها المرحلة بما هي مرحلة ذات خصائص وشروط محددة، في حين يدور المسلك الإمامي على معالجة كل حالة بما يراه الرسول ـ كإمام للأمة ـ مناسبا لها، ومن هنا ينجح هذا المسلك في تفسير إغضاء الرسول عن حالات ردة صريحة، في مقابل أمره بقتل مرتدين آخرين وقبوله الشفاعة في بعضهم، كما أن مسلك احكام عهد التأسيس يجد نفسه محرجا إزاء هذا التباين في معالجة الحالات المشار اليها ، فإذا كان المعيار هو (العهد) أو المرحلة، فإن الحكم كان ينبغي أن يكون واحدا في جميع المرتدين دون تفاوت لكونهم مشمولين بالمرحلة عينها، و إن قال أصحاب هذا المسلك: لا مانع لدينا أن يكون الرسول عالج تلك الحالات بأحكام مختلفة في عهد التأسيس راعى بها كل حالة وفقا لمعايير تحقق المصلحة وتدفع المفسدة، فسيكون قولهم هذا تراجعا وتنازلا عن تبني مفهوم (أحكام عهد التأسيس)لأنّ العبرة لن تكون عند ذاك بالعهد والمرحلة، بل لمعايير أخرى هي بطبيعتها معايير صالحة للعمل في كل عهد ومرحلة، لا في مرحلة التأسيس وحدها، وعندئذ سيحرز التفسير السياسي الإمامي مرة أخرى نقطة جديدة لصالحه في مقابل مسلك أحكام عهد التأسيس.
- أخيرا لدى الموازنة بين مسلكين يضمن أحدهما للأحكام الشرعية صلوحية الإمتداد في الزمان رغم إختلاف الظروف والأحوال، مزودا إيانا بتسويغات مفهومة لذلك، بينما يحرمها المسلك الآخر من هذه الصلوحية حاكما عليها بأنها أحكام قُدر لها أن ترى النور وتمارس الحياة في حقبة بعينها ثم انتهت صلاحيتها مرة وإلى الأبد، رغم أنّ موضوعها – وهو الردة في حالتنا هذه – من الموضوعات

(برقم113) و محمد فاضل (برقم46) و شاندرا مظفر (برقم178) و ماهر حتحوت (برقم49)، و قريب منهم عبد الوهاب خلاف (برقم 5) و أسامة القوصي (برقم 59) .

المتجددة التي تعيش ما عاش البشر وتكون ما كانوا، لدى موازنة كهذه، ليس من العسير إدراك أنّ المسلك الثاني سيكون هو الخاسر بامتياز، ولعل هذا بالذات ما يفسر ندرة القائلين بأحكام عهد التأسيس كتبرير لقتل المرتد.

2.3.4 المرتد كعدو محارب

يختلف الناس في أديانهم ومعتقادتهم و حين يختلفون فليس بالضرورة أن يتعادوا ويتنابذوا، ففي القرآن: (لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَإِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ)[4255]، فاختلاف الدين لا يعني المصارمة والمعاداة بالضرورة، لا فرق في هذا بين من خالفك في دينك من البداية وبين من وافقك ثم شاء أن يخالفك.

وبقدر ما يبدو هذا المعنى واضحا غير عصي على الفهم والإدراك في مجتمعاتنا الحديثة والمعاصرة في ظل الدولة الحديثة التي صار الوطن فيها هو ملاك ومدار الإنتماء دون الإعتقاد أو العرق أو اللغة، فحقوق المواطنة لا يعتبر فيها شيئ مما ذكر، فإنه لم يكن بهذا الوضوح والسلاسة في المجتمعات القروسطية التي كان الدين معقد الولاء والإنتماء فيها، ومن هنا كان تغيير الدين فيها مؤشرا على تغيير الولاء والإنتماء إلى أن يثبت غير ذلك. ومن المثير أن نجد القرآن يتقدم مع ذلك بمفهوم للتعايش لاينظر إلى اختلاف الدين – بحد ذاته – على أنه سبب للتعادي والإحتراب، ففي الحج نجد (إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ)[4256] وهي أصرح آية في إدارة ما يمكن تسميته (الإجتماع الديني).

في هذا الضّوء يمكن تفسير موقف القرآن الواضح من تغيير الدين (الردة) حيث ظلّ يؤكد في غير آية على أنّ جزاء المرتد في الآخرة لا في الدنيا، وفي الدنيا باب التوبة والإصلاح مفتوح لا يغلق، هذا رغم تأكيد القرآن في بعض المواضع على أنّ أولئك المرتدين إنما يفعلون ذلك لا عن إقتناع وإخلاص بل عن هوى وعناد (من بعد ما تبين لهم الهدى).

كذلك يمكن فهمُ موقف الرسول من أولئك الذين صرحوا بالكفر بعد الإيمان من المنافقين وأشباههم وكيف تركهم ولم يعرض لهم بشيئ.

4255 الممتحنة 8-9.
4256 الحج 17.

أما حين يجمع المرتد بين ترك الإسلام و الإنحياز إلى قوم عدو للأمة يظاهرهم عليها فما بدّ في هذه الحالة من تغيير النظرة إليه ومعاملته كعدو محارب إن أصيب في ميدان قتال – وهذا هو الأغلب – أو في غير ميدان – وهذا هو الأندر- كان حكمه القتل، وقد كان يسعه ما وسع المنافقين: أن يغيّر دينه دون أن ينحاز إلى العدو المحارب، إذن لكنا تركناه وما اختار، كما فعل النبي في ذاك الأعرابي الذي استقاله بيعته إياه على الإسلام، مؤكدا بفعله هذا أنه لا ينطوي على أيّ نية سوء للإسلام وأهله، فترك و ما اختارغير مأسوف عليه. بكلمة يرى أصحاب هذا المسلك التأويلي – وهو تأويل مفهومي لمصطلح الردة، يرتكز على تأمل واستقراء مواردها النصوصية في القرآن والسنة والسيرة النبوية – أنّ الردة المستوجبة للعقوبة هي الردة المحاربة لا الردة المسالمة، بقول أدق فإنّ الردة عند هؤلاء – كما تبين من قبل لدى الحديث عن مفهوم الردة في القرآن – لا تعني خصوص الكفر بعد الإيمان، بل هذا مضافا إليه نصب الحرب للإسلام وأهله، أما مجرد ترك الإسلام وتغيير الدين فليس للمسلمين على من أتاه من سبيل غير النصح والوعظ والتذكير، والمحاورة والمناقشة طمعا في كشف الشبهة وإضاءة البراهين.

و اذا كان كذلك فكيف فهم هؤلاء حديث: من بدل دينه فاقتلوه؟

لقد اتفق الجمع على أنّ العموم في هذا الحديث ليس على وجهه، وإلا كان المسلمون مأمورين بقتل من ترك غير الإسلام و دخل في الإسلام، إذ أنه من مصاديق (من بدّل دينه)، ولكانوا أيضا مأمورين بقتل من تحول من المسيحية إلى اليهودية أو من هذه إلى المسيحية أو من أي دين آخر إلى سواه من الأديان[4257]. كذلك لو تُرك العموم في الحديث على وجهه دون تخصيص لوجب أن يُجمعوا على قتل المرأة المسلمة التي تغادر الإسلام وقد رأينا الخلاف الكبير في هذه المسألة.

كما أنّ أكثرهم قيّد إطلاق القتل فيه فقال ابن عبد البر: فكأنّ معنى الحديث – والله أعلم – من بدل دينه فاقتلوه إن لم يتب[4258]، وهذا على مذهب القائلين باستتابة المرتد قبل قتله، وكذلك خصوه بغير المكره، قال ابن حجر: ويستثنى منه من بدل دينه في الظاهر لكن مع الإكراه[4259]. والعام إذا خصص صارت دلالته ظنية عند الجميع ـ باستثناء تفصيلات دقيقة للحنفية ـ رغم إختلافهم في دلالته قبل التخصيص، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون النبي أراد بمن بدل دينه أي عاد عنه إلى غيره مع نصبه الحرب للإسلام وأهله، ولعله عليه السلام قاله

4257 قال الشافعي: إذا كان المبدّل لدينه من أهل الذمة كان للإمام أن يخرجه من بلده ويلحقه بأرض الحرب وجاز له إستحلال ماله مع أموال الحربيين إن غلب على الدار. هكذا حكاه المزني وغيره من أصحابه وهو المعروف من مذهبه، وحكى عنه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم إنّ الذمي إذا خرج من دينه إلى دين (اي سوى الاسلام) كان للإمام قتله بظاهر الحديث والمشهور عنه ما قدمناه (التمهيد لابن عبد البر، 312/5.)

4258 التمهيد، ابن عبد البر، 311/5.

4259 فتح الباري، طبعة الخطيب وعبد الباقي، 272/12.

بمناسبة فرار احد المرتدين إلى المشركين المحاربين، كما اتفق من عبد الله بن سعد بن أبي السرح، و فُهم هذا بدلالة السياق والحَدَث، وتصرفه عليه السلام مع المبدلين دينهم يدل لهذا التأويل ، فضلا عن أنّ الحديث بهذا التأويل يغدو متناغما مع آيات القرآن الكثيرة التي تقرر حرية المعتقد وكذا مع تلك الآمرة بقتال من كفر بعد إيمانه إذا انحاز إلى العدو المحاربين (النساء 88-91).

ثمة مسلك غير مطروق مبني على مسألة العام في الأشخاص هل هو عام في الأحوال و الأزمنة و البقاع؟ و هي مسألة عويصة بقدر ما هي مهمة[4260]، و محل النزاع في المسألة الحال التي لم ترد فيها صيغة العموم بما يدل على العموم في الحال او الزمان او المكان، كما في العام في سياق النفي او الأمر، و منه حديثنا (من بدل دينه..)، و مثله: (فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين..)، و الجمهور على ان العام في الاشخاص يستلزم العموم في الأحوال و الأزمان و البقاع، و ذهب القرافي الى ان العام في الاشخاص مطلق في الازمان و البقاع و الاحوال و التعلقات، و تابعه عليه قاضي الجبل، و ارتضاه الاصفهاني في شرح المحصول، و به قال ابن تيمية، فلا تعم الصيغة في شيئ من هذه الأربعة من جهة ثبوت العموم في غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي العموم فيها، لأن العام في الاشخاص لا دلالة له على خصوص يوم معين و لا مكان معين و لا حالة مخصوصة، فاذا قال: اقتلوا المشركين، عم كل مشرك بحيث لا يبقى فرد، و لكنه لا يعم الاحوال حتى لا يقتل في حال الهدنة و الذمة، و لا خصوص المكان، حتى يدل على المشركين في ارض الهند مثلا، و لا الازمان حتى يدل على يوم السبت مثلا[4261] .

و فيما يظهر أنّ مسألة قتل من بدل دينه يمكن أن تكون دليلا للقرافي فيما ذهب إليه فإنه عليه السلام رغم أمره بقتل كل من بدل دينه، وهو عام في أشخاص المبدلين لا ريب، فقد ثبت عنه أنه رضي بترك من كفر من أصحابه والتحق بقريش في حال الهدنة، وفق ما تصولح عليه في الحديبية، كما انه عليه السلام لم يعرض بشيئ للأعرابي الذي استقاله بيعته على الإسلام، فضلا عن تركه لمن ثبت كفره البواح من المنافقين. فمن صحح القاعدة ووافق القرافي جاز له ان يخرج عليها قضية المرتد على هذا النحو، ومن أخضعها للبحث والتحقيق كان له الإستدلال عليها بما ورد عنه عليه السلام في مسألة المرتد المبدل لدينه[4262].

[4260] بعد ان فرغ الأمير الصنعاني من تحقيق القول فيها قال: فلو لم تشتمل هذه الحواشي الا على هذا البحث و إبراز أنوار تحقيقه و قد افترقت فيه اذهان الفحول و ما زالت حوله تجول. أنظر: العدة: حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام لابن دقيق العيد، القاهرة 1409 هـ ، 246/1-247. و الجملة ناقصة و تتمتها مفهومة.
4261 البحر المحيط للزركشي، 29/3-30.
4262 للتوسع في هذه المسألة الأصولية انظر: شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي القشيري الشهير بابن دقيق العيد توفي 702 هـ، الرياض 1997، 275/1-279 و رأي ابن دقيق العيد في المسألة على الضد من رأي القرافي، ونفائس الأصول في شرح المحصول للرازي، الشهاب القرافي، مكة 1995، 1927/4-

يبقى أن ننظر في الكيفية التي عالج بها هؤلاء حديث: (لا يحل دم إمرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث ..).

هناك إتجهان رئيسان في فهم هذا الحديث: أولهما: إن المراد ب(التارك لدينه المفارق للجماعة) هو المرتد المحارب، الذي لم يقتصر على خلع ربقة الدين بل ضم إلى ذلك مفارقة جماعة المسلمين و تحيز إلى العدو، وقتل مثل هذا لا ينبغي أن يكون محل نزاع. لكن قد يورد عليه أنّ الحديث في المسلمين لا في المرتدين، لقوله عليه السلام في صدره: لا يحل دم امرئ مسلم وفي رواية: يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، ويمكن أن يجاب عنه بأنه روعي فيه ماضي حاله، كما في قوله تعالى: (وآتوا اليتامى أموالهم)[4263]، والمقصود الذين بلغوا الرشد منهم لقوله تعالى: (وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ..)[4264]، مع أنّ البالغ لا يسمى يتيما إذ لا يُتم بعد البلوغ، لكن سمي بذلك باعتبار الماضي، والنكتة فيه تحنين قلب وليه عليه لئلا يهضمه شيئا من حقه، ومنه قوله تعالى: (إِنَّهُۥ مَن يَأۡتِ رَبَّهُۥ مُجۡرِمٗا)[4265] سماه مجرما باعتبار ما كان عليه في الدنيا، ويعرف ذا في البلاغة ب "تسمية الشيئ باسم ما كان عليه" ويقابله تسميته باسم ما يؤول إليه، كقوله: (إني أراني أعصر خمرا)[4266] أي عنبا، لأنه بعصره وتخميره يصير خمرا. فكأنّ المعنى: لايقتل مسلم إلا أن يكفر ويفارق الجماعة. قال ابن رجب الحنبلي: وأما التارك لدينه المفارق للجماعة فالمراد به من ترك الإسلام وارتد وفارق جماعة المسلمين كما جاء التصريح بذلك في حديث عثمان، وإنما إستثناه مع من يحل دمه من أهل الشهادتين باعتبار ما كان عليه قبل الردة، وحُكم الإسلام لازم له بعدها، ولهذا يستتاب ويطلب منه العود إلى الإسلام[4267]. لكن يضعّفه شيئا ما أنّ الخصلتين السابقتين معصيتان تقعان من المسلم ولا يخرج بهما عن الإسلام فلا إشكال في وقوعهما من مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسول الله، ما يؤكد أنّ المسلم على وجهه، لكن غيرُ حسن أن تضم إليهما خصلة ثالثة يخرج بها المسلم عن الإسلام رأسا بحيث نضطر إلى التمحل بالقول: إنّ المسلم هنا سمي كذلك باعتبار ما كان فيصير (المسلم) هنا مجازا، ويبقى في تينك الخصلتين حقيقة.

1928 وقد لهج القرافي بها واستند إليها في مواضع من الفروق، انظرمثلا: الفرق 21ج1 ص 158 والفرق 158 ج3 ص 205 والفرق 109 ج3 ص 215، والإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي توفي 685 هـ، للسبكيين: تقي الدين توفي 756 هـ، وتاج الدين عبد الوهاب توفي 771 هـ، الإمارات العربية المتحدة، دبي 2004، 1206/4-1213، وأحكام كل وما عليه يدل، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، بغداد 2000، 92-95 والبحر المحيط للزركشي، 29/3-34، العدة للأمير الصنعاني، 243/1-247.

4263 النساء 2.

4264 النساء 6.

4265 طه 74.

4266 يوسف 36.

4267 جامع العلوم والحكم لابن رجب، 318/1.

هذا و قد وقع خلاف حول قوله: المفارق للجماعة، هل هو وصف منشئ - ويسمى أيضا الوصف المؤثر- بحيث يجوز أن يكون من المرتدين مَن يرجع عن الإسلام لكن لا يفارق الجماعة، أو وصف كاشف بحيث يكون كلُّ من رجع عن الإسلام فارق الجماعة ولا بدّ؟[4268].

وفقا لمسلك الذين أباحوا دم المرتد المحارب دون المسالم الكافّ، فإن الوصف هنا منشئ لا كاشف، ويدل عليه إنّ من المنافقين الذين سجل عليهم القرآن بالكفر من لم يفارق جماعة المسلمين – وهذا كان حال معظم المنافقين على الإطلاق – بحيث كانوا يعيشون مع المسلمين ويُصلون معهم ويقاتلون معهم، و لم يعرض لهم الرسول بشيئ. أما على القول بقتل كل مرتد بمجرد ردته سالم أو حارب فلا يتأتى إلا التزام القول بأنّ الصفة هنا كاشفة، فعند هؤلاء يُعدّ مجردُ ترك الدين مفارقة للجماعة[4269].

وعلى الأول كأن النبي عليه السلام أراد أن يؤكد أنّ ما يحلّ به الدم أمر مركب من وصفين: ترك الدين ومفارقة الجماعة، وهذا الذي انتهى البحث من قبل إلى تحقيق أنه المراد بالردة، فإذا قيل (مرتد) فُهم منه هذا الأمر المركب، لا خصوص الكفر بعد الإيمان.

ويدلّ لمن جعل الصفة هنا صفة منشئة مؤثرة قول عياض: وفي قوله: (المفارق للجماعة) حجة على قتل الخوارج وأهل البدع وغيرهم وقتلهم إذا منعوا أنفسهم من إقامة الحق عليهم وقاتلوا على ذلك، وفي قتال أهل البغي وقتلهم وفي كل خارج عن الجماعة كان خروجه كفرا أو غيره[4270].

فمفارقة الخوارج والبغاة للجماعة منفكة بلا شك عن الكفر بالإسلام والرجوع عنه، ومع ذلك رأى عياض في قول النبي (المفارق للجماعة) حجة على قتلهم فلو كانت صفة كاشفة ل(التارك لدينه) أي المرتد ما تمّ الإحتجاج به. كما يدل له ما ورد في رواية النسائي – بإسناد صحيح كما سيأتي بعد قليل – من قوله عليه السلام: أو رجل يخرج من الإسلام يحارب الله ورسوله يُقتل أو يُصلب أو يُنفى من الأرض، وهو صريح في كونه فيمن جمع بين الكفر بعد الايمان والحرابة.

4268 الصفة الكاشفة صفة لازمة لا تفارق موصوفها، وبذكرها يتميز موصوفها، ولكنها ليست مؤثرة في الحكم، فحذفها لا يحدث تغييرا في الحكم ولذا قال أبو البقاء الكفوي: والصفة الكاشفة خبر عن الموصوف عند التحقيق ومثالها قوله تعالى: (ولا طائر يطير بجناحيه) الأنعام 38، ومنها ما في حديثنا هذا لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله.. فكل مسلم يشهد هذه الشهادة، وقوله تعالى: (ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى) الأحزاب، فليس هناك جاهلية أخرى. أما الصفة المنشئة أو المؤثرة فيستفاد منها حكم جديد، وحذفها يؤثر في الحكم ومثالها: (بقرة صفراء فاقع لونها) البقرة. أنظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي، بيروت 1998، 545/1، 1023/1.
4269 انظر مثلا: فتح الباري، 202/12 وملامح المجتمع المسلم للقرضاوي ص 36.
4270 انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض ت 544 هـ ، المنصورة 1998، 477/5.

وثاني الإتجاهين في فهم حديث: (لا يحل دم امرئ مسلم ..) الإتجاه الذي ذهب إلى أنّ الحديث ليس في المرتدين بل في المسلمين المحاربين، بدليل ما وقع في حديث عائشة عند أبي داوود والنسائي أنه عليه السلام قال: لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسول الله إلا في إحدى ثلاث: زنا بعد إحصان فإنه يرجم، ورجل خرج محاربا لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض، أو يقتل نفسا فيقتل بها[4271]. قال الولّوي: رجال هذا الإسناد رجال الصحيح غير شيخه (أي شيخ النسائي) العباس بن محمد فإنه من رجال الأربعة وهو بغدادي ثقة حافظ[4272].

قال ابن تيمية: على أنّ قوله (التارك لدينه المفارق للجماعة) قد يفسر بالمحارب قاطع الطريق، كذلك رواه أبو داود في سننه مفسّرا عن عائشة قالت: قال رسول الله: .. الحديث، فهذا المستثنى هو المذكور في قوله (التارك لدينه المفارق للجماعة) ولهذا وصفه بفراق الجماعة وإنما يكون هذا بالمحاربة. ويؤيد ذلك أنّ الحديثين تضمنا أنه لا يحل دم من يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسول الله، والمرتد لم يدخل في هذا العموم، فلا حاجة إلى إستثنائه، وعلى هذا يكون ترك دينه عبارة عن خروجه عن موجب الدين، ويفرق بين ترك الدين وتبديله، أو يكون المراد به من ارتد وحارب كالعرنيين و مقيس بن صبابة ممن ارتدّ وقتل وأخذ المال، فإنّ هذا يقتل بكل حال إن تاب بعد القدرة عليه[4273].

و كذلك قال ابن رجب فإن قيل: فقد خرّج النسائي من حديث عائشة عن النبي قال: .. ورجل يخرج من الإسلام حارب الله ورسوله فيقتل أو يصلّب أو ينفى من الأرض. وهذا يدلّ على أنّ المراد من جمع بين الردة والمحاربة. قيل: قد خرّج أبو داوود حديث عائشة بلفظ آخر وهو أنّ رسول الله قال: لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ... ورجل خرج محاربا لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض أو يقتل نفسا فيقتل بها، وهذا يدل على أنّ من وجد منه الحراب من المسلمين خيّر الإمام فيه مطلقا كما يقول علماء أهل المدينة مالك وغيره، والرواية الأولى قد تحمل على أنّ المراد بخروجه عن الإسلام خروجه عن أحكام الإسلام، وقد تحمل على ظاهرها، ويستدلّ بذلك ـ أي بحملها على ظاهرهاـ من يقول: إنّ آية المحاربة تختص بالمرتدين، فمن ارتد وحارب فُعل به ما في الآية، ومن حارب من غير ردة أقيمت عليه أحكام المسلمين من القصاص والقطع

4271 انظر: جامع الأصول، 213/10 وهذا لفظ أبي داود، أما لفظ النسائي فهو: أو رجل يخرج من الإسلام يحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض. جامع الأصول 405/12 وقد رواه الطحاوي بسنده بلفظ أبي داود وقال المحقق: إسناده صحيح على شرط البخاري، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير محمد بن سنان العوفي فمن رجال البخاري. ورواه أبو داود برقم 4353 والدارقطني برقم 81/3 ... و البيهقي 283/8 (شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي ت 321 هـ، بيروت 1994، 51/5).

4272 ذخيرة العقبى، 369/31.

4273 الصارم المسلول لابن تيمية، ص 319.

في السرقة وهذا رواية عن أحمد لكنها غير مشهورة عنه، وكذا قال طائفة من السلف: إنّ آية المحاربة تختصّ بالمرتدين، منهم أبو قلابة وغيره.

وبكل حال فحديث عائشة ألفاظه مختلفة، وقد روي عنها مرفوعا وروي عنها موقوفا، وحديث ابن مسعود لفظه لا اختلاف فيه، وهو ثابت متفق على صحته[4274].

و قال الطحاوي في شرح قوله عليه السلام – في رواية النسائي: أو رجل يخرج من الإسلام.. : يحتمل أن يكون أراد به: يخرج عن جملة أهل الإسلام إلى الخروج عليهم بسيفه، فيكون ذلك موافقا لما روى محمد بن سنان هذا الحديث عن ابراهيم بن طهمان عليه (وهو لفظ أبو داود) ولولا ذلك لما كان لذكر الإسلام في أوله معنى، إذ كانت هذه الأفعال لو كانت من غير أهل الإسلام لاستحقوا هذه العقوبة في قول أهل العلم جميعا، ولكن ذكر الإسلام يوجب أن يكون أهل هذه الأفعال الثلاثة من أهل الإسلام خارجين عن أخلاق أهله بل بكل الأفعال المذمومة[4275].

وجدير بالذكر أنه على مذهب القائلين بأنّ آية الحرابة مختصة بالمرتدين المحاربين لا بالمحاربين المسلمين تكون الردة التي يعاقب عليها بعقوبة دنيوية مذكورة عقوبتها في القرآن الكريم، ويستفاد من ذلك أنّ الردة التي تعاقب هي هذه دون الردة المسالمة المقتصرة على تغيير الدين، ويدل عليه نزول الآية في العرنيين الذين صرّحت الروايات الصحيحة بردتهم وبحرابهم معا، وقد أخرجها البخاري في كتاب (المحاربين من أهل الكفر والردة) وقول الله تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ..)[4276] ثم افتتح بحديث أبي قلابة عن أنس وفيه: فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الإبل. ثم بوّب باب: لم يحسم النبي المحاربين من أهل الردة حتى هلكوا، وباب: لم يُسقَ المرتدون المحاربون حتى ماتوا.

2.3.4.1 وقائع أمر الرسول بقتل مرتدين

ويعترض على هذا المسلك بوقائع أمر فيها رسول الله بقتل المرتدين من أجل ردتهم وحدها فما الجواب عنها؟

2.3.4.1.1 واقعة عبد الله بن سعد بن أبي السرح

4274 جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي، 1/319-320.
4275 شرح مشكل الآثار، 5/52.
4276 المائدة 33.

عن ابن عباس: كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح يكتب لرسول الله فأزله الشيطان فلحق بالكفار فأمر رسول الله أن يقتل يوم الفتح، فاستجار له عثمان بن عفان فأجاره رسول الله[4277].

قال ابن الأثير: أسلم قبل الفتح وهاجر إلى رسول الله وكان يكتب الوحي لرسول الله، ثم ارتدّ مشركا وصار إلى قريش بمكة فقال لهم إني كنت أُصرِّف محمدا حيث أريد، كان يملي عليّ (عزيز حكيم) فأقول: أو (عليم حكيم) فيقول: نعم كلٌّ صواب. فلما كان يوم الفتح أمر رسول الله بقتله وقتلِ عبد الله بن خطل ومقيس بن صبابة ولو وجدوا تحت أستار الكعبة، ففر عبد الله بن سعد إلى عثمان بن عفان فغيّبه عثمان حتى أتى به رسولَ الله بعدما اطمأن أهل مكة، فاستأمنه له، فصمت رسول الله طويلا ثم قال: نعم، فلما انصرف عثمان قال له رسول الله لمن حوله: ما صمتُّ إلا ليقوم إليه بعضُكم فيضربَ عنقه، فقال رجل من الأنصار: فهلاّ أومأت إليّ يا رسول الله، فقال: إنّ النبي لا ينبغي أن يكون له خائنة أعين[4278].

ومن المؤكد أنّ ابن سرح أسلم قبل الحديبية، إذ لو كان أسلم بعد الحديبية وارتد ولحق بقريش وهي في حال سلم وهدنة مع المسلمين ما أغضب عليه الرسول ذلك الغضب و لا أهدر دمه، لكنه أسلم قبل الصلح، فلما كفر ولحق بقريش صار مرتدا محاربا يحلّ دمه، فليس في قصة ابن أبي سرح ما يشهد بقتل المرتد المجرد، الذي اكتفى بتغيير دينه دون أن يعادي المسلمبن.

2.3.4.1.2 واقعة عبد الله بن خطل

أخرج مالك والجماعة عن أنس بن مالك أنّ النبي دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاء رجل فقال: ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال رسول الله: اقتلوه[4279]. فقتله أبو برزة الأسلمي، نضلة بن عبيد[4280].

قالوا وقد ارتد ابن خطل، فكان القتل جزاءه، وليس بدقيق، قال الحافظ: والسبب في قتل ابن خطل وعدم دخوله في قوله عليه السلام: من دخل المسجد فهو آمن ، ما روى ابن إسحاق في المغازي: حدثني عبد الله بن

4277 أخرجه أبو داوود والنسائي، انظر جامع الأصول 207/2 و484/3. وقال الولوي: رجاله (النسائي) كلهم رجال الصحيح، غير شيخه، فإنه من أفراده4277. ذخيرة العقبى، 10/32.

4278 أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن الأثير الجزري (ت 630هـ) 155/3، والخبر أخرجه أبو داوود في سننه عن سعد بن أبي وقاص، انظر: جامع الأصول 434/11، وانظر خبره من طرق في الصارم المسلول لابن تيمية، 109-115.

4279 جامع الأصول، 373/8.

4280 كما في فتح الباري 60/4-61.

أبي بكر وغيره أنّ رسول الله حين دخل مكة قال: لا يُقتل أحدٌ إلا من قاتل، إلا نفرا سمّاهم، فقال: أقتلوهم وإن وجدتموهم تحت أستار الكعبة، منهم عبد الله بن خطل وعبد الله بن سعد، وإنما أمر بقتل ابن خطل لأنه كان مسلما فبعثه رسول الله مصدقا ـ أي جامعا للصدقات وهي الزكوات ـ وبعث معه رجلا من الأنصار، وكان معه مولى يخدمه وكان مسلما، فنزل منزلا فأمر المولى أن يذبح تيسا ويصنع له طعاما، فنام واستيقظ ولم يصنع له شيئا، فعدا عليه فقتله، ثم ارتدّ مشركا، وكانت له قينتان تغنيان بهجاء رسول الله. وروى الفاكهي من طريق ابن جريج قال: قال مولى ابن عباس: بعث رسول الله رجلا من الأنصار ورجلا من مزينة وابن خطل وقال: أطيعا الأنصاري حتى ترجعا، فقتل ابن خطل الأنصاري وهرب المزني وكان ـ أي ابن خطل ـ ممن أهدر النبي دمه يوم الفتح[4281]. وفي أنساب الأشراف: أسلم وهاجر إلى المدينة، فبعثه رسول الله ساعيا على الصدقة وبعث معه رجلا من خزاعة، فوثب على الخزاعي فقتله وذلك أنه كان يخدمه ويتخذ له طعاما، فجاء ذات يوم ولم يتخذ له شيئا، فاغتاظ وضربه حتى قتله، وقال: إنّ محمدا سيقتلني به فارتدّ وهرب وساق ما كان معه من الصدقة وأتى مكة فقال لأهلها: لم أجد دينا خيرا من دينكم، وكانت له قينتان تغنيان بهجاء رسول الله، ويدخل عليهما المشركون فيشربون عنده الخمر. فقال رسول الله يوم الفتح: أقتلوه ولو كان متعلقا بأستار الكعبة، فقتله أبو برزة الأسلمي[4282].

فابن خطل جمع إلى الردة القتلَ العمد ـ وفيه القصاص ـ ومحاربة الله ورسوله بسرقة أموال الصدقة والدعاية ضد الرسول والدين، فهل يقال بعد هذا: إنه قُتل بسبب ردته؟[4283]

2.3.4.1.3 واقعة مِقيَس بن صُبَابَة

عن سعد بن أبي وقاص قال: لما كان يوم فتح مكة أمّن رسول الله الناس إلا أربعة نفر وامرأتين، وقال: أقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة: عكرمة بن أبي جهل، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابة، وعبد الله بن سعد بن أبي السرح .. وأما مقيس بن صبابة فأدركه الناس في السوق فقتلوه..[4284]. وكان سبب أمره عليه السلام بقتله ما ذكره البلاذري: وأما مقيس بن صبابة الكناني، فإنّ أخاه هاشم بن صبابة بن حزن أسلم وشهد غزوة المريسيع مع رسول الله، فقتله رجل من الأنصار خطأ وهو يحسبه مشركا، فقدم مقيس على رسول الله فقضى له بالدية على عاقلة الأنصاري، فأخذها وأسلم، ثم عدى على قاتل أخيه فقتله وهرب مرتدا وقال:

4281 فتح الباري 61/4.
4282 أنساب الأشراف البلاذري، القاهرة 1978، 359/1-360.
4283و انظر كلاما مختلفا لابن تيمية في الصارم المسلول 135-136.
4284 أخرجه أبو داوود والنسائي، كما في جامع الأصول 374/8.

شفا النفس أن قد بات بالقاع مُسْنَدَا ... تضرّج ثوبيه دماءُ الأخادعِ

ثأرت به فِهْراً وحَمّلتُ عقله ... سَراة بني النجار أرباب فارع

حللت به وِتْرِي وأدركت ثُؤرتي ... وكنتُ عن الإسلام أولَ راجع

فأمر رسول الله بقتله من لقيه. فلما كان يوم الفتح خرج مدججا وهو يقول: دون دخول محمد إياها ضرب كأفواه المزاد .. إلخ[4285]. فمقيس ضمّ إلى ردته قتل رجل مسلم عمدا بغير حق بعد أن أخذ من عاقلته دية أخيه هشام المقتول خطأ لا عمدا.

2.3.4.1.4 واقعة العرنيين

ويحتج بها من يقول بقتل المرتد وإن لم يحارب وهي حجة عليهم لا لهم، ففيها أنهم ارتدوا وقتلوا وسرقوا، فكانوا محاربين فوق أنهم مرتدون، وتقدّم قريبا أنّ البخاري خرّج حديثهم في "كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة" ليدل على أنهم ضمّوا إلى ردتهم الحرابة، وبوّب لهم بعنوان "المحاربين من أهل الردة".

2.3.4.1.5 واقعة أم مروان

عن جابر أنّ إمرأة يقال لها أم مروان ارتدت فأمر النبي بأن يعرض عليها الإسلام فإن رجعت وإلا قتلت[4286].

و هوضعيف، و بضعفه كفينا مؤنة الجواب عنه.

2.3.4.1.6 جملة أحاديث فهم منها قتل من ثبت كفره به إسلامه

منها حديث النعمان بن بشير: كنا مع النبي فجاءه رجل ذات يوم فسارّه فقال: اقتلوه، ثم قال: ايشهد ان لا اله الا الله؟ قالوا: نعم و لكنه يقولها تعوذا، فقال رسول الله: لا تقتلوه فإني إنما أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا ...الحديث[4287]. و منها ما أخرجه مالك و الشيخان و ابو داود و النسائي عن ابي سعيد الخدري: بعث علي بن ابي طالب الى رسول الله من اليمن بذهيبة فقسمها بين اربعة نفر، و فيه اعتراض احدهم بالقول: يا رسول الله اتق الله، و قول خالد: يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ قال: لا، لعله ان يكون يصلي...[4288].

4285 أنساب الأشراف 358/1 وقارن بالروض الأنف لأبي القاسم السهلي 18/4 وفيه أن أسمّ أخيه هشام.

4286 أخرجه الدارقطني، والبيهقي من طريق الدارقطني وقال: وروي من وجه آخر ضعيف عن الزهري عن عروة عن عائشة. قال ابن حجر: إسناداهما ضعيفان وسبق تخريجه.

4287 النسائي كما في جامع الاصول، 248/1، و اخرج نحوه عن أوس بن حذيفة، 248/1، و اخرج مالك نحوه عن عبد الله بن عدي بن الخيار، وهو مرسل، قال الزرقاني: أرسله جميع رواة الموطأ الا روح بن عبادة فرواه عن مالك موصولا فقال: عن رجل من الانصار. شرح الزرقاني على الموطأ، 312/1، و الموطأ بتحقيق الهلالي، 70/2-71.

4288 جامع الاصول، 83/10.

وهذه الأحاديث ليست صريحة فيما ذهبوا اليه، بل هي صريحة في عصمة دم المسلم الشاهد شهادة الحق المعلن بشعائر الاسلام، و ان نفاقه ان وجد و محله القلب لا يبيح دمه و لا يرفع عصمته، فحديث ابي سعيد صريح في عدم إذنه بقتل من اساء الأدب معه، و اما أمره بقتل أحدهم ثر تراجعه عن ذلك فهذا ان صح عنه محمول على مشرك حربي حلال الدم، لكن لما بان له انه من اهل لا اله الا الله كفّ عنه. هذا ما تعطيه هذه الأحاديث بدون تكلف و لا إرهاق.

بحسب هذا المسلك فإنّ الأصل في المرتد الذي لم ينصب الحرب للمسلمين، بل سالمهم وكفّ يده ولسانه عنهم أن يترك وشأنه، و وفقا لما انتهينا إليه فالمفروض ألا يدعى هذا (مرتدا) بل يسمى كافرا بعد إيمان ونحوه، والأصل في المرتد الذي ضمّ إلى ردته إعلان الحرب على المسلمين القتلُ، فإن تاب تاب الله عليه وقبلنا منه، ويكون المستفادُ من حديث: (من بدّل دينه فاقتلوه) - بالمعنى الذي سبق بيانه – أنه بردته أخذ حكمَ الكافر الحربي فارتفعت عصمةُ دمه، ولا يشفع له إسلامه السابق.

ويتفق هذا المسلك مع القرآن في تقريره وتأكيده على حرية الإعتقاد وأنّ الكفر بذاته –أصليا كان أم طارئا بالردة – ليس مبيحا للدم، وقد برهن الرسول عمليا تمثله لهذه الروح القرآنية فترك الناس أحرارا وما اختاروا لأنفسهم من دين ومعتقد ولم يتصدّ إلا للطغاة الذين حرموا على غيرهم ما أباحوه لأنفسهم فأبو اأن يسمحوا للإسلام بالحياة ولأهله بالوجود، فالنبي – في هذا الباب – لم يزد شيئا على ما في القرآن الكريم، الذي سبق أن أوضحنا أنه شرع قتال المرتدين المحاربين في الوقت الذي أخلى الكفر بعد الإيمان مجردا من عقوبة دنيوية.

2.4 المبدل لدينه هو المحرف له

قد خطر لي أنّ قوله عليه السلام: من بدل دينه فاقتلوه، يحتمل أن يراد به معنى آخر غير معنى من رجع عن الإسلام، وهو: من حرّف دينه وسعى في تغييره كما فعل الذين حرّفوا الكلم عن مواضعه من أهل الكتاب من قبل، فهذا بعض معنى التبديل لا شك، وإذا كان من حق الإنسان أن يترك دينه إلى دين آخر أو إلى غير دين، دون أن تلحقه عقوبة دنيوية معجلة، فليس من حقه أن يقيم على دينه مع نية تخريبه من داخله بتحريفه وبتبديله، فمثل هذه الجريمة تنم عن خبث ودناءة وهي تستحق عقوبة صارمة تقفُ مثلَ هذا العبث وتأخذ على أيدي الكائدين.

وفي معنى البدل قال الفيروز آبادي: وهو أعمّ من العوض، فإنّ العوض هو أن يصير لك الثاني بإعطاء الأول، والتبديل والإبدال والإستبدال، جعل الشيء مكان آخر. وقد ورد في القرآن على وجوه: ... الثالث: بمعنى التغيير: (فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه) أي يغيرونه (وما بدلوا تبديلا) وفي قوله

تعالى: (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) .. (يوم تبدّل الأرض غير الأرض) أي تغير عن حالها، وقوله: (ما يبدل القول لديّ)[4289].

كما ورد (وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ)[4290]، قال ابن عادل: فالإتيان بكتاب آخر لا على ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه، يكون إتيانا بقرآن آخر، وأما إذا أتي بهذا القرآن إلا أنه وضع مكان ذمّ بعض الأشياء مدحها ومكان آية رحمة آية عذاب كان هذا تبديلا[4291]. ومنه (فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ ..)[4292] ،وحاصله أنهم حرّفوا ما أمروا بقوله من الإستغفار وطلب حطّ الذنب عنهم، بحيث خرج عن معناه إلى معنى يعارضه، قال في الكشاف: أي وضعوا مكان حطة (قولا) غيرها، يعني أنهم أمروا بقول معناه التوبة والإستغفار فخالفوه إلى قول ليس معناه معنى ما أُمروا به ولم يمتثلوا أمر الله، وليس الغرض أنهم أمروا بلفظ بعينه وهو لفظ الحطة فجاؤوا بلفظ آخر، لأنهم لو جاؤوا بلفظ آخر مستقل بمعنى ما أمروا به لم يؤاخذوا به، كما لو قالوا مكان حطة: نستغفرك ونتوب إليك، أو: اللهم اعف عنا وما أشبه بذلك[4293].

وفي الصحيحين عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال: سمعت النبي يقول: أنا فرطكم على الحوض، من ورد شرب، ومن شرب لم يظمأ أبدا، وليردنّ عليّ أقوام أعرفهم ويعرفوني ثمّ يحال بيني وبينهم، قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبي عياش وأنا أحدثهم هذا الحديث فقال: هكذا سمعت سهلا يقول، فقلت: نعم، قال: وأنا أشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول: فإنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقا سحقا لمن بدّل بعدي[4294]. وفي رواية: فأقول سحقا سحقا لمن غير بعدي[4295]. فالتبديل هو التغيير فإن قيل: ما في الحديث هو: (من بدل دينه) لا (من بدل في دينه) والمحرّف المزيّف حتما لا يتمكن ولا يتاح له أن يحرّف الدين كله من عند آخره، فالجواب أنّ هذا مجاز معروف، يطلق الكلّ ويراد الجزء، كما في قوله تعالى (وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ..)[4296]، وقوله (فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ..)[4297] ومنه (يجعلون

4289 بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، (ت 817 هـ)، بيروت 216/2.
4290 يونس 15.
4291 انظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الدمشقي ت 880 هـ، بيروت 1998، 282/10.
4292 البقرة 59. و مثلها في الأعراف 162 مثلها في الأعراف 162.
4293 الكشاف، جار الله محمود الزمخشري (ت 538هـ)، بيروت 1998، 272/1-273.
4294 انظر: جامع الأصول، 429/10.
4295 صحيح البخاري برقم 6098 في الحوض من كتاب الرقاق وبرقم 6528 بلفظ: سحقا سحقا لمن بدل بعدي، في الفتن: باب ما جاء في قول الله تعالى: (واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة)، ومسلم برقم 4243.
4296 الأعراف 204.
4297 النحل 98.

أصابعهم في آذانهم) والمراد بعض أناملهم. فيكون معنى الحديث: من حرّف وغيّر في دينه فاقتلوه، وإنما عبّر بالكلّ لأنّ من تجرّأ على تحريف البعض لا يمنعه شيئ من تحريف الكل لو أمكنه، فكان بمنزلة من حرّف الكل.

2.5 رأي الباحث

وعلى هذا يمكن القول: ما من حاجة إلى الإعتراض بالقول: كيف تستباح حرمة النفس المحرمة بأخبار آحاد تعرض الشبهة في إتصالها بصاحب الشرع عليه السلام، فالرسول كان ينطلق من القرآن نفسه يقرّر ما قرره القرآن ويؤكد ما أكده، لكن غفلة العلماء عن الأصل القرآني لقول الرسول: من بدّل دينه فاقتلوه، مع عدم تخصيصه وتقييده بما يمليه النظر المتأمل في القرآن، حملتهم على توهّم أنه عليه السلام زاد بقوله حكما على ما في الكتاب، فصرت ترى مكتوبا في ألوف المواضع وتسمع من غير قائل: إنّ القرآن خلا من عقوبة على الردة لكن السنة النبوية أنشأت هذه العقوبة، أما وقد وضح بعد إستقصاء مفهومي conceptual investigation أنّ الردة تطلق بإزاء معنىمركب من ترك الدين ونصب الحرب له ولأتباعه، فلم يبق مجال للقول: أنّ القرآن خلا من ترتيب عقوبة على هكذا جريمة غليظة، فلدينا آية الحرابة (المائدة 33) كما أنّ لدينا قبلها آيات النساء (88-91)، ولا للقول إنّ من رجع عن الإسلام مرتد يستحقّ القتل و إن كفّ يده ولسانه وسالم المسلمين.

بالمقارنة والتفحص يتبين أنّ هذا المسلك قادر على تفسير كل ما نجحت المسالك السالفة في تفسيره ويمتاز منها بقدرته على تفسير ما أخفقت هي في تقديم تفسير مقنع له، فهو في التحليل الأخير يتسق على طول الخط من غير ما شذوذ أو انحراف مع خطة القرآن في حياطة حق الحياة بكافة الضمانات والكفالات التي تحول دون إنهاء الحياة في غير حق، وقد حدّد القرآن صور هذا الحق حاصرا إياها في إثنين لا ثالث لهما: النفس بالنفس أي القتل، والفساد في الأرض أي الحرابة والتي هي عدوان على الحياة والأموال والأعراض وأمن الناس، وبترجيح رأي الجمهور- في مقابل رأي مالك وأصحابه وابن المسيب ومجاهد وعطاء وإبراهيم والحسن وقتادة[4298]- أنّ صور العقاب المذكورة في آية الحرابة تقابل كل منها صورة من صور الحرابة، على أساس أن (أو) في الآية للتنويع أو للتفصيل وقد اختلفوا في كيفية التفصيل على سبعة أقوال كقولهم: أن يقتلوا إن قتلوا، أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال، أو تقطّع أيديهم وارجلهم من خلاف إن أخذوا المال، أو ينفوا

4298 انظر في هذا: شرح مشكل الآثار، الطحاوي 35/5-55.

من الأرض إن اخافوا السبيل، كما قاله ابن عباس والحسن وقتادة والشافعي وجماعة[4299]، والمهم هو أنّ المشترك بين الأقوال المختلفة أنه لا يقتل ولا يصلّب إلا من قتل. فالحياة إذن في مقابل الحياة، لا تُهدر حياة إلا في مقابل حياة، فإهدار الحياة إنما كان ذبا ودفاعا عن الحياة، ومع ذلك فالنفس بالنفس في القتل العمد لا الخطأ ولا شبه العمد، وفضلا عن هذا فقد رغّب الشارع سبحانه في العفو والمسامحة (فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ)[4300]، وكذلك فتح بابا للعفو والتجاوز في الحراب بقوله تعالى: (إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[4301]، قال الشافعي: (إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟) في حقوق الله، وقال مالك: في حقوق الله وفي حقوق الآدميين إلا أن يكون بيده مال يعرف، أو يقوم ولي يطلب دمه فله أخذه والقصاص منه، وقال الليث بن سعد: لا يطلب بشيئ، لا من حقوق الله ولا من حقوق الآدميين[4302].

وبمناسبة حياطة الحق في الحياة بالضمانات الكافية يودّ الباحث الإعراب عن تعاطفه بل إقتناعه بمذهب الرافضين للأخذ بأخبار الآحاد في الحدود، وذلك كضمانة إحتياطية تحول دون العدوان على الحق في الحياة بطريق فيه شبهة. هذا في حين تَفتحُ المسالك الأخرى – كما رأينا – بابا وراء هذا الباب لاستباحة النفس المعصومة، ف "الإنسان" الذي يتعاطون درسه وبحث قضاياه منقوص الحرية من جهة، حين جعلوا تغييره لدينه جريمة قد تنتهي به مقتولا، وغير مكفول الحياة بشكل كاف من الجهة الأخرى، حين جعلوا حياته ثمنا يدفعه لتغيير دينه.

3 الجواب عن استدلالهم بالإجماع

قد أسلفنا نقولا عن جماعة من العلماء في حكاية الإجماع على وجوب قتل المرتد، منهم الشافعي والطحاوي وابن حزم وابن عبد البر وابن دقيق العيد وابن قدامة المقدسي والنووي والصنعاني. ومن المعلوم أنّ القائلين بحجية الإجماع منهم من يهوّل كثيرا بإنكار الإجماع حتى ليبلغ بعضهم إلى حدّ إطلاق القول بتكفير مخالف الإجماع[4303]، وكفى بهذا ترهيبا وترغيبا عن الإجتهاد وإبداء الرأي، ما تأدى بالأمة إلى حالة لا ترضي من

4299 راجع: احكام القرآن، ابن العربي المالكي بتحقيق البجاوي، 2/ 599-600.
4300 البقرة 178.
4301 المائدة 34.
4302 أحكام القرآن لابن العربي، 603/2.
4303 انظر: البرهان لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت 478 هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر 1399 هـ، 724/1 والإحكام لابن حزم، 199/4.

الجمود والتقليد. قال أبو محمد بن حزم: بينا أنّ أهل العلم مالو إلى معرفة الإجماع ليعظموا خلاف من خالفه وليزجروه عن خلافه فقط[4304]. على أنّ الجواب عن إستدلال القائلين بقتل المرتد بالإجماع لا يعسر بحال بل يسهّل جدا. ونرتب الجواب في مقامين: المقام الأول: في ذكر إختلافهم في حجية الإجماع أصلا، والمقام الثاني: في بيان أنّ الإجماع لم يقع على وجوب قتل المرتد كما حكاه منهم من حكاه، و هذا مع تسليم حجية الإجماع.

3.1 المقام الأول: في حجية الإجماع

عرفوا الإجماع بأنه: إتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر من العصور بعد وفاة النبي على حكم شرعي[4305]. ولعلّ الشافعي كان أول من احتجّ للإجماع ولكنه قصره على المعلوم من الدين بالضرورة من حيث مجاله الموضوعي، وعلى الصحابة من حيث زمانه، لأنهم المطلعون على أدلة الفرائض ولا فريضة بعد وفاة الرسول، كما أنه لم يعتدّ بالإجماع السكوتي، لأنه لا ينسب إلى ساكت قول، أما أبو حنيفة فلا يوجد في أقواله أو فقهه ما يكشف عن تصوره لفكرة الإجماع كمصدر تشريعي مستقل، ومالك بدوره لم ياخذ إلا بإجماع أهل المدينة.، وليس هذا الإجماع الأصولي المقصود بالإجماع عند إطلاقه، أما أحمد بن حنبل فقد قال – فيما رواه عنه ابنه عبد الله - : ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعلّ الناس اختلفوا ولم ينته إليه، فليقل: لانعلم الناسَ اختلفوا[4306]، وليس فيما احتج به القائلون بالإجماع على حجيته من القرآن آية واحدة صريحة فيما ذهبوا إليه ولا من السنة حديث واحد صحيح صريح في الغرض[4307].

وقد أنكر حجية الإجماع إبراهيم بن سيار النظام وبعض الشيعة[4308]، و بعض الخوارج، واما أكثر الظاهرية وإمامهم الأول أبو سليمان داود بن علي وإمامهم الأشهر ابن حزم فلم يعترفوا إلا بإجماع الصحابة[4309]، وقد اختلف القائلون بحجية الإجماع إختلافا كثيرا على مسائل كثيرة جدا تحمل المرء على التساؤل عن قيمة هذا الدليل الذي جعلوه من أدلة الشريعة يتلو الكتاب والسنة، وبحق قال شيخ الأزهر الأسبق محمود شلتوت: لا أكاد أعرف شيئا إشتهر بين الناس أنه أصل من أصول الشريعة في الإسلام ثم تناولته الآراء واختلفت فيه

4304 أحكام الأحكام لابن حزم ، بعناية إحسان عباس، بيروت 144/4.

4305 انظر: التوضيح لمتن التنقيح، صدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، بيروت بدون تاريخ، 41/2.

4306 انظر: سلطان، صلاح، الأدلة الإجتهادية بين الغلو والإنكار، 2006، 26-29.

4307 راجع للتوسع سلطان، 30-83 والإجماع في الشريعة الإسلامية علي عبد الرازق، القاهرة بدون تاريخ، 26-41.

4308 البرهان لإمام الحرمين 675/1-676، وشرح الكوكب المنير، ابن النجار (ت 972هـ)، الرياض 1994، 213/2، و اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، عبد الكريم النملة، الرياض، 1996، 38/4-39.

4309 الأحكام لابن حزم، 147/4.

المذاهب من جميع جهاته كهذا الأصل الذي يسمونه الإجماع، فقد اختلفو افي حقيقته فمنهم من رأى أنه ... ومنهم ...و منهم... ثم اختلف هؤلاء في هذه الطائفة من هي (اي التي يعتبر اجماعها)؟ فقيل الصحابة وقيل أهل المدينة وقيل أهل البيت وقيل الشيخان أبو بكر، وقيل: الأئمة الأربعة، إلخ. واختلف الذين قالوا بالجميع: هل الإجماع بهذا المعنى ممكن متصور الوقوع، أو هو غير ممكن لأنّ الإجتهاد ليس له مقياس بارز متفق عليه بين العلماء، ولأنّ المجتهدين غير محصورين في بلد واحد أو إقليم واحد؟

واختلف الذين قالوا بإمكانه وتصور وقوعه: هل يمكن معرفته والإطلاع عليه أو لا؟ .. واختلف الذين قالوا بإمكان معرفته والإطلاع عليه: هل هو حجة شرعية فيجب العمل به على كل مسلم أو ليس حجة شرعية فلا يجب العمل به؟

واختلف الذين قالوا إنه حجة شرعية: هل ثبتت حجيته بدليل قطعي يكفر منكره أو بدليل ظني فلا يكفّر؟ وهل يشترط في وجوب العمل به أن ينقل إلينا بالتواتر أو يكفي أن ينقل ولو بالآحاد؟ وهل يشترط أن يبلغ المجمعون عدد التواتر أو لا يشترط؟ وهل يشترط أن يصرح الجميع بالحكم مشافهة أو كتابة أو لا يشترط فيكفي تصريح بعضهم وسماع الباقين مع سكوتهم؟ .. إلخ.

وكما اختلفوا في حقيقته وفي حجيته إختلفوا فيما يكون فيه من أحكام: فقال قوم: إنّه حجة في العلميات والعمليات جميعا، وقال غيرهم: إنّه حجة في العمليات فقط.

ومن ذلك كله يتبين أنّ حجية الإجماع في ذاتها غير معلومة بدليل قطعي فضلا عن أن يكون الحكم الذي يثبت به معلوما بدليل قطعي فيكفر منكره.

ولعلّ إختلاف العلماء في الإجماع على هذا النحو يفسّر لنا ظاهرة منتشرة في كتب القوم وهي حكاية الإجماع في كثير من المسائل التي ثبت أنها محل خلاف بين العلماء، وذلك من جهة أنّ كل من حكى الإجماع في مسألة هي محل خلاف قد بنى حكايته على ما يفهمه هو أو يفهمه إمامه أو الطائفة التي ينتمي إليها في معنى الإجماع وما يكفي لتحققه[4310]. وقد ترك الشيخ مسائل أخر لم يذكرها توخيا للإختصار، فتنظر في مظانها.

ولأبي محمد بن حزم في الإحكام فصل طريف عظيم الفائدة: فيمن قال: بأنّ خلاف الواحد من الصحابة أو ممن بعدهم لايعدّ خلافا، وإن قول من سواه فيما خالفهم فيه إجماع[4311]، والظاهر أنّ الذي حملهم على ذلك

4310 شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة 2001، 65-67.
4311 الإحكام في أصول الأحكام، 191/4.

الرغبة في الوقوع على إجماعات أو تكثيرها، وردّ ابن حزم بقوة ـ على عادته ـ مبينا أنّ العبرة بموافقة الحق لا بالعدد قال: وقد أسلمت خديجة أم المؤمنين وسائرُ الناس كفار، فكانت على الحق وسائر أهل الأرض على ضلال، ثم أسلم زيد بن حارثة وأبو بكر، فكانوا بلا شك هم الجماعة، وجميع أهل الأرض على الباطل، وقد نبئ رسول الله وحده فكان على الحق واحدا وجميع أهل الأرض على الباطل والضلال، وقد صحّ عن النبي أنّ زيد بن عمرو بن نفيل يبعث يوم القيامة أمة وحده، قال أبو محمد: وذلك لأنّ زيدا آمن بالله تعالى وحده وجميع أهل الأرض على ضلالة.ثم أورد جملة من نصوص الكتاب والسنة وعلّق بالقول: وهذه النصوص التي أوردناها هي قرآن منزّل، أو أثر في غاية الصحة منقول نقل التواتر وكلاهما في غاية البيان، فالأقل في الدين هم أهل الحق وإن أكثر الناس على ضلال وعلى جهل، وإنّ الواحد قد يكون هو المصيب وجميع الناس هم على باطل[4312]. وكأين من مسألة إنفرد فيها ابن عباس، أوابن عمر أوأبو موسى أوأبو هريرة برأي خالف به عمّا أصفق عليه الأصحاب رضوان الله عليهم.

3.2 المقام الثاني: في بيان أنّ الإجماع لم ينعقد على وجوب قتل المرتد

كيف يدعى وقوع الإجماع على قتل المرتد، وقد وقفنا على النقل عن الفاروق عمر في سجنه لا في قتله، وقد حكى عنه ابن حزم في مراتب الإجماع أنه يقول باستتابة المرتد أبدا، وكذا عن إبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، ورأينا عمر بن عبد العزيز يحكم في قوم أسلموا ثم إرتدوا بضرب الجزية عليهم ثم تركهم، وكيف وقد رأينا إختلافهم في خير القرون، قرن الصحابة وقرن التابعين والتابعين في المرأة المسلمة ترتد. ثم إنّ جمهور القائلين بحجية الإجماع ذهبوا إلى أنّ الإجماع لا بد له من مستند إذ المجمعون لا إستقلال لهم بإثبات الأحكام[4313]، ويسمي الأحناف مستند الإجماع "سبب الإجماع"ويرى أبو جعفر بن جرير الطبري أنّ الإجماع الواجب (أي الموجب) للعلم قطعا لا يصدر عن خبر واحد ولا عن قياس، لأنّ خبر الواحد لا يوجب العلم قطعا، فما يصدر عنه كيف يكون موجبا لذلك؟ ولأنّ الناس يختلفون في القياس هل هو حجة أم لا؟ فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف؟[4314]، وقد غلّطه السرخسي وردّ عليه ولكنّ الجمهور على خلافه.

فإذا وضح هذا، فإنّ الإجماع المدعى إستند إلى بضعة أحاديث هي أخبار آحاد، معارضة بجيش من الآيات القرآنية وبعدد كبير من الأحاديث النبوية الصريحة في أنّ القتل ليس بالضرورة عقاب كل من رجع عن الإسلام بمجرده ، بل في الأمر ما ذكر من التفصيل والتشريط، وكان اللازم من الناحية المنهجية أن تؤول بضعة أحاديث لتلتئم بجمهور الآيات والأحاديث المقررة لحرية المعتقد والضمير والمؤكدة على أنّ حرمة

4312 الأحكام لابن حزم 194/4-195.
4313 انظر مثلا: برهان الجويني 717/1-718.
4314 أصول السرخسي 302/1.

النفس المعصومة لا تستباح بمجرد تغيير الدين، هذا هو المعقول لا أن يُلجأ إلى تجاهل المئين من الآيات وإلى جانبها جمّاء غفير من الأحاديث، أو يُحَكّمَ فيها سلطان النسخ لتغدو ملغاة مبطلة لا دور لها في تشريع الأحكام واستمدادها، أو تحمل على معاني بعيدة هجينة وتحرّف عن وجهها كيما تلتئم على كثرتها ووفرتها ببضعة أحاديث أحادية غير عصية على التخصيص ولا التقييد.

4 الجواب عن إستدلالهم بعمل الصحابة في حرب المرتدين

4.1 أصناف المرتدين بعد وفاة الرسول:

قال العلاء الكاساني مستدلا لوجوب قتل المرتد: "وكذا العرب لما ارتدت بعد وفاة رسول الله أجمعت الصحابة على قتلهم[4315]". والجواب يبدأ بسؤال عما أجمع عليه الصحابة؟ فتحت إسم "حروب الردة" إنضوت أصناف من الناس قاتلهم أبو بكر بمن معه ، ومن الناس من يظن أنّ الذين قاتلهم الصديق كانوا كلهم أولهم عن آخرهم مرتدين رجعوا عن الإسلام وكفروا بالإيمان، ويقابل هذا الظن رأي من لم ير فيهم مرتدا بهذا المعنى، وهو رأي ابي محمد بن حزم فقد ذكر أنّ أهل الردة كانوا قسمين: قسما لم يؤمن قط كأصحاب مسيلمة وسجاح، فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط، لا يختلف أحد في أنهم تقبل توبتهم وإسلامهم، والقسم الثاني قوم أسلموا ولم يكفروا بعد إسلامهم ولكن منعوا الزكاة من أن يدفعوها إلى أبي بكر، فعلى هذا قوتلوا، ولا يختلف الحنيفيون ولا الشافعيون في أنّ هؤلاء ليس لهم حكم المرتد أصلا وهم قد خالفوا فعل أبي بكر فيهم ولا يسميهم أهل ردة، ودليل ما قلنا شعر الحطيئة المشهور الذي يقول فيه:

أطعنا رسول الله ما كان بيننا..... فيالهفنا ما بال دين أبي بكر

أيورثنا بكرا إذا مات بعده ......فتلك لعمر الله قاصمة الظهر

وإنّ التي طلبتم فمنعتم لكا...... لتمر أو أحلى لديَّ من التمر

فدىً لبني بكر بن ذودان رحلي ونا ..... فتي عشية يحدى بالرماح أبو بكر

4315 الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، (ت 587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت 1974، 134/7.

فهو مقر برسول الله كما ترى، فقد يمكن أن يكون الأشعث من هؤلاء وغيره، وما يبعد أن يكون فيهم قوم إرتدوا جملة كمن آمن بطليحة ونحو هؤلاء إلاّ أنّ هذا لا يستند[4316]. وكلام العلماء ككلام المؤرخين يشوبه التباس واضح وخلط كبير بين من لم يدخل الإسلام أصلا لكن أعلن التمرد والعصيان، ومنهم من تنبأ و دعى إلى نفسه وقومه، وبين من ظلّ معتصما بالإسلام وشعائره لكن امتنع من أداء الزكاة إلى الخليفة في المدينة، وبين من إرتدّ عن الإسلام بعد أن كان دخل فيه، فجُمع أولئك كلُّهم وأُجمِلوا تحت إسم واحد "المرتدين".
ولكشف هذا الإلتباس ننقل شيئا عن العلماء في أصناف المنتقضين بعد وفاة رسول الله، ثم نتبع ذلك بالتعليق.

قال الإمام الشافعي:

"وأهل الردة بعد رسول الله ضربان: منهم قوم كفروا بعد الإسلام مثل طليحة ومسيلمة والعنسي وأصحابهم، ومنهم قوم تمسكوا بالإسلام ومنعوا الصدقات، فإن قال قائل: ما دلّ على ذلك والعامة تقول لهم (أهل الردة)؟ قال الشافعي رحمه الله: فهو لسان عربي، فالردة الإرتداد عما كان عليه بالكفر والإرتداد بمنع الحق، قال: ومن رجع عن شيئ جاز أن يقال: إرتدّ عن كذا، وقول عمر لأبي بكر: أليس قد قال رسول الله: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله، في قول أبي بكر: هذا من حقها، لو منعوني عناقا مما أعطوا رسول الله لقاتلتهم عليه، معرفةٌ منهما معا بأنّ ممن قاتلوا من هو على التمسك بالإيمان ولولا ذلك ما شكّ عمر في قتالهم، ولقال أبوبكر: قد تركوا لا إله إلا الله فصاروا مشركين، وذلك بيّن في مخاطبتهم جيوش أبي بكر، وأشعار من قال الشعر منهم ومخاطبتهم لأبي بكر بعد الإسار فقال شاعرهم:

أَلَا أَصْبِحِينَا قَبْلَ نَائِرَةِ الْفَجْرِ .... لَعَلَّ مَنَايَانَا قَرِيبٌ وَمَا نَدْرِي

أَطَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ مَا كَانَ وسطنا .... فَيَا عَجَبًا مَا بَالُ مِلْكِ أَبِي بَكْرٍ

وقالوا لأبي بكر بعد الإسار: ما كفرنا بعد إيماننا ولكن شححنا على أموالنا[4317]".

ثم بين الشافعي أنّ ما برر قتالهم وقتلهم أنهم منعوا حقا قِبَلَهم، وكل من منع حقا قبله قوتل عليه[4318].

وقال الخطابي: "ومما يجب تقديمه في هذا أن يعلم أنّ أهل الردة كانوا صنفين، صنف منهم ارتدوا عن الدين ونابذوا الملة وعادوا إلى الكفر، وهم الذين عناهم أبو هريرة بقوله: وكفر من كفر من العرب، وهذه الفرقة طائفتان: إحداهما:

4316 المحلى 193/11، ولكنه ذكر في الفصل أنّ العرب بعد وفاة الرسول انقسموا أربعة أقسام: 1- طائفة ثبتت على ما كانت عليه من الإسلام ولزمت الطاعة.. 2- وطائفة ظلت على إسلامها ولكنها إمتنعت من أداء الزكاة لأبي بكر .. 3- وطائفة أعلنت الكفر والردة كأصحاب طليحة والسجاح .. 4- وطائفة توقفت تتربص لمن تكون الغلبة كمالك بن نويرة وغيره. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ت 456 هـ، بيروت 1996، 214/2-215.
4317 الشافعي، الأم، مصر 1961، 215/4.
4318 نفسه 215/4 أو طبعة فوزي عبد المطلب، المنصورة 2001، 516/5-517.

أصحاب مسيلمة من بني حنيفة وغيرهم الذين صدقوه على دعواه في النبوة وأصحاب الأسود العنسي ومن كان من مستجيبيه من أهل اليمن وغيرهم، وهذه الفرقة بأسرها منكرة لنبوة محمد مدعية النبوة لغيره.. والطائفة الأخرى: إرتدوا عن الدين وأنكروا الشرائع وتركوا الصلاة والزكاة إلى غيرهما من جماع أمر الدين وعادوا إلى ما كانوا عليه في الجاهلية فلم يكن يسجد لله سبحانه على بسيط الأرض إلا في ثلاثة مساجد: مسجد مكة ومسجد المدينة ومسجد عبد القيس بالبحرين في قرية يقال لها: جُواثا .. والصنف الآخر: هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة فاقروا بالصلاة وأنكروا فرض الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغي، وإنما لم يُدعَوا بهذا الإسم في ذلك الزمان خصوصا لدخولهم في غمار أهل الردة، فأضيف الإسم في الجملة إلى الردة إذ كانت أعظم الأمرين وأهمهما، وأرّخ بدء قتال أهل البغي بأيام علي بن أبي طالب إذ كانوا متفرقين في زمانه لم يختلطوا بأهل شرك .. قلت: وفي هؤلاء (أي المانعين للزكاة) عرض الخلاف ووقعت الشبهة لعمر فراجع أبا بكر ..[4319]".

ثم ذكر الخطابي أنّ الذين أسر أبو بكر ذراريهم من تلك الأصناف هم منكرو الشرائع كلها وتاركو الصلاة والزكاة الذين سماهم الصحابة كفارا وساعدوا أبا بكر على سبيهم، ثم لم ينقض عصر الصحابة حتى أجمعوا على أنّ المرتد لا يسبى. فأما مانعو الزكاة، فهم المقيمون على أصل الدين فإنهم أهل بغي، ولم يسموا على الإنفراد عنهم كفارا وإن كانت الردة قد أضيفت إليهم لمشاركتهم المرتدين في منع بعض ما منعوه من حقوق الدين، وذلك أنّ الردة إسم لغوي، وكل من إنصرف عن أمر كان مقبلا إليه فقد إرتدّ عنه، وقد وجد من هؤلاء القوم الإنصراف عن الطاعة، ومنع الحق فانقطع عنهم إسم الثناء والمدح بالدين وعلق بهم الإسم القبيح، لمشاركتهم القوم الذين كان إرتدادها ـ صحتها: ارتدادهم ـ حقا ولزوم الإسم إياهم صدقا[4320].

وقال القاضي عياض (ت 544 هـ): وكان أهل الردة ثلاثة أصناف: 1- صنف كفر بعد إسلامه ولم يلتزم شيئا وعاد لجاهليته أو اتبع مسيلمة أو العنسي وصدّق بهما، و 2- صنف أقر بالإسلام إلا الزكاة فجحدها وأقرّ بالإيمان والصلاة، وتأوّل بعضهم أنّ ذلك كان خاصا للنبي لقوله: (خذ من أموالهم صدقة ...) الآية، و 3- صنف إعترف بوجوبها ولكن إمتنع من دفعها إلى أبي بكر، وقال: إنما كان قبضها للنبي خاصة لا لغيره ممن يقوم مقامه بعده، وفرقوا صدقاتهم بأيديهم. فرأى أبو بكر والصحابة – رضي الله عنهم – قتال جميعهم،

4319 مراجعة عمر لأبي بكر رواها أحمد ومالك والجماعة عن أبي هريرة قال: لما توفي النبي واستخلف أبو بكر بعده وكفر من كفر من العرب، قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله؟ فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة فإنّ الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فو الله ما هو إلا أن رأيت الله شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق (انظر جامع الأصول لابن الأثير 552/4).

4320 معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد الخطّابي،(ت 388 هـ)، حلب 1933، 3/2-6.

الصنفان الأولان لكفرهم، والثالث لامتناعه بزكاته، شمل جميعهم إسم الردة إذ كانوا الأكثر حتى لم يكن صلي لله إلا في المدينة ومكة وجواثا[4321].

وسوف يتكرر هذا الكلام في تصنيف (المرتدين) على أقلام العلماء بعد ذلك كثيرا.

كذلك يلحظ في كلام أصحاب التواريخ لبس وإبهام بخصوص معنى الردة والمدى الذي بلغته في انتشارها وأصناف المرتدين، فابن إسحاق يذكر أنّ القبائل العربية ارتدت بعد وفاة الرسول ما عدا أهل المسجدين: مكة والمدينة[4322]. من جهة يتحدث خليفة بن خياط بعمومية بالغة: أنّ العرب ارتدت ومنعت الزكاة، أما البلاذري فيتحدث عن ردة طوائف من العرب رضيت بإقامة الصلاة وامتنعت عن أداء الزكاة، أما اليعقوبي فيحدثنا عن تنبؤ طليحة بن خويلد الأسدي والأسود العنسي ومسيلمة بن حبيب وسجاج بن الحارث، وعن امتناع جماعة من دفع الزكاة إلى أبي بكر وهم مالك بن نويرة والأشعث بن قيس الكندي، وعن جماعة ارتدت عن الإسلام وهم النعمان بن المنذر بالبحرين ولقيط بن مالك بعمان.

واعتبر ابن أعثم قبائل أسد وغطفان وتميم وبكر بن وائل وكندة مرتدين، لكنه لم يصنف حركة مسيلمة مع حركات الردة، واكتفى بالإشارة إلى رغبته في تكوين نفوذ سياسي مشابه لقريش. أما المسعودي فذكر أنّ أكثر العرب ارتدّ بعد وفاة رسول الله فكانوا بين كافر ومانع للزكاة والصدقة، واستعمل ابن الأثير تعبير الردة إستعمالا عاما وطبقه على جميع الحركات التي قامت بين قبائل الجزيرة العربية في حياة الرسول وبعد وفاته، إلا أنه استثنى حركة الأسود العنسي في اليمن فعالجها بشكل منفصل عن موضوع الردة ما يعني أنه لا يعتبر العنسي - وإن اصطدم بالخط الإسلامي في اليمن – مرتدا[4323].

4.2 *تعليقات للباحث:*

ولنا بعض التعليقات على ما سلف:

4.2.1 عمومية المصطلح

عمومية لا ينبغي أن يجادل في أنّ مصطلح الردة قد تمّ إستعماله على نطاق واسع بعمومية بالغة وجدت ما يبررها في كون هذا المصطلح واسع الدلالة لغويا بحيث ينسحب على كل من انصرف عما كان مقبلا عليه من أمر، وهو التبرير الذي قدمه الشافعي وردده بعده الخطابي وغيره، وبهذا تم تسويغ نعت المتنبئين

4321 إكما المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض المحيصبي (ت 544 هـ)، المنصورة 1998، 243/1-244.

[4322] ذكرها خليفة بن خياط (ت 240 هـ) في تاريخه، تحقيق سهل زكار، دمشق 1967، 86-88.

[4323] كاتبي، غيداء خزنة، أوليات الفتوح: حروب الردة في الإسلام، بيروت 2009، 123-126.

والراجعين عن الإسلام والمسالمين الذين امتنعوا من دفع زكواتهم لسلطة الدولة في المدينة، بالمرتدين على بُعد ما بينهم.

4.2.2 لماذا قوتل المرتدون؟

وهكذا كان على من استدلّ بحكاية إجماع الصحابة على قتال المرتدين أن يلتفت إلى الجامع المشترك بين تلك الطوائف – رغم إختلافاتها – الذي سوّغ قتالهم جميعا، عوض أن يوهم أنهم جميعهم قوتلوا كمرتدين كفروا بعد إيمانهم.

وفي رأينا أنّ الذي سوّغ قتالهم هو تمردهم وحربهم على المسلمين، كما إمتناع مَن عليه حقٌّ منهم عن أدائه واعتصامه بالسلاح ونصبه الحرب للسلطة المركزية في المدينة، وسيضح هذا بعد قليل.

4.2.3 إتجاهات ثلاثة

بالوقوف على نصوص المؤرخين يتبيّن أنّ هناك إتجاهات ثلاثة في توصيف ما حصل:

أ- إتجاه لا يقرّ بوقوع الردة بالمعنى السائد أي الكفر بعد الإسلام، وإنما يرى أنّ ماحصل هو أنّ مشركين حربيين لم يسلموا أصلا نصبوا الحرب للمسلمين، وهم الأسود العنسي الذي ظهر في آخر حياة الرسول وورد أنه قتل قبل وفاة الرسول، لكن ذيول حركته لم تنته بهذه السرعة، ومسيلمة الكذاب الذي يرجّح هؤلاء أنه لم يعلن إسلامه أصلا ليرتدّ عنه، وسجاح المتنبئة، بل منهم أيضا ـ في رأي بعض ـ طليحة بن خويلد الأسدي الذي لم يصحّ بالسند المقبول حكايةُ إسلامه، وفي المقابل كان هناك مسلمون ظلوا على إسلامهم لكنهم خالفوا سياسة السلطة في المدينة القائمة على مركزية إدارة الصدقات إن جاز التعبير، بمعنى أن تنفرد السلطة بجمع الزكوات وتوزيعها وفق ما تراه، منطلقين من تصور معارض يقوم على محلية إدارة الصدقات جمعا وتوزيعا، ولما اختلفت الوجهتان وحصل العصيان امتنع هؤلاء من أداء زكواتهم للسلطة واعتصموا بالسيف فكان من حقّ السلطة أن تثلم حدّهم و تفلَّ غربهم وتنهي عصيانهم.

هذا الإتجاه مثله – كما رأينا – إبن حزم الظاهري.

وقد يكون مناسبا أن نشير هنا إلى أمرين:

الأمر الأول: التكفير السياسي. توسع المسلمون في تلك الحقبة من تاريخهم في استعمال كلمة الكفر للدلالة على العصيان السياسي والتمرد وإن وقع ممن لم يسلم أصلا، ففي النزاع الذي وقع بين عامل الرسول على حضرموت زياد بن لبيد البياضي الأنصاري ـ وقد بقي عاملا عليها في خلافة أبي بكر ـ وبين كندة، و سقط فيه رجال من كندة قتلى، يضح في حوار دار بين الأشعث بن

قيس الكندي وبين حامل رسالة من أبي بكر إليه أنّ الأشعث كان يرى قتل قومه على يد زياد كفرا، بينما كان يرى حامل الرسالة أنّ مخالفة الأشعث للخليفة وعصيانه له وعدم البيعة له كفرا. وفي عهد عمر لما خرجت تستر على الطاعة قيل عنها: إن تستر كانت صلحا فكفرت. كما ورد أنّ عبد الله بن عامر فتح سنبيل والزط لأنّ أهلها كفروا، كما فتح المسلمون مدينة كرمان وصالحوا أهل بم والإندغار فكفر أهلها ونكثوا. ولما تمرد أهل همذان في عهد عمر قيل: إنهم كفروا. وها هو عمر يوصي النعمان بن مقرن قبل فتحه لنهاوند بجنده خيرا فيقول: لا توطئهم وعرا فتؤذيهم ولا تمنعهم حقهم فتكفرهم.، والمقصود أنّ منعهم حقوقهم يؤدي بهم إلى العصيان والتمرد. كذلك لما تمرد أهل خراسان وخلعوا الطاعة في عهد عثمان قيل إنهم كفروا، ولما تمرد أهل أرمينية في عهد معاوية قيل إنهم كفروا، وكذلك قيل في ملك سجستان إنه كفر رغم أنه لم يكن مسلما أصلا. ولما هزم عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث ومن معه في سنة 83 هـ في دير الجماجم أمام الحجاج بن يوسف كان الحجاج يستدعي الرجل منهم ويطلب منه أن يشهد على نفسه بالكفر ومن رفض قُتل. ويذكر المؤرخون أنّ يزيد بن المهلب فتح جرجان صلحا سنة 98 هـ ثم ذهب عنها إلى طبرستان يفتحها، فنقض أهل جرجان الصلح ثم امتنعوا وكفروا فلم يعطوا خراجا.

بل إنّ الناس كانوا ينعتون التصرف الخارج عن حد المألوف بالكفر، وذلك أنّ أبا بكر لما عفا عن الأشعث بن قيس وزوّجَهُ أخته أم فروة خرج الأشعث إلى سوق الإبل فجعل لا يرى جملا أو ناقة إلا عرقبها فصاح الناس: كفر الأشعث، فقال لهم: والله ما كفرت ولكن زوجني هذا الرجلُ أخته ولو كنا ببلادنا لكانت لنا وليمة غير هذه، يا أهل المدينة إنحروا وكلوا، ويا أصحاب الإبل تعالوا خذوا أثمانها[4324].

ويذكرنا التكفير السياسي هذا بشهادة أبي بردة بن أبي موسى الأشعري على حجر بن عدي الكندي: هذا ما شهد عليه أبو بردة بن أبي موسى لله رب العالمين، شهد أنّ حجر بن عدي خلع الطاعة وفارق الجماعة ولعن الخليفة ودعا إلى الحرب والفتنة وجمع إليه الجموع يدعوهم إلى نكث البيعة، وخلع أمير المؤمنين معاوية وكفر بالله عزّ وجل كفرة صلعاء. فقال زياد بن أبيه: على مثل هذه الشهادة فاشهدوا، وكان مصير الرجل الملقب براهب أصحاب محمد القتل البشع[4325].

4324 عبد الحليم، رجب محمد، الردة في ضوء مفهوم جديد، القاهرة بدون، 74-76.
4325 انظر: تاريخ الطبري (ت 310 هـ)، دار المعارف مصر، 269/5 أحداث سنة 51 هـ.

كذلك توسعوا في إطلاق لفظ الردة كما رأينا من قبل.

الأمر الثاني: إنّ إتفاقهم على مشروعية قتال مَن منع ما عليه مِن حق، كمانعي الزكاة، لا يعني كفر هذا المانع، بل يعني بغيه، ويُقاتل في هذه الحالة، ويُعامل كما يعامل البغاة، لا كما يعامل الكافر الحربي أو المرتد المحارب.

قال المهلب: من امتنع من قبول الفرائض نُظر: فإن أقرّ بوجوب الزكاة مثلا أُخذت منه قهرا ولا يقتل، فإن أضاف إلى امتناعه نصب القتال قوتل إلى أن يرجع. قال مالك في الموطأ: الأمر عندنا فيمن منع فريضة من فرائض الله تعالى فلم يستطع المسلمون أخذها منه كان حقا عليهم جهاده، قال ابن بطال: مراده إذا أقرّ بوجوبها، لا خلاف في ذلك[4326].

ب- واتجاه ثان جعل المرتدين قسمين: قسما ارتدّ بعد الإسلام وآخر ظل على إسلامه لكنه امتنع عن أداء الزكاة للسلطة المركزية وقد نصب القسمان الحرب على للدولة في المدينة فكان لا مناص من مواجهتهم، وقد شُمل القسمان بعنوان المرتدين، ومن ممثلي هذا الإتجاه ابن حجر العسقلاني[4327].

ت- إتجاه ثالث جعلهم أقساما ثلاثة: مرتدين عن الدين جملة، ومتمردين بإنكار فرضية الزكاة، وباقين على إسلامهم مع امتناعهم عن أداء الزكاة لسلطة المدينة مع إقرارهم بفرضيتها، وقد سمّي الجميعُ مرتدين، كما رأينا في كلام القاضي عياض ومن قبله في كلام الخطابي.

ويلاحظ أنّ إدعاء وجود صنف من الناس ظلوا على إسلامهم مع إنكارهم فريضة الزكاة رأسا لا تدعمه الأدلة الصحيحة والشواهد، فالمتوفر بين أيدينا من أدلة وشواهد يحكي فقط عن قبيل من الناس مسلمين تأولوا في أمر الزكاة فرأوا أن تجمع منهم وتفرّق فيهم، سيما وأنّ خطة النبي بشكل عام كانت كذلك، رغم القصر البالغ للمدة التي عُمل فيها بذلك، فقد كان عمرو بن العاص يأخذ الصدقات من أغنياء عُمَان ويردها على فقرائهم في عهد الرسول، وكذلك كان يفعل معاذ بن جبل في اليمن حسب وصية النبي له، و مثلهما حذيفة بن محصن البارقي الأزدي في عمان، و ها هو عمر بن الخطاب يوصي بعد أن طعن بالأعراب خيرا وأنهم أصل العرب ومادة الإسلام،

4326 فتح الباري، 12/ 276 وقارن بكلام الشافعي، الأم 215/4 والخطابي، معالم السنن، 3/2 حيث سميا أولئك الممتنعين مع بقائهم على الإسلام بغاة، كذلك سماهم ابن حزم بغاة لا مرتدين، قال: ووجوب القتال هو حكم آخر غير وجوب القتل بعد القدرة، فإنّ قتال من بغى على المسلم أو منع حقا قبله وحارب دونه فرض واجب بلا خلاف، ولا حجة في قتال أبي بكر أهل الردة لأنه حق بلا شك ولم نخالفكم في هذا، ولا يصح أصلا عن أبي بكر أنه ظفر بمرتد عن الإسلام غير ممتنع باستتابة فتاب فتركه أو لم يتب فقتله، هذا ما لا يجدونه. المحلى 193/11-194. يريد ابن حزم أنّ الذين قاتلهم ابو بكر لم يكونوا مرتدين إذ لم يعاملهم معاملة المرتدين فالمرتد إن ظفر به لم يسترق بل يقتل إن لم يتب، وأبو بكر لم يعامل من ظفر بهم هذه المعاملة. وممن سماهم بغاة النووي، انظر شرحه على مسلم 204/1.

4327 فتح الباري 277/12.

وأن تؤخذ الصدقات منهم على وجهها ثم تردّ على فقرائهم ومساكينهم، ولما تولى عثمان بن عفان الخلافة فوض الناس جميعا في أمر إخراج الزكاة وتوزيعها على الفقراء بأنفسهم وفي بلادهم[4328]. وما حصل هو أن أولئك الذين سمحت نفوسهم بأداء الزكاة إلى الرسول نزولا على ظاهر قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة ..) قد امتنعوا عن دفعها لأبي بكر وقالوا: لسنا ندفع زكاتنا إلا إلى من كانت صلاته سكنا لنا، ورأوا في إعطائها لأبي بكر ذلا، لأنها بمثابة الإتاوة، فقد قال قرة بن هبيرة –شيخ بني عامر- لعمرو بن العاص: إنّ العرب لا تطيب لكم نفسا بالإتاوة فإن أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع، وإن أبيتم فلا تجتمع عليكم[4329]. وبهذه المناسبة تجدر الإشارة إلى أنّ كثيرا من العرب الذين لم يتغلغل الإيمان في قلوبهم لحداثة إسلامهم كانوا ينظرون إلى النبي نفسه على أنه زعيم قبلي كبير رضوا بإعلان ولائهم – السياسي في جوهره – له شخصيا بفضل نجاحاته السياسية والعسكرية التي جعلت منه الرقم الأصعب، وقد ترتب على ذلك أن عدّوا العقد الذي عقدوه معه منتهيا بوفاته كطرف رئيس في العقد، وهذا ما عبّر عنه عيينة بن حصين سيد بني فزارة بقوله لعمرو بن العاص بعد سماعه بخبر وفاة النبي: يا عمرو قد استوينا نحن وأنتم، فردّ عليه عمرو: كذبت يا ابن الأخابث من مضر[4330]. وقد ورد في معاهدة الرسول مع أهل مقنا : وأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم، أومن أهل رسول الله[4331] وهي إشارة واضحة إلى مراعاة النزعة القبلية لدى العرب، النزعة التي استند إليها مشايخ كندة وحضرموت حين دعاهم زياد بن لبيد إلى البيعة لأبي بكر فاعتلوا بأنّ الرسول لم يعهد إليه بخلافته ثم هو ليس من بني هاشم وإنّ العرب لا تقرّ بطاعة بني تميم بن مرة، وتدع سادات البطحاء من بني هاشم إلى غيرهم، على حد تعبير الأشعث بن قيس[4332]. كذلك قال حارثة بن سراقة – أحد سادات كندة - : نحن إنما أطعنا رسول الله إذ كان حيا ولو قام رجل

4328 عبد الحليم، رجب محمد، الردة في ضوء مفهوم جديد، ص 85-86.

4329 انظر: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبيالكرم محمد بن محمد، (ت 630 هـ)، الكامل في التاريخ، بيروت 1987، 212/2 في احداث 11 هـ. ومن القبائل التي يذكر المؤرخون أنها ظلت على إسلامها لكنها امتنعت من أداء الزكوات إلى الدولة في المدينةغطفان وكندة، وعامر بن صعصعة، وتميم. أنظر: أوليات الفتوح لكاتبي، 145-152.

4330 انظر تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، حسن بن محمد الديار بكري، بيروت بدون، 208/2 وقارن ب BernardLewis, The Arabs in History, Oxford, New York 1993, P.50
حيث ذكر أنّ ما حصل لم يكن ردة إلى الوثنية بقدر ما كان إنهاء بسيطا لتعاقد سياسي بسبب وفاة أحد طرفيه. و هو رأي يوليوس فلهازون و كلود كاهين، أنظر: عبد الإله بلقزيز، الفتنة و الانقسام، بيروت2012، 116و118.

4331 الوثائق السياسية، حميد الله، 57-58.

4332 انظر: الفتوح، محمد أحمد بن أعثم الكوفي (ت 314 هـ)، بيروت 1991، 47/1.

من أهل بيته لأطعناه، وأما ابن أبي قحافة فلا، والله ما له في رقابنا طاعة ولا بيعة، ثم أنشأ حارثة بن سراقة يقول أبياتا من جملتها:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا .... فيا عجبا ممن يطيع أبا بكر[4333]

ومن هنا قال أبو الوليد بن رشد: ماذا حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها؟ فذهب أبو بكر إلى أنّ حكمه حكم المرتد وبذلك حكم في مانعي الزكاة من العرب وذلك أنه قاتلهم وسبي ذريتهم، وخالفه في ذلك عمر وأطلق من كان أسترّق منهم، وبقول عمر قال الجمهور. وذهبت طائفة إلى تكفير من منع فريضة من الفرائض وإن لم يجحد وجوبها[4334]. وأفاد كلام ابن رشد أنّ أبا بكر لم يقتصر على سبي ذراريّ المرتدين عن الإسلام بل سبي ذراري كل من قاتل ومن بينهم الباقين على إسلامهم مع إبائهم من دفع الزكاة له، والظاهر أنّ هذا ما حصل بالفعل، بدليل ما ثبت عن عمر أنه لما استخلف أطلق من استرّق منهم، فلو كانوا – كما زعم الخطابي – من ذراري الكافرين بعد إيمانهم أو من ذراري الكفار المحاربين ما أطلقهم، ذلك أنّ حكم أسرى المرتدين أن يقتلوا و أسرى الكفار الحربيين أن يُسترقوا، قال ابن تيمية في المرتدين: يجب قتلهم حتما ما لم يرجعوا إلى ما خرجواعنه، لا يجوز أن يعقد لهم ذمة ولا هدنة، ولا أمان ولا يطلق أسيرهم ولا يفادى بمال ولا رجال ولا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولا يسترقون مع بقائهم على الردة بالإتفاق، ويقتل من قاتل منهم ومن لم يقاتل كالشيخ الهرم والأعمى والزمني باتفاق العلماء، و كذا نساؤهم عند الجمهور[4335].

أما البغاة فقد اتفق الفقهاء على عدم جواز سبي نساء البغاة وذراريهم، بل ذهب بعض الفقهاء إلى قصر الأسر على الرجال المقاتلين وتخلية سبيل الشيوخ والصبية[4336]. و العجيب أن يدّعي بعضهم بعد هذا كله أنّ أحدا من الصحابة لم يعترض على استرقاق أبي بكر للمرتدين فأشبه أن يكون إجماعا سكوتيا، فماذا كان يفعل عمر إذن؟

4333 نفسه 47/1.
4334 ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595 هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة بيروت 1982، 250/1 وقال عياض: وإلى مذهب ابي بكر فيهم وتأويله ذهب أصبغ بن الفرج (ت 399 هـ) من أصحابنا و برأي عمر قال جمهور العلماء. إكمال المعلم 244/1.
4335 مجموع الفتاوى، 414/28، وقال الكاساني: المرتد لا يسترق وإن لحق بدار الحرب لأنه لا يشرع فيه إلا الإسلام أو السيف لقوله تعالى (تقاتلونهم أو يسلمون) وكذا الصحابة أجمعواعليه في زمن ابي بكر ، ولأنّ إسترقاق الكافر للتوسل إلى الإسلام، واسترقاقه لا يقع وسيلة إلى الإسلام. بدائع الصنائع، بيروت 1974، 136/7.
4336 راجع الموسوعة الفقهية الكويتية، 208/4.

4.2.4 الأسود وسجاح كافران أصليان و ليسا مرتدين

لا شكّ في أنّ عدّ حركة الأسود العنسي، وحركة سجاح من بين حركات الردة خطأ واضح، فالإثنان باتفاق المؤرخين لم يسبق منهما إسلام، ولذا عالج ابن الأثير حركة الأسود بشكل منفصل عن موضوع الردة، وإنما كان تمردهما بدوافع إستقلال سياسي وإقتصادي عن المدينة وطمعا في السلطة والنفوذ[4337].

أما مسيلمة ففي إسلامه خلاف كبير مشهور، والخلاف في طليحة بن خولد أقلّ لكنه موجود أيضا، وقد رأينا ابن حزم يعدُّ الجميع مشركين حربيين لم يسبق منهم إسلام، وقد انتهت غيداء خزنة كاتبي في أطروحتها[4338] إلى أنّ حروب الردة لم تكن حروبا دينية خاضتها المدينة لإعادة المرتدين عن الإسلام إلى الإسلام ثانية، إذ لم يظهر بين القبائل في الجزيرة العربية كلها من كان مسلما ثم ارتدّ عن الإسلام بعد وفاة الرسول وإنما ظهرت قبائل كانت معارضة للمدينة ولخلافة أبي بكر فأخضعهم الخليفة، كما ظهرت مجموعات قبلية أخرى لم تكن لها صلات دينية أو سياسية بالمدينة فواجههم الخليفة وضمهم إلى الإسلام[4339].

وهذا هو الإتجاه الذي اتجه إليه معظم المؤرخين في العصر الحديث سواء من المستشرقين أو من الإسلاميين[4340].

4.2.5 تمرد سياسي أكثر منه ردة دينية

قد يساعد على تجلية ذلك أن نتذكر أنّ النبي فتح مكة في رمضان من السنة الثامنة للهجرة وتوفي في ربيع الأول من السنة الحادية عشرة، أي أنّ الفترة بين الفتح وبين وفاته كانت زهاء سنتين ونصف السنة، وقد كان الفتح بعشرة آلاف مقاتل لمكة بمثابة رسالة إلى سائر العرب أنّ محمدا وصحبة صاروا رقما صعبا جدا لا

4337 انظر: غيداء كاتبي، حروب الردة، 131-136.

4338بإشراف عبد العزيز الدوري.

4339 كاتبي، حروب الردة 159-160.

4340 انظر على سبيل المثال: علي عبد الرازق، الإسلام و أصول الحكم، و محمد عمارة، المعتزلة و أصول الحكم، وعبد العزيز الدوري مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، سعيد عبد الفتاح عاشور، أضواء على حركة الردة في صدر الإسلام، مجلة عالم الفكر، يناير- مارس 1912 ص 283-328، رجب محمد عبد الحليم، الردة في ضوء مفهوم جديد، زينب عبد الله كرير، حركات الردة، غيداء خزنة كاتبي، حروب الردة في الإسلام، و خورشيد احمد فاروق، تاريخ الردة من كتاب الكلاعي، و قد ردّ عليه محمد ياسين مظهر صديقي في كتابه: الهجمات المغرضة على التاريخ الاسلامي، و هـ.ج. ويلز، معالم تاريخ الانسانية، 804/3، إلياش شوفاني، حروب الردة، وفيه إحالة على من تبنى هذا المنظور من المستشرقين: يوليوس فلهاوزن Welhausen وكايتاني Caetani وبرنارد لويس Lewis (102-105). و جدير بالذكر ان الشيعة الامامية في عمومهم ينظرون الى حركة الردة على انها لم تكن خروجا على الدين بقدر ما كانت تمردا على سلطة ابي بكر.

ثمة رأي ثالث هو الأبعد من الصواب في تقييم حركات الردة في تلك الحقبة، وهو ذلك الرأي الذي يرى في الردة بعدا تآمريا عن الإسلام، وهو رأي د. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت 2008، ص 80 ومقتضاه أنّ من ارتدّ من العرب إنما كان أسلم حيلة ليمهّد لردته بعد ذلك، وإنّ هناك لونا من التنسيق بين القبائل المرتدة، والشواهد التاريخية لا تشهد بتة لهذا الرأي.

يسهل تجاوزه، وقد عزّز تلك الرسالة مسيره إلى تبوك – في غزوة العسرة – في السنة التاسعة بنحو ثلاثين ألفا، لقد تبلور على الساحة واقع جديد، ذاك الذي سماه مونتغمري وات بالسلم الإسلامي Pax Islamica الذي نجح الرسول في إقامته في المدينة وبين القبائل المجاورة، أغرى قبائل أخرى بالدخول فيه والإستفادة منه[4341]. ومن هنا توالت الوفود في السنة التاسعة تعلن ولاءها لرسول الله وقد ظل المنظور التقليدي ينظر إلى تلك الوفود على أنها كانت وفودا للدخول في دين الله ومن ثم نظر إلى إنتقاضها بعد وفاة الرسول على أنه ردة دينية ونكوص إلى الشرك والوثنية، بل إنّ المصادر تخبرنا أنّ طوالع ذلك الإنتقاض بدأت في الظهور في أواخر حياة الرسول، فبعد أن قضى الرسول حجته – المسماة حجة الوداع – في السنة العاشرة بلغه نبأ تمرد الأسود العنسي في اليمن، ثم تبعه إنتقاض آخرين في أنحاء مختلفة من بلاد العرب، وما هو إلا أن تسامع الناس بخبر وفاته عليه السلام حتى كان ما رواه الطبري عن عرة بن الزبير قال: لما مات رسول الله وفصل أسامة أرتدت العرب عوامّ وخواصّ، وتوحى مسيلمة وطليحة فاستغلظ أمرهما ..[4342]. لكن نظرة أكثر واقعية كفيلة بأن تبعث الشك في نفوسنا بصدد ذلك المنظور، كتب سعيد عبد الفتاح عاشور: من الخطأ والمبالغة إعتبار مجيئ الوفود إلى الرسول في السنة التاسعة للهجرة لتعلن إسلامها دليلا على إيمان القبائل بالإسلام كعقيدة، والقول بأنّ ذلك يعبّر عن إنتشار الإسلام في شتى أنحاء شبه الجزيرة العربية وتغلغل تعاليمه ومبادئه في قلوب الناس، ذلك أنه يتعذّر علينا فهم الحقيقة الخاصة بأنّ ألاف الأفراد من شتى القبائل المتناثرة في مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية إقتنعوا بالدين الجديد في مدى سنوات قليلة مع عدم وجود وسائل دعائية أو إعلام أو معرفة، لو كانت هناك صحافة أو إذاعة أو طباعة لقلنا إنّ الإعلام آتى ثماره وأنّ آلاف النسخ التي طبعت من القرآن الكريم وأحاديث الرسول جذبت الناس إلى الصراط المستقيم، ولكنا نعلم من واقع السيرة النبوية والمصادر الأولى أنّ حفاظ القرآن عند وفاة الرسول كانوا قليلين وقد خشي على القرآن من الضياع عند تناقص عددهم في عهد أبي بكر نتيجة الموت أو الإستشهاد .. وإذا كان هذا هو عدد حفاظ القرآن الكريم في تلك المرحلة، فماذا كان نصيب القبائل العربية الضاربة في شتى أنحاء بوادي شبه الجزيرة .. حقيقة أنّ الرسول أرسل بعض الصحابة إلى القبائل مثل علي بن أبي طالب إلى اليمن وعمرو بن العاص إلى عمان، ولكن هذا حدث في وقت متأخر في السنة العاشرة للهجرة، قبيل إنتفاض القبائل فيما عرف باسم حركة الردة، ولم يكن باستطاعة هؤلاء مع قلة عددهم من ناحية وسعة إنتشار القبائل العربية من ناحية ثانية وضيق الوقت وتلاحق الأحداث بسرعة من ناحية ثالثة، أن يشقوا طريقا للإسلام إلى قلوب قطاع عريض من عرب شبه الجزيرة .. إنّ مجيئ وفد من بضعة أفراد –غالبا دون العشرة – ليعلن دخول قبيلته بأسرها في الإسلام لا

4341Watt, Montgomery, Muhammed at Medina, Oxford 1956, P. 143.

4342 تاريخ الطبري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 242/3.

يعني أنّ أفراد هذه القبيلة قد آمنوا فعلا بهذه العقيدة الجديدة، والذي نعتقده أنّ القبائل العربية اهتزت أمام سقوط مكة في قبضة الرسول وانكسار قريش أمامه وادركت أنها لا تستطيع الصمود أمام تلك القوة الكاسحة، فأرسلت وفودها تعلن إستسلامها ودخولها في الطاعة، ولما كانت تعلم أنّ الدخول في الإسلام هو الشرط الوحيد لموادعة المسلمين واتقاء خطرهم فإنّ إستسلامها جاء في صورة إعلان إسلامها[4343].

4.2.6 رِدات متفاوتة

تبدو المبالغة بدورها واضحة في مسلك أولئك الذين أنكروا وقوع الردة عن الإسلام من بعض من كان أعلن إسلامه من تلك القبائل النائية، ذلك أنّ القبائل التي كانت قريبة من الحجاز كانت أسرع إلى الإسلام وأشدّ إخلاصا له كخزاعة وسليم وكنانة، في حين تأبت عليه قبائل نجد كأسد وغطفان، وقبائل أخرى مثل عامر بن صعصعة وهوازن، , وأظهروا مقاومة عنيفة للرسول[4344].

فالإسلام كان كان منتشرا بين القبائل الواقعة في غرب مكة والمدينة وإلى حد ما في شرقها، وقد أخلصت هذه للدعوة فلم تظهر أي محاولة للخروج على سلطان المدينة، أما القبائل في شمال مكة والمدينة ومعهم بعض القبائل في الجنوب، فلم ينتشر الإسلام بينهم، إلا أنهم أقروا بسلطان المدينة عليهم، وهناك قبائل أخرى في جنوب وشمال مكة والمدينة وفي اليمامة لم ينتشر الإسلام بينها، كما أنها لم تقبل قيادة الإسلام فحملت لواء المعارضة في زمن الرسول وخليفته من بعده[4345]. ومع ذلك لا يسعنا إلا أن نقرر أنّ الطابع العام الذي طبع معظم حركات الإنتقاض والتمرد لم يكن دينيا روحيا بل سياسيا، مع التأكيد على أنّ السياسي لم يكن متميزا بشكل عام من الديني، بل كانا متداخلين متمازجين. يوضّح مونتغمري وات هذه الحقيقة ـ بعد أن يدعو قومه إلى التخلص من نالفكرة الغريبة التي تفصل بين الدين والسياسة ـ فيذكر أن الإسلام أتى بنظام إقتصادي واجتماعي وسياسي (السلم الإسلامي Pax Islamica) وقد مثّل الدين ـ الذي كان جزءا أساسيا من هذا النظام ـ الجانب أو الوجه الفكري من هذا النظام، ولم يكن البدو الذين استمالهم هذا النظام يتساءلون بصدد دوافعهم إلى أي حدّ هي دينية أو دنيوية ـ فقد كانوا يتعاطون مع النظام ككل ولم يقوموا بتحليله ـ مدى قبولهم لحقيقة نبوة محمد، بعض الشروط القاسية خاصة المالية، وهكذا كانت المسألة الرئيسة هي: الدخول في النظام الإسلامي أو البقاء خارجه، لقد تجاورت وتلازمت العوامل السياسية والدينية في حركة الردة، ومن هنا رأى فيها المؤرخون المسلمون الجانب الديني، في حين نظر الأوروبيون إلى جانبها السياسي، والحق أنها كانت

4343 سعيد عبد الفتاح عاشور، أضواء على حركة الردة في صدر الإسلام، مجلة عالم الفكر، العدد 4، يناير- مارس 1982، ص 274-276. و قارن ب: بلقزيز، عبد الإله، الفتنة و الإنقسام، بيروت2012، 115-117.
4344 غيداء كاتبي، أوليات الفتوح ، ص 122.
4345 نفسه، 127-128.

خروجا على السلم الإسلامي أي على مجموع النظام الديني والإجتماعي والإقتصادي والسياسي للإسلام، وبديه أن تكون بذلك حركة ضد الإسلام[4346].

إذن لم يكن المحرك الأصلي الأكثر فاعلية في تحفيز أولئك المرتدين دينيا بالأساس بقدر ما كان سياسيا إقتصاديا، لكنه متداخل بشكل عضوي مع الديني، ومن هنا غُلّب الديني على السياسي والإقتصادي في منظور المؤرخ المسلم الذي يعطي أولوية للديني على ما عداه بحكم الإطار الفكري الحاكم في عصره. فالقول بأنّ وفاة النبي التي فاجأت العرب حديثي العهد بالإسلام وبالدخول في سلامه الجديد عليهم، قد أحدثت فراغا دينيا تسبب في انفجار حركات الردة تلك، قول تعوزه الدقة، والأقرب أن يقال: إنّ وفاته عليه السلام أحدثت فراغا سياسيا أكثر منه دينيا.

4.2.7 تبرير سياسي

يبقى أن نشير أخيرا إلى أنّ مبرر سلطة المدينة الذي استندت إليه في قتال المرتدين على اختلاف صنوفهم لم يكن بالدرجة الأولى دينيا بقصد إعادتهم إلى نطاق الإيمان الذي غادروه، بل كان سياسيا واستراتيجيا قصد إلى الدفاع عن وحدة الجزيرة السياسية تحت سلطة المدينة المنورة، نعم برز التحدي بسبب هشاشة تلك الوحدة كونها كانت حديثة التكوّن لم يزد عمرها على السنتين، وخارجة عما ألف العرب من إستقلال كل قبيلة بنفسها تقريبا مع الدخول في تحالفات محدودة لم يسبق أن خضعوا لهكذا وحدة تنبسط على كامل شبه الجزيرة، وأيضا بسبب العصبية القبلية التي كان لها أكبر الأثر في ذلك التمرد والعصيان، فالعربي يشعر بأنفة شديدة من خضوعه لغيره ودخوله تحت سلطانه، وعن هذه الأنفة صدرعيينة بن حصن سيد بني فزارة لما مات رسول الله فقد قام عيينة في غطفان فقال: ما أعرف حدود غطفان منذ انقطع ما بيننا وبين بني أسد، وإني لمجدد الحلف الذي كان بيننا في القديم ومتابع طليحة، والله لأن نتبع نبيا من الحليفين، أي اسد وغطفان، أحبّ إلينا من أن نتبع نبيا من قريش، وقد مات محمد وبقي طليحة[4347].

وقد سجّل ابن الأثير هذه الحقيقة فلاحظ أنّ أكثر من تبع طليحة بن خويلد إنما تابعوه عصبية، ولهذا كان أكثر أتباعه من أسد وغطفان وطيئ[4348]. وها هو طلحة النمري يسأل مسيلمة: من يأتيك؟ قال: رحمن، قال: أفي

4346 Watt, Muhammad at Medina, Pp. 146-148.

4347 انظر: تاريخ الطبري، 257/3.

4348 الكامل في التاريخ، ابن الأثير، 206/2.

نور أو في ظلمة؟ قال: في ظلمة، فقال: أشهد أنك كذّاب وأنّ محمدا صادق، ولكن كذاب ربيعة أحبّ إلينا من صادق مضر[4349].

أما مانعوا الزكاة فإنهم لم يكتفوا بمنعها بل تحزبوا واعتصموا بالسيف ونصبوا الحرب للدولة وبدأوها بالعدوان، فقد اجتمع زهاء إثنتى عشرة قبيلة في شمال المدينة وفي شمال غربها وشرقها من بينهم أسد وغطفان وعبس وذبيان، تعاقدوا على ألا يؤدوا الزكاة، فلما خرج أسامة بن زيد بالجيش إلى الشام انتهزوا الفرصة فاحتشدوا في ضواحي المدينة وانقسموا قسمين عظيمين، قسم فيه أسد والقبائل المحالفة لطليحة إجتمع بذي القصة، وقسم فيه عبس وذبيان وقبائل أخرى نزلت عقب ذي القصة بإبرق الربذة – وهو واد خصيب لبني ذبيان في شمال المدينة – وقدم وفد هذه القبائل المدينة، وعرضوا على أبي بكر أن يُصلّوا ولا يؤدوا الزكاة، فرفض أبو بكر عرضهم وقال: والله لو منعوني عقالا من عقل الصدقة لجاهدتهم عليه، فرجع الوفد خائبين وحضوا القبائل على مهاجمة المدينة، ولم يلبثوا إلا ثلاثا حتى أغاروا على المدينة ليلا فصدهم المسلمون، ثم بعد ليلتين فوجئ جمع طليحة وعليه حبال أبن أخي طليحة بالمسلمين يدهمونهم بذي القصة فوضعوا فيهم السيف وهزموهم، لكن لما رجعت القبائل بعد إنهزامهم إلى مواطنهم وثبوا على من فيها من المسلمين فقتلوهم شرّ قتلة، وكان أول من فعل هذا عبس وذبيان، فعزم المسلمون على الإنتقام لإخوانهم، فخرج أبو بكر بنفسه إلى ذي القصة ثم إلى إبرق الربذة حيث كانت قبائل عبس وذبيان ومرة وثعلبة محتشدة، ونشبت الحرب، فانهزمت القبائل الأربع ولاذوا بالفرار واحتاز المسلمون مراعيهم[4350].

وأما مسيلمة فقد أعلن الحرب على رسول الله في حياته، وذلك أنّ رسول الله أرسل إليه حبيب بن زيد[4351] باليمامة، فكان مسيلمة إذا قال له: أتشهد أنّ محمدا رسول الله، قال: نعم، وإذا قال له: أتشهد أني رسول الله؟ قال: أنا أصمُّ لا أسمع، فعل ذلك مرارا فقطَّعه مسيلمة عضوا عضوا حتى مات شهيدا[4352].

من جهته فإنّ الأسود العنسيّ كتب إلى عمّال رسول الله في اليمن ينذرهم بترك البلاد: أيها المتوردون علينا أمسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا ووفروا ما جمعتم فنحن أولى به وأنتم على ما أنتم عليه. وقد أعانت مذحج الأسود فأخرجت فروة بن مسيك المرادي عامل الرسول، وأخرجت نجرانُ عاملَي الرسول: عمرو بن حزم،

4349 تاريخ الطبري، 286/3.
4350 انظر: تاريخ الردة من كتاب الإكتفاء للكلاعي، اقتباس وتهذيب خورشيد أحمد فاروق، القاهرة، 4-6 من التوطئة.
4351 وهو ابن أم عمارة الأنصارية، ذكره ابن إسحاق فيمن شهد العقبة من الأنصار، شهد أحدا هو وأخوه عبد الله بن زيد وأبوهما زيد بن عاصم.
4352 انظر: الإستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر، عمان الأردن 2002، 160 ترجمة رقم 496، والإصابة لابن حجر، تحقيق التركي، القاهرة 2008، 457/2.

وخالد بن سعيد بن العاص، ثم سار الأسود إلى صنعاء على رأس سبعمئة فارس لمواجهة عامل الرسول فيها: المهاجر بن أبي أمية، أو غيره وفق بعض الروايات. وشعر عمّال الرسول في مأرب وهمدان بالخطر المحدق بهم بسبب إتساع نفوذ الأسود واضطروا إلى ترك مراكزهم: أبو موسى الأشعري وعامر بن شهر، ومعاذ بن جبل[4353].

فلم تكن المسألة إذن مسألة فرد أو أفراد، بدا لهم في أمر دينهم فرجعوا عن الإسلام بعد الدخول فيه، لكنها كانت من جهة بعضهم تمردا وعصيانا مسلحا في وجه الدولة بسبب الإباء من دفع الزكاة إليها سرعان ما استحال عدوانا عليها يهدف إلى إستباحتها والقضاء عليها، ومن البعض الآخر تمردا وحربا على مقتضيات ما دخلوا فيه من السلم الإسلامي منتهزين فرصة وفاة الرسول وتعويلهم على وهن يدبّ في معسكر المسلمين وتفكك يعرو أوصال الدولة، وليس بين أيدينا ما يشير من قريب أو من بعيد إلى أي خلاف نشب بين الصحابة حول ضرورة التصدي لهذا التهديد الثاني، و الإعتراض الذي أبداه عمر في بداية الأمركان منصبا على قتال أناس لا يزالون على إسلامهم، يقيمون الصلاة ولكنهم يأبون دفع زكواتهم للسلطة المركزية، وحتما كان إحتشاد تلك القبائل وإغارتها على المدينة ليلا كافيا لإقناع عمر وكل من بقي لديه شائبة تردد في أن لا مناص من المواجهة المسلحة وحسم الأمر على نحو يحفظ للدولة هيبتها ويعيد المتمردين العصاة إلى سبيل الطاعة والجماعة. وقد كتب الشيخ رشيد رضا يقول: نعم ثبت في الحديث الصحيح الأمر بقتل من بدّل دينه، وعليه الجمهور.. ويؤيد الحديث عمل الصحابة، وقد يقال: إنّ قتالهم للمرتدين في أول خلافة أبي بكر كان بالإجتهاد، فإنهم قاتلوا من ترك الدين بالمرة كطيئ وأسد، وقاتلوا من منع الزكاة من تميم وهوازن، لأنّ الذين ارتدوا صاروا إلى عادة الجاهلية حربا على كل أحد لم يعاهدوه على ترك الحرب، والذين منعوا الزكاة كانوا مفرقين لجماعة الإسلام ناثرين لنظامهم، والرجل الواحد إذا منع الزكاة لا يقتل عند الجمهور[4354].

4.2.8 مآل حروب الردة

بخصوص مآل حروب الردة فإن القدر بسم للمسلمين بقيادة خليفتهم الحازم الذي تمكن في أقل من عامين من قمع شتى حركات الردة في أنحاء شبه الجزيرة، ونجح علاوة على ذلك في مضاعفة مساحة الدولة، فقد أصبحت اليمامة والمناطق الشرقية من شبه الجزيرة العربية أجزاء تابعة للدولة المسلمة، ولم يكن الأمر كذلك في عهد النبي[4355].

4353 غيداء كاتبي، أوليات الفتوح، 131-133.
4354 تفسير المنار، 327/5.
4355 انظر: برنابي روجرسون، ورثة محمد: جذور الخلاف السني الشيعي، القاهرة 2010 ص 176.

ولعل قصر الفترة التي انفجرت فيها حركات الردة تلك وقُمعت فيها بشكل نهائي، هو المسؤول عما لاحظته غيداء كاتبي من أنها لم تترك لها أثرا ملموسا في التاريخ الإسلامي كغيرها من الحركات، سواء أكان فلسفة أو فكرا يمكن أن يُناقش على مرّ التاريخ[4356].

4.2.9 دعوة تُعوِزُها الدقّةُ

وهكذا يضح أنّ دعوى إجماع الصحابة في خلافة أبي بكر على قتال المرتدين بمعنى الراجعين عن الإسلام دعوى تعوزها الدقة كما التحقيق فالذي حصل كان أمرا مختلفا جدا وأبعد من أن يكون رجوعا مجردا عن الدين من فرد أو مجموعة أفراد على أساس من القناعة الذاتية والإختيار الحر، ثم إنّ ما جرى كان قتالا بين فريقين لا قتلا لشخص واقع في قبضة السلطة، وقد بيّن ابن حزم أنّ معاملة أبي بكر لمن قاتلهم لم تكن من باب معاملة المرتدين – كما يعرض لها الفقهاء – في شيئ، ومن هنا تأكيده أنّ الذين حاربهم أبو بكر كانوا فريقين: مسلمين بغاة ومشركين حربيين.

لقد نشأ الإلتباس ووقع الخلط بسبب أنّ العلماء أسقطوا مفهوم الردة العقدية على كل الأطراف التي تصدّى لها أبو بكر ممن أُدخلوا تحت عنوان المرتدين وإن لم ينطبق عليهم تعريف المرتد العقدي بشكل سليم.

أخيرا كيف يُدعى إجماع الصحابة في المسألة مع أنّ سعد بن عبادة سيد الخزرج قد تخلّف عن بيعة أبي بكر، وخرج من المدينة ولم يعد إليها إلى أن مات بحوران من أرض الشام لسنتين ونصف مضتا من خلافة عمر بن الخطاب وذلك سنة خمس عشرة وقيل سنة أربع عشرة، وقيل: بل مات سعد في خلافة أبي بكر سنة إحدى عشرة[4357].

4.2.10 لا إجماع

وبفرض أنّ إجماع الصحابة وقع على قتل المرتد المجرد كما ادعوا، فثمة ما يعكر على هذه الدعوى، وهو أنّ من العلماء من اشترط انقراض عصر المجمعين وموتهم من عند آخرهم لصحة الإجماع وانعقاه، وهو قول أحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وأبي بكر بن فورك، أما لماذا اشترطوا ذلك فلاعتبارين: الأول: أنّ

4356 غيداء كاتبي، أوليات الفتوح، ص 13، مع تحفظنا شيئا على ملاحظة كاتبي، فقد بقي من حركات الردة تلك شعر كثير جرى على ألسنة المرتدين وما ردّ عليهم به المسلمون، فالواقدي (207هـ) ضمّن "كتاب الردة" - بيروت 1990- الكثير من هذه الأشعار، كما جمع قدرا لا بأس به منه علي العتوم في كتابه "ديوان الردة"، لكن يبقي أوفى عمل تعرض للموضوع كتاب "ديوان حروب الردة" للدكتور محمود عبد الله ابو الخير، عمّان الأردن 2004، ولتماضر عبد القادر الفياض رسالة علمية بعنوان"شعراء الردة أخبارهم وأشعارهم"، دمشق دار البشائر 2007، تقصت فيها شعراء الردة من زمن النبي، كما استوفت ما لكل واحد منهم من شعر قاله في الردة وقد بلغ عدد الشعراء المرتدين الذين تقصبهم أربعة وأربعين شاعرا منهم إثنا عشر شاعرا مجهولا وثلاث شواعر.

4357 الإستيعاب لابن عبد البر، 282-283 ترجمة رقم 896.

الصحابة الذين أجمعوا قد يعود بعضهم عن رأيه قبل موته[4358]. والثاني: أنه قد يحدث في عصر الصحابة قبل انقراضه قوم من التابعين من أهل الإجتهاد فيجوز لهم مخالفة الصحابة لأنّ العصر لم ينقرض[4359]، والمقصود إنقراض عصر الصحابة قبل حدوث ذلك لا انقراض عصر التابعين، وإلا لدارت المسألة فلم ينعقد إجاع أصلا. وينبغي التنبيه على أنّ البعض فهم الشرط على معنى ألا يوجد تابعي مجتهد وقت حدوث الحادثة محل الإجماع لا بعد ذلك في مدة عصر الصحابة[4360]. وليس بدقيق بل ذكره الفخر الرازي كفرض، قال: فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون المعتبر انقراض عصر من كان مجتهدا – يريد من التابعين – عند حدوث الحادثة لا من يتجدد بعد ذلك – أي بعد حدوث الحادثة – فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إذا حدث فيهم مجتهد بعد حدوث الحادثة؟[4361]. وكذلك قال السيف الآمدي: و بتقدير تسليم دخول التابع لهم في إجماعهم، فلا يمتنع أن يكون الشرط هو إنقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة واعتبار موافقة من أدرك ذلك العصر من المجتهدين، لا عصر من أدرك عصرهم[4362]. هذا مع اللفت إلى أنّ من الذين اشترطوا انقراض العصر مَن لم يعتبر التابعين الذين ادركوا المجمعين من الصحابة في إجماعهم وهو أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه[4363].

فإذا كان كذلك فقد مرّ بنا رأي التابعي الكبير إبراهيم النخعي في عدم قتل المرتد وفي استتابته أبدا، فقد توفي إبراهيم سنة 96 هـ[4364]، ومن المعلوم أنّ آخر الصحابة موتا هو أبو الطفيل عامر بن واثلة الكناني توفي سنة 100 هجري وقيل 107 هجري وقيل 110 هجري[4365].

4358 انظر: الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، الرياض 2003، 337/1.
4359 المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي ت 606 هـ، بيروت 147/4.
4360 انظر مثلا: الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دمشق 1986، 530/1. النحلة، عبد الكريم، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، الرياض 1996، 64/4.
4361 المحصول 147/4-148.
4362 الآمدي، 337/1.
4363 نفسه: 337/1.
4364 سير أعلام النبلاء، بيروت 1982، 527/4.
4365 انظر: سير أعلام النبلاء، 470/3.

5 خامسا: الجواب عن أدلتهم العقلية على وجوب قتل المرتد

1- مع تسليمهم بأنّ الجزاء على الكفر ـ الأصلي والطارئ ـ مؤجل إلى الآخرة، إلا أنهم قالوا بأنّ ما عجل من عقاب المرتد في الدنيا إنما عجل كسياسة مشروعة لمصالح تعود إلى العباد، و بإصرار المرتد على الكفر يكون محاربا للمسلمين فيقتل دفعا لحرابته.

والجواب: عرّفوا لنا أولا هذه الحرابة المزعومة! فالحرابة مصدر حرَبَ، وحرَبَهُ يُحرِبُهُ إذا أخذ ماله، والحراب هو الغاصب الناهب – كما في لسان العرب – أو من الحرب التي هي ضد السلم يقال: حاربه محاربة وحرابا، والحرابة في الإصطلاح عند الجمهور –الحنفية و الشافعية والحنابلة – هي قطع الطريق وذلك بالخروج على المارة بأخذ المال على سبيل المغالبة أو لقتل أو لإرعاب على وجه يمنع المارّة من المرور فينقطع الطريق، سواء أكان القطع من جماعة أو من واحد بعد أن يكون له قوة القطع، وسواء أكان القطع بسلاح أو بغيره من عصا أو حجر، وتسمى الحرابة بالسرقة الكبرى[4366]. وزاد المالكية في تعريفها: محاولة الإعتداء على العرض مغالبة[4367].

وسواء أردتم من حرابة المرتد هذا المعنى أو إستحالته كافرا حربيا ينصب الحرب للمسلمين وافقناكم على أنّ مثل هذا يقاتل ويقتل إن ظفر به، ولكنّ الكلام ليس في هذا ولكنه في الراجع عن الإسلام المسالم الكاف يده ولسانه الراضي بالعيش بين المسلمين، فإن قيل: كل من رجع عن الإسلام عاد حربا على المسلمين بأحد المعنيين المذكورين، ولابدّ، قلنا: هذه هي المباهتة المكشوفة والمكابرة المفضوحة، فبارك الله في عقل من زعم هذا!

2- قالوا: لو لمْ يقتل المرتد لكان الداخل في الدين يخرج منه، فقتله حفظٌ للدين وأهله. والجواب أن نقول: كفى بهذا نقضا لمبدأ (لا إكراه في الدين)، وكأنّ المطلوب هو تكثير سواد أهل الدين ولو بالمنافقين والمكرَهين الكارهين، ثم إنّ كلامهم متناقض، وذلك أنّ أهل الدين هؤلاء الذين يراد حفظهم سيكون من جملتهم الكاره المرغم على الكون بينهم، أفيحفظ عليه دين يكرهه ولا يهوى البقاء عليه؟ وما مبلغ هذا الحفظ القائم على إرغام الناس وقهرهم على خلاف مرادهم وقناعتهم؟ اللهم إنّ هذا المنطق – نشهدك – منطقُ الطغاة كارهي الحرية ممتهني الإنسان.

3- يجب قتلُ المرتدين لئلا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله وتكون كلمة الله هي العليا! قلنا: الفتنة التي يقصد ألا تكون ليست ردة مرتد يكون في قبضة المسلمين بحيث يمكنهم متى أرادوا قتله، بل هي قدرة الكافر على المسلمين المستضعفين بحيث يعذبونهم ويضطهدونهم ليردوهم عن دينهم، كما ثبت

4366 انظر الموسوعة الفقهية الكويتية 131/8 و153/17.
4367 نفسه، 153/17.

عن ابن عمر وقد أتاه رجلان في فتنة ابن الزبير فقالا: إنّ الناس صنعوا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبي، فما يمنعك أن تخرج؟ فقال: منعني أنّ الله حرّم دم أخي، فقالا: ألم يقل الله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فقال: فعلنا على عهد رسول الله وكان الإسلام قليلا، فكان الرجل يفتن في دينه، إما قتلوه وإما يعذبونه، حتى كثر الإسلام، فلم يكن فتنة[4368].

وأما (أن يكون الدين لله) فمحال أن يراد به محو ما عدا التوحيد بحيث لا يبقى في الأرض إلا أهل لا إله إلا الله، وذلك أنّ المسلمين من عند آخرهم مصفقون على مشروعية عقد الذمة لأهل الكتاب، ومنهم من جوّز عقدها لكل أحد – على ما سبق بيانه – ثم إنّ آيات القرآن متضافرة على تقرير أنّ سنة الله ماضية في اختلاف البشروأنهم لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك و لذلك خلقهم، فالمعنى الصحيح للآية هو ما ذكره صاحب المنار: أن يكون دين كل شخص خالصا لله، لا أن يخشى غيره فيه، فلا يفتن لصده عنه ولا يؤذى فيه، ولا يحتاج فيه إلى المداهنة والمداراة أو الإستخفاء أو المحاباة[4369]، ويدل له قوله تعالى: (اعبد الله مخلص له الدين ألا لله الدين الخاص)[4370] والآيات التي في معناها.

وأما المقصود بان تكون كلمة الله هي العليا فليس من لازمه بتة قتل من لم يدخل تحت لوائها مؤمنا مصدقا، فعقد الذمة لأهلها و قبول الجزية منهم أمارة على علو كلمة الله، ونصر الله عباده الموحدين على من حاربهم إعلاء لكلمة الله، وفتح مكة على رسوله بعد أن أُخرج منها إعلاءٌ لكلمة الله، بل إنجاؤه عليه السلام من المشركين الذين أرادوا قتله من إعلاء كلمة الله، فقد فسّرت "كلمة الله" في الآية ـ التوبة 40ـ بكلمة التوحيد، وكلمة الذين كفروا بكلمة الشرك، وفي الصحيحين من حديث أبي موسى مرفوعا: .. من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، كما فسرت "كلمة الذين كفروا" بما أجمعوه بعد التشاور من الفتك به عليه السلام والقضاء على دعوته، وإليه الإشارة بالآية الثلاثين من سورة الأنفال، وفي مقابلها فسرت كلمة الله بما قضت به إرادته ومضت به سنته من نصر رسله[4371]. ولولا ما تأذّن به الله تعالى من بقاء الشرك والكفر إلى جانب التوحيد ما كان لعلو كلمة الله معنى فعلوها لا يظهر إلا في مقابل كلمة الكفر التي هي أسفل وأنزل، فإن بان هذا و جاز أن تكون كلمة الله هي العليا مع أن الى جانبها من يكفر ويشرك و لم يكن في هذا ما يعارض كون كلمة الله هي العليا فما الذي يمنع بقاء من يرجع عن الاسلام الى جانب المسلمين؟

4368 انظر: جامع الأصول، 95/10.
4369 انظر تفسير المنار لعبده ورضا، 211/2.
4370 الزمر 2-3.
4371 راجع تفسير المنار، 503/10.

4- الإسلام مبنيٌّ على العقل وقائم على البرهان وليس في عقيدته ولا شريعته ما يصادم فطرة الإنسان، فمن رجع عنه بعد أن ذاق حلاوته كان خارجا عن الحق وحائدا عن الفطرة، وليس بعد هذا الإنحطاط إنحطاط، ومثل هذا لا معنى لبقائه لأنّ حياته ليس لها غاية كريمة ولا مقصد نبيل.

والجواب: ليس معنى كون الإسلام كما ذكرتم أن يفلح كل واحد في إدراكه على هذا النحو فها هي النجوم في السماء علامات، ودلالات للمهتدين وقلّ من يهتدي بها، وكذا سائر الآيات الكونية (وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍۢ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ)[4372] وحال الكافرين مع الآيات الشرعية الوحيانية ليس خيرا من حالهم مع الآيات الكونية. ثم إنّ مدارك الناس كما مشاعرهم يعروها تغير وتحول، فما يهواه أحدهم اليوم قد يبغضه ويزوّر عنه غدا، وما يقتنع به اليوم قد يعود منكرا له شاكا فيه غدا، فافتراض أنّ المرء إذا دخل في الإسلام لا يدخله الا وقد اكتمل عقله وتمّ رشده وبلغ الغاية القصوى في الفهم والحكم إفتراض خيالي لا يؤيده الواقع، ثم إن جاز مثل هذا الفرض في حقّ غير المسلم الذي إنشرح صدره للإسلام، فما القول فيمن ولد مسلما لم يختر دينه حتى إذا كبر وشبّ عن الطوق عرض له ما زلزله عن دينه وصرفه عنه؟ ولمَ نفترضُ أنّ كل راجع عن الإسلام إنما يرجع عن عناد ومكابرة، كأنما يبغي نفسه العنت والهلاك، فهل ينكر أنّ من الراجعين من يرجع عن قناعة وإيمان؟ من جهةٍ أخرى فإنّ من الواضح أنّ كلامهم هذا برمته مبنيٌّ على فرض لا أساس له من الدين أو من العقل فحواه أنّ حقّ الحياة مكفول فقط لمن يذعن للحق ولا يستنكف عنه ولمن يستقيم عليه ولا يحيد عن سوائه دون المعاندين والناكبين، وبقدر وضوح هذا فإنّ بطلانه وتعارضه مع نصوص الشرع ومقتضى العقل أشدّ وضوحا واستبانة، فأين في القرآن تعجيل العذاب لمن جحد وعند؟ والله تعالى يقول: (وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍۢ ..)[4373] و(وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍۢ)[4374] ولو صحّ منطقُهم هذا لما كان للإبتلاء معنى، وهو المعنى الذي بنى الحقّ سبحانه عليه أمر الناس في هذه النشأة.

أما ما ذكره سلطان حسين تابندة فلا يبتعد كثيرا عما سبق، فليس بالضرورة أن يفلح كل من اعتنق الإسلام – ولا كل من ولد مسلما – في إدراك تفوق الإسلام على سائر الأديان فهذا أمر منوط بالتوفر على درس طويل وعميق للأديان المقارنة، ثم إنّ نتيجته ليست مؤكدة في حق كل أحد، ومن حيثُ إنكار المرتد للدور الذي لعبه الإسلام في حياته الروحية والأخلاقية فالخَطب يسير، ذلك أن من عاش مثل هذا الدور وخبر مثل ذلك الأثر واغتنى به من البعيد جدا – إن لم يكن من المحال ـ أن يرتدّ عما

4372 يوسف 105.
4373 فاطر 45.
4374 النحل 61.

أسعده وأغناه، ولو عكس تابنده فادّعى انّ المرتد لا يرتدّ الا لكونه حرم من عيش ذلك الأثر الروحي واختباره في حياته لكان أدنى من الصواب.

5- أما إحتجاجهم بأنّ الإسلام هو جوهر النظام الحاكم في المجتمع المسلم: سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وروحيا وأنّ الخروج عليه بمثابة سعي في تقويض نظام المجتمع كلّه وإشاعة الفوضى فيه، وهو أشبه بجريمة الخيانة العظمى، بل إنّ منهم من رأى في قتل المرتدين قطعا لذرائع التجسس على الأمة، فإنّ أقرب ما يُجاب به عن هذا الكلام: فما بال كل أولئك الطوائف من غير المسلمين الذين يعيشون في ظل النظام الإسلامي بموجب عقد الذمة، مع أنهم لا يؤمنون بالإسلام ويتمسك كل منهم بما هو عليه من دين ومعتقد فليسع المرتدَ ما وسع أولئك، و بالفعل رأينا إماما جليلا من أئمة المسلمين وهو إبن قيم الجوزية يقرر أنّ المرتد إذا حبس شره وأمسك لسانه وكفّ أذاه ورضي بالعيش في ذمة المسلمين وجريان أحكام الله ورسوله عليه وأدى الجزية لم يكن في بقائه بين أظهر المسلمين ضرر عليهم والدنيا بلاغ ومتاع إلى حين.

أما تصوير المسألة وكأنّ المسلمين إذا علموا أن لا قتل على المرتد خرجوا أو أكثرهم من دين الله لائذين بالفرار إلى ملل أخرى أو الى الالحاد و اللاأدرية، فهو تصوير سقيم فيه أبلغ الإساءة إلى الدين نفسه بقدر ما فيه من الإساءة إلى المسلمين، وكأنّ الذي يمسكّ المسلمين بدينهم هو الخوف من القتل في حال غادروه، والواقع يشهد أنّ هذا ليس حال معظم المتدينين مع أديانهم، فهل صار الإسلام أضعف وأهون في ذاته من سائر الأديان و أهله أقلَّ قناعة به وأضعف حبّا له من سائر المتدينين من كل ملة ودين؟

إنّ قصارى ما يمكن أن يبلغه الأمر في حال ترُك المسلمون و ما اختاره كلٌ لنفسه، هو أن يخرج عدد منزور من المسلمين ما كان في بقائهم على الإسلام تحت تأثير خوف القتل أي خير أو أدنى منفعة، بل الخير كل الخير في أن يتميز المسلمون الصادقون من أولئك الكاذبين الكارهين فإنّ في بقاء الكاذب الكاره فتنة على بعض المسلمين حيث يرون منه ما لا يليق بإنسان حر كريم من سيئ السلوكات وردئ التصرفات، فيظنون عجزا بالدين عن إصلاح أمثال هؤلاء أو تقويم مسالكهم وتهذيب نفوسهم، وما علموا أنّ العلة فيهم لا في الدين الذي لم تنشرح صدورهم به ولا حصلت لقلوبهم الطمأنينة بصلوحيته لتهذيبهم وترقيتهم.

وأما مسألة قطع ذرائع التجسس على الأمة بقتل من يرتد، فحجة واهية شديدة الوهاء ومبناها أنّ لا وطنية خارج الدين، وقد علم الناس وعلمنا أنّ في المسلمين خونة لأوطانهم وشعوبهم كما في غير المسلمين، وأنّ فيهم المخلصين الصادقين للوطن كما في غيرهم، فكيف يسوغ أن نبني حال الشركاء

في الوطن من غير المسلمين على أنّ الأصل فيهم أنهم مظنة للتجسس والخيانة، اللهم إنّ هذا من أبطل الباطل. وما ينبغي تقريره أنّ إخلاصَ الناس على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم لأوطانهم إنما يأتي تبعا لقدر توفير كرامتهم وحياطة حقوقهم والسير فيهم بالعدل والإنصاف، هذه هي القاعدة المؤيدة بالتجارب المتواترة والمنورة بالشواهد المتكاثرة، أما حين يهان المرء في وطنه وتستباح حرمته وتغتال حقوقه فالأرجح أنّ عاطفته الوطنية تضعف وقد تزول بالكلية على حدّ ما قال الحسن بن هانئ "أبو نواس":

لا أذود الطير عن شجر ..... قد بلوت المُرَّ من ثمره

أو كما قال معروف الرصافي:

قد كان لي وطن أبكي لنكبته ..... واليوم لا وطن عندي ولا سكن

ولا أرى في بلاد كنت أسكنها ... إلا حثالة قوم قاءها الزمن

إنّ ظلم المرء في وطنه وحرمانه فيه يحمله على هجره وتركه، كما قال الشنفرى في لاميته:

وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى ... وفيها لمن خاف القلى متعزل

فإن تمادى به الظلم والحرمان فقد يكفر بنعمة الوطن وينقلب خائنا له.

ثمّ بعد اللّتيا والتي كيف يجوز قتل الناس بالإحتمالات وهي بحسب ما تقدّم إحتمالات ضعيفة، كيف يسوغ قتل امرئ لاحتمال أن يخون وطنه ويتجسس لصالح عدوه، لو صحّ أن تبنى مثل هذه الأحكام الأقصوية على احتمالات كهذه ما بقي أحد بمنجاة من رفع عصمته واستباحة دمه.

ولضعف هذا التبرير الذي تردّد على ألسنة الكثيرين من المعاصرين رأينا بعضهم يكتفي في عقاب المرتد بتعزير مناسب يوكل أمر تقديره إلى القاضي، بل إنّ منهم من نادى بإعفاء المرتد من كل عقوبة طالما انحصرت ردته في النطاق العقدي ولم تتظاهر بالتحريض على النظام العام فضلا عن الخروج الفعلي عليه، ولعلّ هذا التساهل منهم جاء إنعكاسا منهم لإدراكهم للتغير الذي طال طبيعة الدولة في العصر الحديث فباعد بينها وبين الدولة التي عرفها العصر الوسيط حيث كان الدين يلعب دورا رئيسا محوريا في النظام السياسي وفي الإجتماع السياسي برمته، وهذه مسألة سنعود إليها بمزيد من البيان والإيضاح.

6- استدلّ بعضهم بأنّ الحدود قد وُضعت بقصد حفظ الضروريات الخمسة: الدين والنفس والنسل (أو العرض) والمال والعقل، فكان القصاص لحفظ النفس، وحد الزنا وحد القذف لحفظ النسل والعرض، وحد السرقة لحفظ المال، وحد شرب الخمر لحفظ العقل، فبقي أن يكون حد الردة لحفظ الدين الذي هو في رأس قائمة هذه الضروريات، فلا يعقل أن ترتب الشريعة حدودا للحفاظ على الضروريات

الأربعة وتخلي الدين من حدّ يُرسم للحفاظ عليه. وهذه في رأينا طريقة ضعيفة في الإستدلال على عقوبة المرتد وذلك لجملة أمور منها:

أنّ حفظ هذه الضروريات لا يقتصر على ترتيب حدود على انتهاكها، بل يشمل ما يحافظ به عليها من جهة الوجود وما يدرأ به عنها من جهة العدم والسلب، والأمر في الجانبين أوسع من أن يُقتصر به على باب العقوبات المقدرة أي الحدود العاملة من جهة العدم. قال أبو إسحاق الشاطبي: والحفظ لها ـ أي للمقاصد الضرورية ـ يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأُ عنها الإختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم[4375].

وقد عرّف الطاهر بن عاشور حفظ الدين بحفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد إعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية[4376].

فبفرض إسقاطنا لحد الردة لا يضيع الدين ولا يُخلى مما يحفظ به من كلا جانبي الوجود والعدم، فأداء الطاعات والبعد عن المآثم والسيئات ونشر النافع ومداولته وتعاطي أسباب دوامه، وتسهيله للناس وفي الجملة كل ما يعزز إيمان الناس ويعينهم على سلوك سبيل الطاعة يدخل في هذا الباب، والجهاد في سبيل الله بدفع المعتدين، وقمع المبتدعة والملحدين بكشف شبهاتهم وإبطال مشاغباتهم، كل أولئك مما يحفظ به الدين وجودا وعدما، وقد رأينا من العلماء ما يقرّر أنّ جهاد الكفار لا لأجل كفرهم، فإنّ وجود الكفر إلى جوار الإيمان لا ينفيه ولا يضعفه، ولكن من أجل ردّ عدوانهم ومنع فتنتهم للمؤمنين، فإذا خلا المرتد من هذين المحذورين لم يكن موجب لقتله من هذه الزاوية.

ثم إننا رأينا ما في عقوبة الخمر من خلاف وهل هي حدّ أو تعزير، وبفرض عدم ثبوت حد فيها هل يخلو ضروري العقل مما يحفظ به في شرع الله؟ بداهة كلا.

على أن هناك حدّ الحرابة وهو حد – إن جاز التعبير – جامع مركب، يحفظ النفوس والأعراض والأموال من أن تستباح أو يعتدى عليها مغالبة وقهرا، فليس يختص بالحفاظ على ضروري واحد بحياله. والمقصود أنّ ترتيب الحدود المعروفة بحيث يأتي كلٌّ منها ملائما أو موضوعا لحفظ ضروري من الخمس الضروريات المعروفة فيه تكلفٌ ظاهر، ثم هو من جهة أخرى ليس مسلكا مقبولا لتبرير الحدود بحيث يدعى أنّ كل ضروري لا بدّ أن يوجد بإزائه حدّ شرعي للحفاظ عليه

4375 الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ت 790 هـ، شرح عبد الله دراز، بيروت 2004، ص 221.

4376 محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق الميساوي ص 303.

بالحيلولة دون إنتهاكه والعدوان عليه. يوضّح هذا أنّ تعيين الضروريات بالخمس المعروفة أمر إجتهادي لا توقيف فيه عن الشارع ومن هنا عدمُ تفطن السابقين إليه بهذه الصورة، ولعل الإمام الجويني كان أول من تكلم على انقسام المقاصد الشرعية إلى ضرورية وحاجية وتحسينية بالصورة التي عدّت بعد ذلك مألوفة، يرددها العلماء[4377] كالغزالي وهو من تلاميذه وله فضل السبق في تعديد الضروريات فجعلها خمسا من غير حصر، و ذلك في المستصفى[4378]، والعزّ بن عبد السلام وتلميذه الشهاب القرافي مرورا بالشاطبي وانتهاء بعلماء العصر، على أنهم إختلفوا في ترتيب هذه الضروريات[4379]. ورأينا منهم من يذكر النسب، بينما يذكر غيره النسل، وثالث يذكر البُضع، وأكثرهم لم يجعلوا العرض من الضروريات في مقابل من عده منها كالطوفي، والسبكي، والمحلي، وزكريا الأنصاري، وابن النجار، والشوكاني، والشنقيطي في مراقي السعود، ومنهم من ذكره وأشار إلى الخلاف فيه ولم يصرح بعدِّه منها كالقرافي، والشاطبي، والزركشي، وابن عاشور[4380].

وقد ساهم نفر من المعاصرين في زيادة أو إقتراح زيادة بعض المقاصد الأخرى منهم ابن عاشور ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وأحمد الريسوني وأحمد الخمليشي وإسماعيل الحسني، وذلك كالحرية والعدل والمساواة والحقوق الإجتماعية والإقتصادية والسياسية لاسيما، وأنّ حصر المقاصد في خمسة كان إجتهادا من أبي حامد الغزالي[4381].

وقد وجدنا أبا المعالي الجويني لما تكلم عن حفظ الضروريات قال: الدم معصوم بالقصاص.. والفروج معصومة بالحدود .. والأموال معصومة عن السارق بالقطع. واكتفى بهذا ولم يتطرق إلى حفظ الدين بقتل المرتدين[4382]. ومثله الغزالي حين ذهب يمثّل لحفظ الخمسة إبتدأ بالدين: قال: ومثاله: قضى الشرع بقتل الكافر المضلّ وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإنّ هذا يفوت على الخلق

4377 كنا رأينا من قبل أبا الحسن العامري(ت 381 هـ) يتحدث عن المزاجر الخمسة ويديرها على أركان خمسة وكان اللافت أنه لم يجعل قتل المرتد مزجرة عن ترك الدين بل عن خلع البيضة، وهو تعبير دقيق يعكس فهما أكثر تركيبا للردة التي تستوجب العقاب.

4378 كان الغزالي ذكر الضروريات الخمس دون أن يصرح بانحصارها، لكنّ السيف الآمدي توفي 627 هـ كان أول من صرّح بانحصارها في خمسة (انظر: الأحكام في أصول الإحكام 343/3).

4379 انظر: البيومي: محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الرياض 1998 ص304-316.

4380 انظر: البيومي، نفسه،276.

4381 انظر: عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق 2001، 96-98. و قارن بالهامش 1609

4382 انظر: البرهان، الجويني، 1151/2.

دينهم[4383]. ومثله تماما الآمدي[4384]، ويلاحظ أنهما لم يلتزما الإقتصار على الحدود كطرق لحفظ الضروريات، بل كانوا يذكرونها مرة وأخرى لا يذكرونها.

7- أما تبرير قتل المرتد بكونه نقضا للعهد، إذ الداخل في الإسلام طائعا صار دخوله فيه عهدا يحقّ الوفاء به، فإذا نقضه صار مثالا سيئا يجب على الأمة ان تطهر نفسها من وجوده لئلا ينفرط عقد الجماعة بالإنسلال منها، ولئلا يتهاون الداخل في الإسلام بأن يدخله تجربة فإن وافق أهواء أعماله إستمرّ فيه وإلا إنخزل عنه، فهو تبرير مبني على مقدمة غير مسلمة بالمرة، فأين في شرع الله تعالى عقاب ناكث كل عهد بالقتل؟ ثم إنّ جعل دخول المرء في الإسلام عهدا يحق الوفاء به جعل مبني على التشبيه والمجاز لا على الحقيقة، وهو في أصله عهد مع الله تعالى، لا مع الناس، ويدلّ له أمثال الآيات: (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل ..)[4385]، (ألم أعهد إليكم يا بني آدم ألا تعبدوا الشيطان)[4386]ولبني إسرائيل (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم)[4387] و(وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ..)[4388] وقد توعد الله تعالى ناقضي عهده بعذاب الآخرة وخزيها لا بالقتل في الدنيا كما قال: (إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَـٰٓئِكَ لَا خَلَـٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[4389] و(وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَـٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۙ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ)[4390] حتى في العهود التي قطعها المؤمنون على أنفسم لا لجماعة المسلمين بل بين يدي رسول الله بيعةً بايعوه عليها، أُنذر ناقضها منهم بعقوبة تناسب جرمه، هذا في الدنيا، أما في الآخرة فهم في خطر المشيئة كما روى عبادة بن الصامت قال: كنا مع رسول الله في مجلس فقال: تبايعوني على ألا تشركوا بالله شيئا وألا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، وفي رواية ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوني في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب شيئا من ذلك

4383 المستصفى بتحقيق حمزة زهير حافظ، 482/2.
4384 الإحكام 343/3.
4385 طه 115.
4386 يس 60.
4387 البقرة 40.
4388 النحل 91.
4389 آل عمران 77.
4390 الرعد 25.

فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له وطُهر، ومن أصاب شيئا من ذلك فستره الله عليه فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه[4391].

وقد بيّن الله في كتابه أنّ ناقض العهد الواجب قتاله هو الكافر المحارب الذي عاهد على الكفّ والمسالمة ثم نقض عهده، كما قال: (ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍۢ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَفَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ)[4392] و (وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَـٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ أَلَا تُقَـٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَـٰنَهُمْ وَهَمُّوا۟ بِإِخْرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ..)[4393].

وأما التهويل بانفراط عقد الجامعة بسبب إرتداد بعض الناس فهو تهويل في غير محله مبني على تخيل لا سناد له من الواقع: أنّ المسلمين سيسارعون إلى الإنسلال من دينهم بمجرد علمهم أنّ من خرج منه لا يقتل، وقد قلنا قريبا: كفى بهذا إساءة للإسلام بحيث يصوّر كسجن بغيض يهوى الناس الخروج منه عاجلا غير آجل، وكفى به إساءة ظن بالمسلمين أنهم لا يقيمون على دينهم إلا خوفا ورهبا لا حبا وقناعة.

وأما أنّ قتل المرتد يردع الناس أن يتهاونوا في الدخول في الإسلام بتجربة، فلم لا يقال:إنّ الأصوب هو أنّ قتل المرتد المجرد يمنع أعدادا غفيرة من الناس يؤامرون أنفسهم في الدخول في الإسلام، من الدخول فيه خشيةَ أن يبدو لهم بعدُ فتكون عاقبتهم قطع رؤوسهم. وقد رأينا هؤلاء المجلبين بهذه التبريرات الواهية يزعمون في مواضع أخرى أنّ الإسلام أكمل الأديان وأعدلها وأنّ من دخله وذاق حلاوته لم يغادره ولم يؤثر عليه غيره، فإذا كان كذلك فهو أدعى إلى إغراء الناس بتجريب الإسلام.

على أنّ كلامهم ذاك محصله أنّ أمر الدين مبني على الإكراه، فمن دخله حيل بينه وبين الخروج منه، يستوي في ذلك أن يرضاه وأن يسخطه، وهذا بعض معنى الإكراه ولا بدّ، والحال – وهو الحق – أن مبنى الدين على الرضا والإختيار، ولا خير في حبس أحد في دين يسخطه ولا يرضاه ويكرهه ولا يحبه.

8- وأما القول إنّ الإسلام هو الحق المطلق المؤيد بالدليل، فمن عرفه لم يرجع عنه، وهو الأعلى فلا يتركه عاقل الى ما هو أدنى منه، فإن رأينا من رجع عنه بعد الدخول فيه علمنا أنه مفسد غير مصلح أو ماكر كائد يبغي تشكيك الناس في دينهم وصرفهم عنه بهذه الحيلة، فجوابه يعلم مما سبق، فإنّ كون

4391 أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي، كما في جامع الأصول، 250/1.

4392 الأنفال 56-57.

4393 التوبة 12-13.

الإسلام كما ذكرتم ليس يعني بالضرورة أن يوفق كل أحد في إدراكه كذلك، حتى وإن دخل فيه، فلعله دخل فيه إعجابا ببعض عقائده أو شرائعه وموافقتها لهواه ومعارفه، ثم صرفه عنه بعضٌ آخر لم يلائم هواه ولم يلتئم بمداركه، وليس من لازم من هذه حاله ان يكون ماكرا كائدا يبغي الإسلام وأهله العنت والفساد، وكم رأينا من أناس رجعوا عن الإسلام، ثم قدّر أن يعودوا إليه بعد حين وقد انجلت عنهم الغمّة، وهم أشدّ إيمانا به وأعظم إخلاصا له وحماسة في الدفاع عنه والذود عن حماه، بل إنّ منهم من صار مرجعا يرجع إليه في كشف الشبهات ودفع الإيرادات، وفي هذا ما يدحض الزعم بأنّ كل مرتد لا يرتد إلا عن سوء نية وكيد يبغي به إعنات المسلمين والنيل من دينهم. ثمّ إنّ التشكيك في الدين وشنّ غارات الشبهات في وجهه وحشد جيوش المشاغبات عليه ليس يقتصر على من ارتدّ بعد إسلام، لكن ينهض به و ينبعث فيه من الكافرين وأعداء الدين في كل أين وآن كثيرون، فقتل المرتدين لا يغلق باب التشكيك في الدين ومحاولة صرف الناس عنه، ولئن ظنّ الناس به ذلك قبل مئات السنين في وقت لم توجد وسائل التواصل – التي نعرفها اليوم – التي لا يحول دون بلوغها الناسَ حارس و لاجدارٌ، فما عذر المعاصرين أن يظنوا هذا الظن الذي نسخه تطور وسائل الإتصال وجعله غير ذي معنى.

فإذا وضح هذا فليُتصدّ لشبهات المرتدين وتشكيكاتهم بما يتصدى به لشبهات الكافر الأصلي وتشكيكاته، وإلا فليُدع إلى قتل كل من ينال من الإسلام نيلا بمقالة او كتاب او برنامج متلفز، وهذا لا يقول به إلا من غُلب على عقله.

9- وثمة تبرير لقتل المرتد أدخل في المجاز، يرى في الردة هتكا لحرمة الملة، فوجب أن تقام اللائمة الشديدة على الخروج من الملة، وإلا لأنفتح باب هتك حرمة الملة، ومرضيّ الله تعالى أن تُجعل الملة السماوية بمنزلة الأمر المجبول عليه الذي لا ينفك عنه، بحسب تعبير شاه ولي الله الدهلوي. ويلاحظ أولا أنّ الدهلوي لم يجعل عقوبة الردة ضمن الحدود ـ كما رأينا هذا سابقا ـ لكن مما أُلحق بالحدود، ومقصوده يجعل الملة السماوية بمنزلة الأمر المجبول عليه، الجعل الشرعي لا القدري، لأنّ الجعل الشرعي هو الذي يسوّغ قتلَ المرتد. ويشبه قول الدهلوي قول الإمامي جعفر سبحاني في تصوير الردة وتبديل الدين إلى غير الإسلام على أنها إهانة للدين وجرح للعقيدة الإسلامية.

والخلط واضح في كلامهما بين المستوى الأخلاقي (إهانة، جرح وهتك) وبين المستوى الفكري (إعتقاد، إقتناع) وهو خلط لا موضع له، فالمستوى الأخلاقي هنا ليس من لوازم المستوى الفكري، فعد إيماني بدين ما أو رجوعي عنه بعد الدخول فيه لا يعني إهانة وهتكا لحرمة ذلك الدين، والمرء قد

يعود عن دين ما دون أن يتورّط في سبه أو ثلبه، ولكن قد يقدّم مبررات فكرية أو فلسفية أو حتى عاطفية لخروجه منه، أما معادلة الرجوع عن دين بجرحه وإهانته فمعادلة غير دقيقة وغير صحيحة، وإلا لجاز مثلها في كل رأي أو مذهب أو معتقد يعود عنه الإنسان، كمن يتحول من المذهب الشافعي إلى الحنفي أو العكس، كما اتفق لغير واحد من مشاهير العلماء في تاريخ المسلمين، فلو توسّل هذا المنطق أتباع كل دين ومذهب ما تسنى لأحد أن يتحول من دين إلى دين ولا أن ينتقل من مذهب إلى مذهب.

10- أما التساؤل الساذج عن كيف يُعطى من كفر بالله فرصة العيش فوق أرضه والأكل من رزقه تعالى، فعجيب والله أن يصدر من مسلم تلا القرآن وعرف بعض ما فيه، ومما فيه (وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ)[4394] و (لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ (١٩٦) مَتَٰعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ)[4395] والآيات في هذا المعنى كثيرة جدا بل لو عكس ذلك القائل وحكم لكان أدنى إلى الصواب، وذلك أنّ الله تعالى يقول: (وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونوَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ وَزُخْرُفًا ۚ وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ)[4396] فنعم الحياة الدنيا ليست حكرا على المؤمن دون الكافر، فالله يمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطائه، وما كان عطاء ربك محظورا والدنيا دار إبتلاء ومحنة والآخرة دار حساب ودينونة، ثم بالله ما الفرق في هذا المعنى الذي ذكروه بين الكافر الأصلي و المرتد ، فهل يحكم هؤلاء بقتل كل كافر؟ فلمن تعقد الذمة إذن؟ ومن احتاج أن يجادل في هذا المعنى فقد أزرى بنفسه و أبان عن قدر علمه بالكتاب ومدى فهمه في الشرع .

11- ومثل ذا في السذاجة قول من قال: الكفار في قوانين تنظيم المرور لا يعطون المرء حرية قطع الإشارة الضوئية الحمراء فهل يعقل أن يعطى المرء حرية ترك الإسلام؟ و الجواب: يا له من قياس، إن حظر قطع إشارة ضوئية في مقابل عدم قتل المرتد ليس لأنّ للإشارة من المثابة والأهمية ما ليس للدين، فلا يوجد عاقل يتساخف إلى هذا الحد، ولكن من أجل أنّ إنتهاك الإشارة الحمراء يترجّح أن ينجم عنه ما يسوء من حوادث الإصطدام ما يذهب بالنفوس أو الأطراف أو يسبب عاهات دائمة ومآسي ملازمة فضلا عن خسارة المال وتعويق المرور، ولو ترتب على ردة المرتد مثل هذه

4394 البقرة 126.
4395 آل عمران 195-196.
4396 الزخرف 33-35.

الكوارث لانبغى أن يعاقب عقابا رادعا، و لما قام خلاف ـ لا بين المسلمين وحدهم بل بين الناس عموما ـ حول وجوب معاقبته.

من جهة أخرى لا مماثلة بين عقوبة قاطع الإشارة وبين عقوبة تارك الدين، فأين التغريم بعشرين اوحتى بمئين من الدولارات، أو الحكم بالسجن لمدة تتوقف على مبلغ جرمه، من قطع الرقاب.

هذا و قد تضمّن كلامهم قياسا غالطا مبنيا على الخلط بين معاني مختلفة لكلمة "الحق" وبهذا الخلط خال على المستمع قولهم: إذا كان لا يحقّ لأحد قطع إشارة مرور حمراء فكيف يحقّ له ترك الدين وتبديله؟

فالحقّ كلمة تداولتها علوم وفنون شتى، من الفلسفة في مبحث نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا Epistemology) الى القانون فضلا عن علوم الدين. فالفلسفة تبحث في الحق والخير والجمال، والحق من إختصاص المنطق ونظرية المعرفة، والخير من إختصاص علم الأخلاق، أما الجمال فمن إختصاص علم الجمال Aesthetics. فأما الحقّ المبحوث عنه في الفلسفة ويدعى بالانجليزية Truth و بالفرنسية Vrai وبالألمانية Wahr– فهو الذي يقابله الباطل والكاذب والمتناقض، ويعرّف بأنه مطابقة القول أو الإعتقاد للواقع، كما يطلق على الموجود حقيقة لا توهما، وعلى التصور السالم من التناقض أي الممكن في العقل[4397]. وقد عني الفلاسفة بتحديد المعايير التي نتمكن باصطناعها من التمييز بين الحق والباطل، وفي هذا الصدد جرت العادة بأن يتكلموا عن 1- معيار التطابق Correspondence 2- ومعيار الإتساق أو عدم التناقض Consistency و3- معيار الترابط Cohrence 4- معيار الوضوح Obviousness وأخيرا 5- معيار النفع في الحياة العملية عند البراغماتيين[4398].

أما الحق الذي يبحث فيه علم القانون – حتى ليوشك علم القانون أن يكون علم تنظيم القانون ولا جرم فهو علم الحقوق - ويدعى بالانجليزية Right وبالفرنسية Droit وبالألمانية Richt فيُراد به ما كان فعله مطابقا لقاعدة محكمة، والحق بهذا المعنى يستدعي التنفيذ لأنّ القانون والعقود وكذا الأخلاق والأعراف تفرضه، ومنه: حق العامل وحق الدائن وحق المواطن[4399]، ومنه ما يأتي بمعنى ثبوت قيمة معينة لشخص بمقتضى القانون، فيكون لهذا الشخص أن يمارس سلطات معينة يكفلها له القانون

4397 انظر: المجمع الفلسفي، جميل صليبا بيروت 1982، 1/482-483.
4398 انظر: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، القاهرة بدون تاريخ، 392-405.
4399 صليبا 1/483.

بغية تحقيق مصلحة جديرة بالرعاية، وقد تكون هذه القيمة مادية تقدر بالمال أو معنوية لا تقدر بالمال كالحق في الحياة وفي الحرية وتملُّك ما أنتجه فكريا وفنيا[4400].

والحقوق تنقسم أولا إلى حقوق سياسية وحقوق مدنية، والمدنية تنقسم إلى حقوق عامة وحقوق خاصة، والحقوق الخاصة تنقسم إلى حقوق أسرة وحقوق مالية، والمالية تنقسم إلى حقوق عينية وحقوق شخصية وحقوق معنوية. ومن المهم معرفة أنّ القانون هو مصدر كل الحقوق فليس للشخص من حقوق إلا ما يخوله القانون إياه[4401].

كما يطلق مصطلح الحق على ما تسمح به القوانين وكذا العادات والأعراف والأخلاق وقد قيل الحق ضد الواقع Real من جهة أنّ الواقع قد يكون غير مشروع.

والحق والواجب متضايفان، فالحق الثابت لأحد يقابله واجب على غيره، فإذا وجب على المدين أن يوفي الدائن حقه كان للدائن الحق في استيفاء دينه.

وفرّقوا بين الحق الطبيعي natural right والحق الوضعي positive right فقالوا: الحق الطبيعي هو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، والحق الوضعي هو مجموع الحقوق المنصوصة في القوانين المكتوبة والعادات الثابتة.

أما في علوم الدين فيستعمل الحق في النطاقين: العلمي النظري أي العقدي، والعملي التشريعي – الفقهي – ومعيار تمييزه من ضده في النطاقين يستند إلى النص الديني، فما قرره النص هو الحق وكل ما خالفه هو الظن والباطل، فالدين كله أصولا وفروعا جملة وتفصيلا حق (فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ..)[4402] و(إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا..)[4403] و(ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ)[4404] و(نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ)[4405] و(إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ ..)[4406] و(.. وَشَهِدُوٓاْ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ)[4407] إلى آيات كثيرة جدا في هذا المعنى. والحق في النطاق العقدي يشبه ويعادل الحق في نظرية المعرفة، أي ما قابله الزيف والباطل، لكن معياره النص، ولذا يعود في حقيقته إلى صدق الخبر، و كمثال عليه فقد رووا أن النبي قال ـ فيما يرويه عبادة بن صامت ـ : من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأنّ محمدا عبده ورسوله، وأنّ عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم

4400 انظر: الصده، عبد المنعم فرج، أصول القانون، بيروت بدون تاريخ، 315.

4401 نفسه 317.

4402 البقرة 26.

4403 البقرة 119.

4404 البقرة 147.

4405 آل عمران 3.

4406 آل عمران 62.

4407 آل عمران 86.

وروح منه، والجنة حق، والنار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل[4408]. ومنه كل ما في القرآن من آيات تقرر أنّ الله هو الحق، والرسول حق، وما جاء به الرسل حق، والقرآن حق، وأنزل بالحق، واشتمل على الحق، والإسلام دين الحق، .. إلخ.

أما الحق في النطاق الفقهي الأحكامي فيشبه الحق في القانون وإن اختلف عنه منشأ فهذا منشؤه القانون الوضعي وذاك الشرع الإلهي، ويعود في حقيقته إلى الإنشاء من قِبَل الشارع، فالزكاة حق المال (وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ)4409 و(وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ..)4410 والوصية لأهلها من حق المال أيضا (إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ)4411 وفي قَسم المواريث قال النبي عليه السلام: إنّ الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث4412. ومتاع المرأة المطلقة حق لها على طليقها (وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ)4413 و(وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ)4414 وللرجل الحق في ارتجاع مطلقته الرجعية (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا)4415. ولذوي القربى والمساكين وأبناء السبيل حقوق في أموال الواجدين (وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ..)4416، وما أتى به الشرع مما تُرفع به عصمة النفوس المعصومة هو من الحق (وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ)4417. والدَّين حق للدائن في ذمة المدين وحق على هذا لدائنه كما قال تعالى: (وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ ... فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ..)4418.

فهذه ضروب من الحق التشريعي وردت في القرآن الكريم، إجراؤها وتنفيذها واجب بحكم الله تعالى وشرعه. وبهذا المعنى التشريعي للحق يتم عادة الحديث عن حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم كحقوق الذميين والمعاهدين والمستأمنين المعبّر عنها بقول الفقهاء: "لهم ما لنا و عليهم ما علينا" ومن بين حقوق الذميين مثلا حق بقائهم وإقرارهم على أديانهم والذي يتضمن حقوقهم في العبادة والمآكل والمشارب والمناكح على وفق ما تقضي به شرائعهم، حتى ورد في المغني: مجوسي تزوج

4408 الشيخان والترمذي، كما في جامع الأصول 355/9.
4409 المعارج 24.
4410 الأنعام 141.
4411 البقرة 180.
4412 أخرجه أبو داوود عن أبي أمامة، والترمذي والنسائي عن عمرو بن خاجة، جامع الأصول 632/11-633.
4413 البقرة 236.
4414 البقرة 241.
4415 البقرة 228.
4416 الإسراء 26.
4417 الأنعام 151. ومثلها الإسراء 33 والفرقان 68.
4418 البقرة 282.

إبنته فأولدها بنتا ثم مات عنها، فلهما الثلثان لأنهما إبنتان، ولا ترث الكبرى بالزوجية شيئا في قولهم جميعا. فإن ماتت الكبرى بعده، فقد تركت بنتا هي أختٌ لأب فلها النصف بالبنوة والباقي بالأخوة، وإن ماتت الصغرى قبل الكبرى فقد تركت أُمّا هي أختٌ لأب فلها النصف، والثلث بالقرابتين، ومن ورّث بأقوى القرابتين لم يورثهما بالأخوة شيئا في المسألتين[4419].

فهذه حقوق للذمي وهي في حق المسلم باطل فاحش البطلان، لكن بطلانها في حق المسلم وفي نظره لا يلغي حقيقة كونها حقوقا للذمي يُحظر على المسلم حرمانه منها أو إنتقاصها، ويكفي أن يكون في رأس هذه الحقوق حق هؤلاء أن يعتقدوا - مثلا – في عيسى عليه السلام أنه ابن الإله نور من نور، وحق من حق، وان يُقرّ المجوس على ثنويتهم، فتحصّل أنّ معنى الحق في هذا المورد هو ألا يحال بين هؤلاء وبين ما اختاروا من دين وشرع، مراعاة للقاعدة الكلية (لا إكراه في الدين) ولا ينبغي أن يخلط بين هذا المعنى التشريعي القانوني وبين المعنى النظري العلمي للحق الذي يقابله الباطل والظن والضلال، كما قال تعالى: (فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَـٰلُ)[4420] و(وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَـٰطِلُ)[4421]، وقال (وإنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئا)[4422]، فالخلط بين المعنيين الخبري والإنشائي يوجب إلتباسا يحمل المسلمَ على إنكار أن يعطي أحدٌ حقَّ التعبّد بالباطل والتدين بالضلال وارتكاب ما حرّم الله تعالى، فهذه كلها تدخل ضمن (الباطل) فكيف يسوغ أن يصير الباطل حقا؟

و يثور سؤالان: الأول: ماهو الأساس الذي استند إليه التشريع الإسلامي في السماح لأهل الملل الأخرى بالعيش في دار الإسلام بمعتقداتهم و وفق شرائعهم التي حكم الإسلام عليها بالبطلان؟ الظاهر أنّ هذا الأساس هو تلك القاعدة الكلية المؤيدة بمئات الآيات (لا إكراه في الدين)، و من المهم أن نُذّكر بما سبق إيراده من كون هذه الآية حاكية عن حال تكوينية، يجد كل إنسان تصديقها من نفسه، و لا يصح تجاوزها، فتجاوزها لا يمكن أن يتم إلا بممارسة ضرب من ضروب الطغيان و الاضطهاد بحق الآخرين، و هذه الحال هي التي تسمى بالقانون الطبيعي، و قوامه مجموعة القوانين الثابتة التي يكشف عنها العقل الإنساني و لا يخترعها، و يجب على المُشرّع ان يستلهمها فيما يصدره من تشريعات، إذ بقدر ما يراعيها تكون تشريعاته أدنى الى العدالة. و بموجب القانون الطبيعي تثبت للانسان الحقوق المعروفة بالحقوق العامة، أي تلك التي تثبت له بعنوان الانسانية و لو لم ينص عليها

4419 انظر: المغني لابن قدامة المقدسي، تحقيق الحلو والتركي، الرياض 1997، 168/9.
4420 يونس 32.
4421 الإسراء 81. وانظر البقرة 42 والأنفال 8 والرعد 17 والكهف 56 والأنبياء 18 والحج 62 وسبأ49 وفاطر5 والشورى 24.
4422 النجم 28.

في الدساتير والقوانين المعمول بها، كالحق في الحياة و حرية الاعتقاد و التعبير عن الرأي و حق التنقل[4423]، فكأن الآية تستند الى تقرير هذا القانون الطبيعي كمرجعية من خارج النص، و ذلك عبر تقريرها للحالة التكوينية القاضية بأن المرء لا يدين إلا بما يذعن به باطنه، و هكذا يُحكم المسلم بشرعه و يترك غير المسلم لشرعه، و يعلمنا درس التاريخ أن كل محاولات إرغام الآخرين على التخلي عن معتقداتهم باءت بالفشل رغم ان الكثير منها تورط في مذابح و صور بشعة من صور الاضطهاد كانت وصمة في تاريخه.

والسؤال الثاني: ما هو الملاك الذي استندنا إليه في ضمّ المرتد إلى المليين الذين عقدت لهم الذمة على أن يعيشوا أحرارا وفق شرائعهم رغم إفتراقه عنهم من حيثية أنه كان مسلما ثم ترك الإسلام ورجع إلى إحدى تلك الملل وقد يكون رجع إلى غير ملة فصار من اللاأدريين أو حتى من جملة الملاحدة النفاة؟

والجواب: إنّ المسلم يؤخذ بأحكام الإسلام ما دام مسلما، على أن يعامل كمسلم في الدنيا وسيحاسب كمسلم في الآخرة، فإن هو أبى الإسلام ورجع عنه لم يعد مسلما ليؤخذ بأحكام الإسلام وأمرُ رجوعه شأن ذاتي لا يملكه أحد سواه، ومن هنا صيغة الإفتعال (الإرتداد) المؤذنة بالإستقلال والمسؤولية الذاتية عن الفعل، وعند هذه النقطة يحدث الإفتراق والتميز بين المرتد وبين الكافر الأصلي، فإذا جاز أن تعقد الذمة للكافر الأصلي ويترك حرا، فهل يجوز أن تعقد الذمة للمرتد ويترك حرا؟ قد يلاحظ بعضهم إعتبارات شتى من قبيل ما عرضنا لتفنيده آنفا: أنّ ارتداد المرتدين يغري الآخرين بالإنسلال من الدين، وهو فتنة لهم في دينهم، وجرح لكرامة الدين وهتك لحرمة الملة و.. و.. و.. فيحكم بوجوب معاملة المرتد معاملة تختلف عما يعامل به الكافر الأصلي، وفي المقابل قد يُسقط البعض الآخر هذه الإعتبارات وأمثالها من الحساب مرجحا إعتبار القاعدة الكلية (لا إكراه في الدين) التي تعمل قطعا في هذه الحالة عملها في غيرها، فالمرتد في نهاية الأمر امرؤ فقد قناعته وإيمانه بدين بعد أن كان

[4423] أنظر حول القانون الطبيعي:

The Principles of Natural and Politic Law, Jean-Jacques Burlamaqui, Indianapolis, 2006, Natural Law Theory, edited by Rob P. George, Oxford 1994.

مع التنبيه على أن بعض كبار المفكرين قد استسخفوا فكرة القانون الطبيعي هذه، مثل جيريمي بنتام Jeremy Bentham (1748-1832) الذي وصف الحقوق الطبيعية بأنها هراء خطابي، هراء مؤسس على ركائز:

Natural rights is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense — nonsense upon stilts

في إشارة إلى أن الحقوق ليست هي ما يشكل أساس القانون، لكنها عوض ذلك نواتج القانون.

موقنا به، فما من مسوغ لقتله، ومن هنا ذهاب بعضهم الى استتابته أبدا و تجويز ابن القيم عقد الذمة له وتركه سالما ما كفّ أذاه عن المسلمين.
وبكلمة فإنّ حق الإنسان في اختيار دينه نابع بين حقيقة تكوينية حاكمة عليه وينبغي أن ترعى في كل تشريع، تلك هي أنّ الإيمان أمر باطني يتبع القناعة الذاتية الحرة التي يستحيل تقييدها، وكل سعي في تقييدها هو سعي في قهر الإنسان وسحقه كالذي عرفناه من جرائم النظم الشمولية من قتل و سجن وسعي في غسيل أدمغة المعارضين واللاإمتثاليين.

12- وأما قياس الردة على خيانة الوطن والقول: إذا ساغ أن يعاقب خائن الوطن بالقتل فلا أقل من أن يعاقب المرتد بالعقوبة ذاتها؟ فالدين ليس أقل أهمية من الوطن، فهو قياس يمثل تورطا آخر في بناء الأحكام على مجازات هشة لا على حقائق صلبة، فخيانة الوطن التي تعاقب بالإعدام في دول عديدة والمعنونة بالخيانة العظمى High Treason جريمة سياسية ضد أمن الدولة وضد سلامة الوطن في الداخل والخارج، وتشمل التآمر على حقوق المواطنين وتسليم البلاد للأجنبي، أو خلق حالة من الفوضى تسهل تدخل الدول الأجنبية في شؤون الدولة، وغالبا ما تنص الدساتير صراحة على حالات الخيانة العظمى وطرق النظر فيها. والخيانة العظمى وفق بعض الدساتير، كدستور الجمهورية الخامسة في فرنسا الصادر في سنة 1958 جرم سياسي لا يحدده القانون بل يترك تقديره لاجتهاد الهيئة العليا التي تعود إليها صلاحية النظر فيه، وهي مجلس الشيوخ.[4424]
ولسنا بحاجة الى أن نلفت إلى أنّ الخيانة العظمى قد تتسبب في نكبات تفوق التصور، من إحتلال البلد، أو توجيه ضربات عسكرية مؤذية له، أو الإضرار بمصالحه والإخلال باستقراره وأمنه وكشف أسراره، وما يتبع ذلك من ذيول كهلاك النفوس وتدمير المنشآت وتأخر الإقتصاد .. إلخ، فهل رجوع إمرئ عن دينه يتسبب في نكبات مثل تلك؟ إنّ نقل وصف من نطاق و إلصاقه بنطاق آخر لا يكفي للتسوية بين النظامين، من هنا قال المناطقة: التمثيل ليس حجة، لأنّ المماثلة قد تقع من وجه، وتبقى المخالفة في جوه كثيرة، ثم ذاك الوجه قد يكون رمزيا مجازيا، الأمر فيه واسع. ولبيان هذا نقول: إنّ الدول التي تعاقب بالإعدام على جريمة الخيانة العظمى لا تعاقب المواطن الذي يتخلى عن جنسيته (إنتمائه إليها) بأكثر من سحب هذه الجنسية منه، وثمة حالات محدودة يفقد الشخص بموجبها جنسيته Loos of Nationality كما إذا دخل في جنسية أجنبية، كما أنّ قوانين بعض البلاد تقضي بإسقاط الجنسية من المواطن الذي يخل بواجباته نحو الوطن، وهذا جزاء قاس لا يطبق إلا في الحالات التي

4424 انظر: موسوعة السياسة، تحرير عبد الوهاب الكيالي، بيروت 1990، 2/634-635.

ترقى إلى خيانة الوطن أو إنعدام الولاء له، كما إذا عمل المواطن لمصلحة دولة أو حكومة أجنبية وهي في حالة حرب مع بلاده[4425]. والمواطن الذي يتخلى عن جنسيته هو الأقرب مثلا لمن يرتد عن دينه من تلقائه، أما المواطن الذي تسحب منه جنسيته فأقرب مثلا لمن يُحكم قضائيا بارتداده رغم تمسكه بدينه و إصراره عليه، فلو شئنا أن نعتمد التمثيل والمقايسة فهذه هي الحالات المشبهة لحالات الردة، لا حالة خيانة الوطن، فالمرتد أشبه بمن يتخلى عن جنسيته ويدخل في جنسية أخرى وعقاب هذا أن يعامل بما رضيه لنفسه لا أن يقتل، فالوطن نعمة كما الدين، فمن رضي لنفسه التخلي عنه فهو وما اختار إلى أن يدرك أنه هو الخاسر.

وفي المقابل فإنّ المشبه للخائن لوطنه ليس المرتد لكنّ المنافق المندس بين جماعة المؤمنين يبغيهم العنت والخبال ويخذلهم في وقت حاجتهم إلى نصرته، وقد رأينا كيف قضى القرآن في المنافقين وكيف عاملهم رسول الله.

وفي القوانين الوضعية ما دام المواطن حاملا لجنسيته وثبت عليه التورط في جريمة الخيانة العظمى فإنه ينال ما يستحقه من العقاب، وذلك بخلاف المتخلي عن جنسيته الداخل في أخرى غيرها، فهذا ينظر إليه كأجنبي إنقطعت علاقته بالوطن تماما، وقد أعدمت حكومة انجلترا في نهاية الحرب العالمية الثانية وليام جويس William Joyce الذي عرف باللورد هاوهاو[4426] Lord Haw-Haw ، رغم أنه ولد في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد ادعى أنه مواطن بريطاني وكان يحمل جوازَ سفرٍ بريطانيا، وكانت تهمته التي أدين بها هي إرتكاب الخيانة العظمى في حق انجلترا، وذلك ببثه برنامجا إذاعيا من ألمانيا خلال الحرب يفتّ في عضد الشعب البريطاني، فعومل كمواطن بريطاني كونه يحمل جواز السفر البريطاني.

فتوخيا للدقة كان يجب القول: إنّ من يتخلى عن جنسيته ويدخل في جنسية غيرها ليس خائنا لوطنه ولكنه كافر بنعمته منكر لفضله، وكذلك الراجع عن دينه، أما من يبقي على جنسيته ومع ذلك يعمل ضدّ وطنه وشعبه فهذا هو الخائن، ومثله من يبقى على دينه إلا أنه يعمل ضد الدين وأهله، فهذا هو الخائن للدين.

وفي الحقّ فإنّ ما استدلّ به القائلون بقتل المرتد من الأدلة العقلية شديد الوهاء والضعف، وما كان لهم أن يتورطوا بالإستدلال بمثله لولا قناعتهم السابقة بحكم المرتد، وقد كان خيرا لهم لو اقتصروا في

4425 موسوعة السياسة، بيروت 1990، 2/100-101.

4426 أطلق هذا اللقب على المذيعين الذين عملوا في البرنامج الإذاعي (ألمانيا تنادي Germany calling)الموجه بالإنجليزية إلى البريطانيين واستمر بثه من 1939 حتى نهاية الحرب في 1945 حيث إجتاح الجيش البريطاني هامبوغ وكان أشتهر من ارتبط به هذا اللقب من المذيعين للبرنامج هو ويليام جويس.

الإستدلال على سوق الأحاديث النبوية ثم ترك المجال مفتوحا أمام شتى الاجتهادات في فهمها و تأويلها، لكنّ الإحراج الذي شعروا به إزاء ما فهموه حكما من الحديث حملهم على طلب تسويغه بوجوه عقلية، و العقل عندهم – حتما – لم يعمل مستقلا، وأنى له أن يستقل وأمامه حكم الشرع – كما فهموه – ولو أدركوا أنّ ما أمامهم ليس نصا قاطعا في المسألة، بل فهوم بشرية في النص النبوي لأورثهم ذلك شيئا من ثقة بعقلهم ومزيد استقلال يبصرون به وجوها أخرى للمسألة غير التي أبصروها، ولربما إنتهوا إلى فهم يتناغم مع جيش من النصوص القرآنية يذهب في الإتجاه المضاد لاتجاه قتل المرتدين وكذا مع غير يسير من الأحاديث النبوية تشايع الآيات القرآنية في وجهتها.

الفصل السابع: الردة و الزندقة بين السياسة والدين

1 تصفيات بالجملة وتذرع بالدين

مما يلفت أنّ المذاهب والفرق الإسلامية قد أصفقت كلها أولها عن آخرها على قتل المرتد: المذاهب السنية الأربعة والمذهب الظاهري والإمامي والزيدي والإباضي، ومن المذاهب الدارسة مذهب الأوزاعي وأبي ثور والليث والمعتزلة والخوارج، والأعجب من هذا أن يظهر من الزنادقة من كان يبرر قتل المخالفين بتبرير ديني، ككونهم كفارا أو مشركين !!

فها هي المنصورية – فيما يقول البغدادي – كفرت بالقيامة والجنة والنار وتأولوا الجنة على نعيم الدنيا والنار على محن الناس في الدنيا، واستحلوا مع هذه الضلالة خنق مخالفيهم[4427]، وكان رئيسم ابو منصور يأمر أصحابه بخنق من خالفهم بقتلهم بالإغتيال، ويقول: من خالفكم فهو كافر مشرك فاقتلوه، فإنّ هذا جهاد خفي[4428].

وقد ظلّ (حدّ الردة) سيفا مسلطا تسله السلطة النافذة على رؤوس المخالفين الواقعين في قبضتها، وقد يستحيل ضحية الأمس جلادَ اليوم، والجانب الأكثر سوداوية في الموضوع أنّ هذا الحد لم يقتصر إستعماله على قتل أفراد، بل أتخذ مبررا في أكثر من مرة عبر التاريخ لتصفية خصوم مذهبيين أو طائفيين، فسالت دماء الألوف بل مئات الألوف أنهارا، وما كان للحروب التى نشبت بين السنة والشيعة يتفانى فيها الطرفان، أن تنشب لولا إعتقاد كل طرف بحلّ قتل الآخر لكفره وردته، وقد حدثنا ياقوت الحموي عن مدينة الري فقال: وكانت مدينة عظيمة خرب أكثرها، واتفق أنني اجتزت في خرابها في سنة 671 وأنا منهزم من التتر، فرأيت حيطان خرابها قائمة ومنابرها باقية وتزاويق الحيطان بحالها لقرب عهدها بالخراب، إلا أنها خاوية على عروشها، فسألت رجلا من عقلائها عن السبب في ذلك فقال: أما السبب فضعيف ولكنّ الله إذا أراد أمرا بلغه، كان أهل المدينة ثلاث طوائف: شافعية وهم الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم السواد الأعظم .. فوقعت العصبية بين السنة والشيعة، فتضافر عليهم الحنفية والشافعية وتطاولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف، فلما أفنوهم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية ووقعت بينهم حروب كان الظفر في جميعها للشافعية، هذا مع قلة عدد الشافعية إلا أنّ الله نصرهم عليهم .. حتى أفنوهم، فهذه المحالّ الخراب التي ترى هي محال الشيعة والحنفية، وبقيت هذه المحلة المعروفة بالشافعية وهي أصغر محال الري ولم يبق من الشيعة والحنفية إلا من يخفي مذهبه، ووجدت دورهم كلها مبنية تحت الأرض ودروبهم التي يسلك بها إلى دورهم على غاية الظلمة وصعوبة المسلك، فعلوا ذلك لكثرة ما يطرقهم من العساكر بالغارات، ولو لا ذلك لما بقي

[4427] الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي ت 429 هـ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة،245.
[4428] فرق الشيعة، أبو محمد الحسن بن موسى النونجتي، إستانبول 1931، ص 34.

فيها أحد.. وقد حكى الأصطخري أنها كانت أكبر من أصبهان .. ثم قال: والري مدينة ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها[4429].

وقد ذكروا في ترجمة الشاه إسماعيل بن حيدر بن جنيد المعروف بإسماعيل الصفوي (توفي 980 هـ = 1524 م) ـ مؤسس الدولة الصفوية الشيعية وقد ملك تبريز وأذربيجان وبغداد وعراق العجم وعراق العرب وخراسان ـ أنه قتل زيادة على ألف ألف نفس، أي زيادة على مليون نفس، بحيث لا يعهد في الجاهلية ولا في الإسلام ولا في الأمم السابقة من قبلُ من قتل من النفوس ما قتله شاه إسماعيل، وقتل عدة من أعاظم العلماء بحيث لم يبق من أهل العلم أحد في بلاد العجم، وأحرق جميع كتبهم ومصاحفهم، وكان شديد الرفض، أي التشيع على طريقة الروافض[4430]. ولا يخفى أنّ ضحايا الرجل كانوا من أهل السنة، وقد بلغ من حقده عليهم أحياء وأمواتا أنه لما فتح العراق نبش قبر الإمام أبي حنيفة، وهدم مسجده في الأعظمية[4431]، وكان طبيعيا أن يقابل السنيون إسماعيل وطائفته بفتاوى التكفير واستباحة الدماء، فها هو حسين بن عبد الله شرواني من السنية الموالين للسلطنة العثمانية يكتب: من قتل واحدا من هذه الطائفة الملعونة المشركة – أي الصفويين ثمّ وسّع كلامه ليشمل الروافض جميعا – فكأنما قتل وغزا سبعين نفرا من أهل الحرب، بل أكثر، لأنّ دارها في هذا الزمان أشد من دار الحرب، فحينئذ مالها وسائر أشيائها حلال حتى أولادهم، و وصفهم بالكفرة الضالين وأنهم أشد كفرا وشركا وضلالا من النصارى، والطائفة المشركة الفسقة الفجرة، وأنهم أشد من الكفار والمشركين[4432]. وقد أفتى شيخ الإسلام عبد الله أفندي في سنة 1146 هـ بأنّ الروافض كفرة بغاة فجرة جمعوا بين أصناف الكفر والبغي والعناد وأنواع الفسق والزندقة والإلحاد، و من توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم، وقال ابن عابدين معلقا: أقول: وقد أكثر مشائخ الإسلام من علماء الدولة العثمانية .. في الإفتاء في شأن الشيعة المذكورين .. وممن أفتى بنحو ذلك فيهم المحقق المفسر أبو السعود أفندي العمادي، وأنه قال: فلذا أجمع علماء الأعصار على إباحة قتلهم وإنّ من شكّ في كفرهم كان كافرا[4433]. وكانت القوة المجردة تأتي ترجمة وتصديقا لهذه الروح، ففي إطار الصراع السياسي والعسكري بين آل

[4429] معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر بيروت 1977، 117/3.

[4430] انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني ت 1250 هـ، القاهرة بدون، 270/1-271 ترجمة رقم 190.

[4431] الوردي، علي، لمحات من تاريخ العراق الحديث، قم، 1413 هـ، 43/1.

[4432] انظر: السيد، كمال، نشوء وسقوط الدولة الصفوية، قم 2005، 335- 356.

[4433] انظر: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، محمد أمين بن عابدين ت 1252 هـ، مصر بدون، 94/1-96.

عثمان والصفويين يأمر السلطان سليم بحصر عدد الشيعة المنتشرين في الولايات المتاخمة لبلاد العجم بطريقة سرية، ثم يأمر بقتلهم جميعا، و قد قيل: إنّ عددهم كان يبلغ نحو أربعين ألف[4434].

ومن الفصول الدامية في التاريخ الإسلامي الفصل المتعلق بنشوء دولة الموحدين وزوال دولة المرابطين، فقد ادعى محمد بن تومرت[4435] أنه المهدي الموعود، وزعم لنفسه العصمة فيما يدعو إليه من الحق وأنه لا يجوز عليه الخطأ وأنه – لذلك – لا يكابر ولا ولايضاد ويدافع ولا يعاند ولا يخالف ولا ينازع وأنه يملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا بوعد ربه الذي وعد من ناوأه فقد تقمع في الردى، ولا يقابل إلا بما يوافقه ولا تصدر الأشياء إلا عن أمره ولا تجري الأمور إلا على محبوبه، ومحبوبه محبوب ربه[4436].

وقد سقط من القتلى في زمان المهدي وخليفته عبد المؤمن بن علي الكومي[4437] ما لا يحصيه إلا الله، فقد كان أبو عبد الله الونشريشي من أتباع المهدي، يظهر البله وعدم المعرفة بشيئ من القرآن والعلم، وبزاقه يجري على صدره كأنه معتوه، ويلزم الإشتغال بالقرآن والعلم سرا، وبعد مدة زعم للمهدي وهو بين أتباعه أنه فُتح عليه فجأة، فامتحنوه في القرآن والموطأ وكتب الفقه والأصول فرأوا منه ما استعظموه وعجبوا منه، ثم زعم لهم أنّ الله آتاه نورا يعرف به أهل الجنة من أهل النار، وأمرهم أن يقتلوا أهل النار ويتركوا أهل الجنة، وأنّ الله تعالى أنزل ملائكة إلى البئر التي في المكان الفلاني يشهدون بصدقه. فسار المهدي والونشريشي والأتباع إلى تلك البئر وكان المهدي وضع فيها رجالا يشهدون بذلك، فنطقوا بصدق الونشريشي، ثم أمر المهدي بطمسها لأنها بئر مقدسة نزلت إليها الملائكة، فالمصلحة تقضي بطمسها لئلا يقع فيها نجاسة، ثم نادى المهدي في أهل الجبل بالحضور إلى ذلك المكان فحضروا للتمييز فكان الونشريشي يعمد إلى الرجل يُخاف ناحيته فيقول: هذا من اهل النار فيلقى من الجبل مقتولا، فكان عدة القتلى سبعين ألفا، فلما فرغ من ذلك أمن على نفسه وأصحابه واستقام أمره، وقد عرف هذا بالتمييز[4438].ولما دخل عبد المؤمن وهران قتل فيها ما لم يحص، ولما دخل تاجررت ـ بعد أن هرب العساكر منها إلى فاس ـ لقيه أهلها بالخضوع والإستكانة فلم يقبل منهم ذلك وقتل أكثرهم، أما في تلمسان فبلغ عدد القتلى مائة ألف قتيل[4439]. وفي فتح عبد المؤمن مراكش مات من الملثمين في مواجهة جيش عبد المؤمن خلق كثير، ومات من العامة بالجوع ما يزيد على مائة ألف إنسان،

[4434] انظر: محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، بيروت 1981، وقد شبه محمد فريد هذه المذبحة بمذبحة سان بارتليمي.

[4435] 485-524 هـ = 1092-1130م

[4436] انظر: محمد بن تومرت (المهدي)، أعزّ ما يطلب، تحقيق عبد الغني أبو العزم، الرباط بدون، ص 302.

[4437] 487-558 هـ = 1094-1163 م.

[4438] الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري ت 630 هـ، بيروت 2003، 198/9-199.

[4439] نفسه 202/9-203.

وأكثر القتل في أهل مراكش ، ومات من أهل دكّالة أكثرهم، وكانوا مئتي ألف راجل وعشرين ألف فارس، وسُبي نساؤهم وذراريهم، فبيعت الجارية الحسناء بدراهم بصيرة[4440]. هذه أبرز المقاتل وأفحشها عددا وإلا فقد وقع الكثير مما هو دونها، وفي هذا ما يشهد بصحة ما ذكره بعضهم أنّ تأسيس دولة الموحدين كلف زهاء ثمانمئة ألف من الضحايا.

ومما رواه ابن القاسم عن مالك بن أنس في الإباضية والحرورية وأهل الأهواء كلّهم أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا[4441]. وقد ظلّ المالكية ـ من بين أتباع المذاهب السنية ـ هم الأشد على أهل الأهواء والفرق المنحرفة، ويعلق محمد الطالبي على فتوى مالك بالقول: فما الرأي لو طبقنا الشريعة كما وردت على لسان مالك في المدونة في الإباضية اليوم وفي أهل الأهواء كلهم من أبناء عصرنا؟ مهما يكن من أمر فإنّ إبراهيم الثاني الأغلبي[4442] لم يكن مخالفا للمذهب المالكي الذي أصبح الغالب في عصره عندما أباد إباضية جبل نفوسة بجنوب إفريقية (ليبيا) مسهما بعد إستتابتهم في قتلهم صبرا بيده[4443]. والحق يقضي بأن نبين أنّ ما حدث لم يكن هجوما على مدنيين عزل آمنين، بل إشتباكا بين جيش الأغالبة وبين جيش نفوسة البالغ عشرين ألف مقاتل عند موقع يقال له مانو – ومن هنا دعيت هذه الوقعة (وقعة مانو) وهو قصر قديم بين قابس وطرابلس ـ وأما السبب فهو ـ وفقا لبعضهم ـ حيلولة جيش الرستميين (نفوسة) بقيادة أفلح بن العباس دون مرور جيش الأغالبة المتوجه إلى مصر بهدف الإنتقام من المصريين، فدارت رحى المعركة، وراح ضحيتها إثنى عشر ألفا من الإباضية، من بينهم أربعمائة من العلماء، وهرب أفلح ببقية الجيش مدحورا، نعم زحف بعد ذلك ابن الأغلب إلى قنطرارة فباغتها ونكّل بسكانها وأسر ثمانين من علمائها، كما عرّج على نفزاوة لتلقى المصير نفسه[4444].

قد تقفز إلى الذهن تلك الصراعات الدموية الأليمة التي دارت بين الصحابة في صدر الإسلام، في الجمل وصفين، و يتساءل المرء عن الفرق، فما يلبث أن يلوح الجواب له: الصراع بين الصحابة كان سياسيا بامتياز لم يجرّهم إلى تكفير بعضهم بعضا، أما الصراعات التالية فرغم أنها كانت أعرق في السياسة بل متلوثة بها حتى النخاع بعيدا عن المثال الديني والأخلاقي إلا أنها كانت بكل خساسة واختداع تصرّ على أن تتردى بالديني تبريرا لدمويتها البالغة وضمانا لتماسك الجبهة الداخلية وراء قيادات تستبيح دماءَ مَن

[4440] نفسه 9/202-206.
[4441] المدونة الكبرى لمالك بن أنس، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن قاسم، بيروت 1994، 1/529-530.
[4442] 261-289 هـ = 875-902 م
[4443] الطالبي، محمد، عيال الله، تونس 2006، 81-82.
[4444] انظر: اسماعيل، محمود، الأغالبة (184-296 هـ) سياستهم الخارجية، القاهرة 2000، 186-187.

المفروضُ أنهم مسلمون! وقد يبدو واضحا أنّ الصراع السياسي – بطبيعته – مرشّح للإضمحلال والتسوية بشكل أو بآخر، أما الصراع الديني فهو - بطبيعته – قادر على الإمتداد وإعادة التخلق بشكل لا نهائي ما لم يطرأ تغيير جذري فاعل على المضمون العقدي لأطراف الصراع.

وعودا على الصراع السني الشيعي فإنّ فتنة عظيمة – بحسب صاحب الكامل – وقعت بين الفريقين في بغداد كانت في سنة 349 هـ[4445]، ومن هذا التاريخ إلى سقوط بغداد بيد المغول بقيادة هولاكو في سنة 656 هـ يندر أن تمر سنة دون أن تثور في مدينة السلام فتنة كبيرة تقتل فيها النفوس المعصومة وتستباح الأموال وينتشر السطو والحرائق والتخريب، لاسيما أنّ معز الدولة البويهي – وكان شيعيا متحمسا – أمر في المحرم من سنة 352 هـ بإظهار الإحتفال بيوم عاشوراء – العاشر من محرم – وإغلاق الدكاكين وإبطال الأسواق والبيع والشراء وإظهار النياحة، ولبس قباب عملوها بالمسوح، وأن يخرج النساء ناشرات شعورهن مسودات الوجوه قد شققن ثيابهن يدرن في البلد نائحات لاطمات وجوههن على الحسين بن علي[4446]، وهكذا كان كلما دار العام وأتى العاشر من المحرم تتجدد الفتنة ويشبّ النزاع وتسيل الدماء و ترتفع ألسنة النيران تأتي على المساجد والدور والدكاكين، و تنتهب الأموال، ولم تكن سائر المدن المشهورة كالبصرة وطوس ونيسابور وغيرها بمنجاة من تلك الفتنة العمياء الطخياء.

و كان يمثل خلف كل ذاك الإندفاع والحماس لقتل الآخر (المسلم) واستباحته التسويغ الديني المتمثل في الحكم على ذلك الآخر بالكفر والردة والخروج عن الملة، ولئن كان المرتد الفرد يحظى بفرصة للإستتابة وربما للمناظرة قد يحتفظ من جرائها برأسه بين كتفيه فإنّ (الطائفة) أو (الجماعة) حين يحكم عليها بالردة فإنها تغدو مستباحة من فورها، برسم التذبيح والتشريد في أول فتنة أو هزة.

من جهته فإنّ تاريخ الشيعة الزيدية في اليمن لم يخل من مذابح دموية على الخلفية ذاتها: تكفير المخالف والحكم بردته وخروجه من الملة، وخاصة في زمن الإمام عبد الله بن حمزة الملقب بالمنصور بالله[4447] الذي شاء أن يحسم الخلاف العلمي الناشب بين الزيدية والمطرّفية بالقوة العارية على طريقة: السيف أصدق أنباء من الكتب[4448]، بعد أن مهّد بإنشاء الرسائل في بيان ردتهم وكفرهم وإذاعتها في الناس فكانت تقرأ في المجامع

[4445] الكامل في التاريخ لابن الأثير، 267/7.
[4446] نفسه 279/7 في أحداث سنة 352.
[4447] 561-614 هـ = 1166-1217 م.
[4448] المُطَرِّفية فرقة من / أو منشقة على الزيدية، ظهرت كمذهب في طوالع القرن الخامس الهجري، تنسب إلى مطرّف بن شهاب العبادي الشهابي الذي تلقى عن المؤسس الذي هو شخص غير محدد الهوية، ويصرّ المطرفية على أنهم ليسوا مبتدعة و أنهم متمسكون بتعاليم الإمام الهادي مؤسس الدولة باليمن. انظر حولهم وحول عقائدهم: عبد العاطي، عبد الغني محمود، الصراع الفكري في اليمن بين الزيدية والمطرفية، القاهرة 2002، 9-50. والموسوعة

والأسواق، و كان المنصور بالله يتغالى في التكفير، فيكفر باللازم[4449]، فتم طرد المطرفية من كثير من البلاد التي يعيشون فيها، وجرى عليهم حكم السيف فقتل منهم من قتل ورجع منهم من رجع إلى مذهب الإمام، وبوفاة الإمام في 614 هـ كان المذهب المطرفي قد ضعف وانحسر، ولم يأت منتصف القرن الثامن الهجري حتى كان المذهب المطرفي قد تلاشى تماما من اليمن[4450].

وتختلف التقديرات حول عدد ضحايا المطرفية في تلك الحروب، فبعض يجعلها قرابة المائة ألف، وآخرون يشككون في صدقية هذا الرقم، ومهما يكن فإنّ الرجل عقد العزم على استئصالهم من عند آخرهم فحكمهم عنده أن: تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ويغزون ليلا ونهارا ويؤخذ ما حازوا فيئا، ويقتلون بالغيلة والمجاهرة، ولا تقبل توبة أحد منهم ممن اعتقد جواز الكذب بل وجوبه لدفع الضرر[4451]، ويجهز على جريحهم ويقتل مدبرهم ومقبلهم ويمثل بقتلاهم خلاف ما يفعل بالحربيين أصلا فإنه لا يمثل بهم ..[4452]. وقد بلغ من قسوة المنصور في التنكيل بالمطرفية ما أثار استياء بعض أتباعه فنهض من بينهم من توجه إليه بجملة من الأسئلة في هذا الصدد، تصدى المنصور للرد عليها برسالة المسماة (الدرة اليتيمة) وهي الرسالة الثانية بعد (الرسالة الهادية) التي أنشأها من أجل الغرض ذاته، وهو الجواب عن استنكار المستنكرين من أتباعه ومحاولة إقناعهم بسلامة موقفه وصحة تصرفاته، لاسيما أنّ من بين السبايا نساء شريفات كن على مذهب المطرفية[4453].

فصل آخر طويل من تلك الفصول الدامية التي شكلت تاريخ المسلمين في القرون الأخيرة سجّله أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب[4454] بغزواتهم الكثيرة – وهكذا يسمونها – التي ناهزت المئتين والخمسين غزوة، والتي شنوها على الكفرة المرتدين من المسلمين في شبه جزيرة العرب، وفي العراق، والشام ويوشك أن يكون كتاب (عنوان المجد في تاريخ نجد) كتاب تأريخ لتلك الغزوات وحدها، وكلك كتاب (تاريخ نجد) المسمى (روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام، وتعداد غزوات ذوي الإسلام) لأحد تلاميذ ابن عبد الوهاب وهو

اليمنية بإشراف أحمد جابر عفيف، صنعاء 2002، 2719/4-2723 ومقدمة في دراسة الإتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن، أحمد عبد الله عارف، بيروت 1991، 178-182، 201-205 وعن عقائد المطرفية خصوصا انظر: زيد، علي محمد، تيارات معتزلةاليمن في القرن السادس الهجري، صنعاء 1997، 201-308.

[4449] انظر على سبيل المثال مجموع مكاتبات الإمام عبد الله بن حمزة، صنعاء 2007، الرسالة العامة التي أنشأها الإمام المنصور إلى كافة الناس صرّح فيها بكفر المطرفية وردتهم في دار الإسلام وأمر بنشرها في الآفاق وعرفها الحاضر والباد، 347-354، ومجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة، القسم الأول، صنعاء 2002، الرسالة الهادية بالأدلة البادية، 37-88، الرسالة الموسومة بالدرة اليتيمة 91-177، أجوبة مسائل تتضمن ذكر المطرفية 181-235.

[4450] انظر: عبد الغني، الصراع الفكري، 36-44.

[4451] انظر: تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري، علي محمد زيد، صنعاء 1997، 183.

[4452] الرسالة الهادية، ضمن مجموع رسائل الإمام المنصور، ص 84.

[4453] راجع للتوسع: زيد، علي محمد، تيارات معتزلة اليمن، 156-198.

[4454] 1115 – 1206 هـ = 1703-1791 م.

الشيخ حسين بن غنّام الإحسائي (ت 1225 هـ) حيث خصّص منسق الكتاب ومعيد تحريره ناصر الدين الأسد القسم الثالث من أربعة أقسام الكتاب للغزوات، فجاء في أزيد من مئة صحيفة، والكتاب يعدّ أقدم كتاب أرّخ لدعوة ابن عبد الوهاب، وضعه مؤلفه بإشارة من الشيخ نفسه. ومرة أخرى نحن بإزاء التبرير ذاته: الكفر والردة[4455].

ومن بين الفتاوى القاضية بردة جماعة من الناس بل شعب برمته تلك التي سجلها قلم المؤرخ ورجل الدولة التركي أحمد جودت باشا (1822-1895) Ahmed Cevdet Pascha والصادرة عن شيخ علماء مكة في وقته (في سنة 1855) ويدعى الشيخ جمال، كرد على الإصلاحات العثمانية، ومما جاء فيها: (إنّ حظر الرقيق مخالف للشريعة، كما أنّ ترك الآذان الشريف والإستعاضة عنه بإطلاق مدفع، والسماح للمرأة بالمشي سافرة (أي غير منتقبة) وتمكين المرأة من تطليق زوجها ومثل ذلك لَمِمَّا يخالف الشرع الحنيف الصحيح ... وهذه المقترحات قد جعلت الأتراك كفارا، فحلّ إهدار دمهم وحلّ إسترقاق أطفالهم) وهي فتوى تسببت في نشوب ثورة ضد الأتراك نجح هؤلاء في قمعها وإخمادها[4456].

بعد هذا الإستعراض العاجل لبعض الفصول الدموية في تصفية الآخرين طوائفَ وجماعاتٍ باسم الردة والكفر بعد الإيمان ومن جميع الأطراف، أي حرب الكل للكل، قد يكون بدا واضحا جواب السؤال الضمني الذي دفع إلى هذا الإستعراض وهو: ما السبب في اتفاق الطوائف والفرق كلها على حكم قتل المرتد، وهل هو – فعلا – النصّ المجرد القاطع – مع التذكير أولا أنّ المجاميع الحديثية الإمامية مثلا تخلو من حديث مرفوع إلى النبي في قضية قتل المرتد، و مع التذكير ثانيا بأنهم خالفوا بعضهم بعضا في مسائل عقدية – لا فقهية فقط – إدعى المثبت فيها التواتر كرؤية الباري في الآخرة بينما أنكر النافي صحتها بله تواترها مؤكدا أنها تقدح في أصل التنزيه ، ومع التذكير ثالثا وأخيرا بأنّ الأفق كان ولا يزال مفتوحا أمام تأويل الأخبار الواردة في قتل المرتد بما يرفع عنها تعارضها المريب مع محكمات القرآن الكريم؟

إنّ امتزاج السياسي والسلطوي بالديني في النظر الإسلامي كما في الواقع والتاريخ تأدى إلى بلورة فقه سلطوي إخضاعي، تماما كما تأدى – مبكرا في بواكير العصر الأموي – إلى بلورة لاهوت سلطوي إخضاعي تمثّل في الأطاريح الجبرية الملغية لإرادة الإنسان المضحية بحريته على مذبح المشيئة الإلهية ظاهرا وحقيقةً على مسلخ السلطة الإستبدادية الطغيانية، وقد رأينا أنّ الإنقسام الذي وقع بين الصحابة و كان

[4455] انظر: ابن بشر، عثمان بن عبد الله، عنوان المجد في تاريخ نجد، الرياض 1982، وابن غنام، حسين، تاريخ نجد، حرره وحققه ناصر الدين الأسد، القاهرة، بيروت 1994.

[4456] Cvedet, Tezakir, p. 111 بطريق برنارد لويس، أين الخطأ؟ القاهرة 2003 ص 136.

في جوهره سياسيا بامتياز كما تمّ التعاطي معه في البداية المبكرة، سرعان ما استحال – أو بالأحرى حوّل عن وعي وقصد – إلى انقسام ديني على المستوى العقدي (اللاهوتي) ليصبح مسألة إيمان وكفر، عوضا عن أن يظل مسألة إختلاف في الرؤية السياسية، أو مسألة طمع في السلطة السياسية و نزاع عليها، ولا جرم فالسلطة من حيث هي تجد نفسها أكثر في المنع لا في الإباحة وفي الرقابة لا في الإسترسال وفي المعاقبة لا في التغافل والإهمال، فجوهرها الإملاء والإخضاع، وفي حالة سلطة متبنينة على امتزاج السياسي بالديني يظل أقصر طريق وأضمنه لإخضاع المعارضين وتأديب المشاغبين الطريق المستند على الذريعة الروحية (الدينية)، فكيف حين تصوّر هذه الذريعة بكونها خروجا على الدين برمته ومعاداته بكليته، وأقلّ من ذلك حين تصور على أنها قتال و تصدٍ ل (البغاة على الإمام)، فالسلطة السياسية تحتاز أكثر من سيف بيدها تقط به رؤوس المعارضين: سيف الردة وسيف البغي، و في المقابل فإن من الواضح أن المعارضة محرومة من امتلاك سيف البغي الذي هو بطبيعته معد ليسلط فوق رأسها، لكن يبقى في يدها سيف الردة الذي يمكن أن تشهره في وجه السلطة الحاكمة نفسها و وجوه الأكثرية التابعة لها، فمتى ضاقت عليها الأمور ورأت نفسها مضطرة إلى الإنتقام فالذريعة حاضرة تمكنها من إزهاق الأرواح وإسالة الدماء دون أن يتخالجها شيئ من تأثّم أو تحرج يطال ورعها وتقواها.

وبالفعل فقد ظلت الأطراف المتصارعة عبر التاريخ تنتهك بعضها البعض – كلما عنّ لها – من غير أن تثقلها وطأة الشعور بالذنب أو يخالجها لون من التحرج يحملها على مساءلة هذا الحكم المقطوع به عند الجميع: حكم قتل المرتد، وأنّى لها أن تفعل وهي ترى نفسها محتاجة إلى هكذا حكم يتيح لها الإنتقام من خصومها بكلا مستويي الإنتقام: الرمزي والمادي، فمجرد الحكم على الخصم بأنه كافر مرتد يشبع حاجة نفسية للإنتقام الرمزي ريثما تتهيأ الظروف للإنتقام المادي في شكله الصارخ المتمثل بالقتل، القتل باسم الله وفي سبيل الله!

و هكذا يلوح أنّ إستمرار الإضطهاد السياسي للآخر متذرعا باسم الدين ـ في ظل استصحاب التبرير التقليدي ـ يحول – إلى حد بعيد – دون استفزاز الوعي الجمعي، سواء الأكثري منه والأقلوي، السلطوي والمعارض، ليعيد النظر في المسألة، لكن يوم تدخل الشعوب الإسلامية في مرحلة جديدة يتم فيها التداول السلمي على السلطة بممارسة جادة وصحيحة للمفاهيم والآليات الديموقراطية، كما بحياطة حقوق الفرد كمواطن بصرف النظر عن أي إعتبارات أخرى بشتى الضمانات التي تحول دون مصادرتها أو الإنتقاص منها، ما يعني فرص موفورة أمام الجميع لممارسة السلطة وللتمتع بحقوق المواطنة على قدم سواء بمنأى عن الخوف من الإقصاء فضلا عن الإضطهاد، كما برسم حدود العلاقة بين الديني والسياسي بشكل أكثر وضوحا وبعدا عن

الإبهام والإلتباس، ما سيلغي الحاجة الى استغلال الديني في السياسي، يومها سيرى الوعي نفسه مدعوا إلى إعادة النظر في المسألة وبشكل يترجح معه أن يقاربها من زاوية مغايرة تماما لتلك التي دأب على النظر من خلالها إليها عبر قرون متطاولة.

2 تصفيات إفرادية تتذرع بالدين

كما لمسنا تذرع السياسي بالديني في التصدي للآخر طائفة وجماعة، فيمكننا لمسه أيضا– وإن يكن بوضوح أقل وأحيانا بانبهام– في الموقف من الآخر فردا أعزل برأسه، وانبهام الموقف هنا يمكن عزوه إلى افتقار الأفراد الذين كانت تتم تصفيتهم بذريعة الردة إلى رأي عام يدافع عن قضيتهم، بخلاف الموقف من طائفة تتعرض لهكذا إضطهاد، إذ تظل على الدوام تدافع عن قضيتها مبرهنة على صراطيتها واستقامتها في مقابل ظلم جلاديها وخروجهم عن مقتضى الحق والعدل، إن لم يكن عن الدين نفسه جملة وتفصيلا، الأمر الذي يحدث زعزعة في وجهة نظر السلطة وتشكيكا في صدقية روايتها الرسمية.

ولنا على دعوى أن القتل بالردة و الزندقة كان مجرد ذريعة للسياسي لا غيرة على الدين دليلان رئيسان: الأول: بالإستقراء نجد حالات كثيرة لزنادقة – أو متهمين بالزندقة – مقتولين، في مقابل حالات أخرى كثيرة لزنادقة – أو متهمين بالزندقة – متروكين بل – في بعض الحالات – مقربين من السلطة الرسمية.

الثاني: وهو ذو علاقة تفسيرية بالأول، فبتأمل الحالات وتقصيها يتبين أنّ الزنديق حين تقتصر زندقته على ما لا يمسّ المحرم السياسي أو يحرّض عليه بأي شكل من الأشكال، فإنه يترك سالما بشرط أن لا يبلغ الدرجة التي يستفز فيها مشاعر الجماعة ويجرحها بحيث يستغضبها ويثير نقمتها، فلا يبقى أمام السلطة مندوحة دون إسكاته إلى حين بالاضطهاد و السجن أو إلى الأبد بقتله إسترضاء للجماهير وتملقا لمشاعرها المهتاجة، فليس من طبيعة السلطة أن تستثير غضبة الجمهور وفاء للحقيقة، وهذا ما يفسر لنا التناقض الظاهري المذكور في السبب الأول، وبكلمة: إن القتل حين كان يقع فإنما كان يقع سياسة لكن دائما باسم الديني كما سيضح فيما سيتلو من أمثلة.

من النادر أن تعرض كتب العقائد للخلفية السياسية لقتل جماعة من مشاهير رجال الفكر، لكنها تجتزئ بالتركيز على الخلاف العقدي مع التغالي فيه بحيث يبدو كما لو كان السبب الرئيس الوحيد وراء مقتلهم، ولنبدأ ب:

2.1 معبد بن خالد – ويقال ابن عبد الله – الجهني

من القدرية الأول، فقد كان معبد تابعيا من تلامذة أبي ذر الغفاري كما حدّث عن ابن عمر وابن عباس ومعاوية وعمران بن حصين، وثقه يحي بن معين وأخرج له ابن ماجه، ووفقا لغير واحد فقد كان معبد أول من تكلم في القدر معلنا: أنْ لا قدر والأمر أنف، رافضا كل تسويغ قدري لمظالم بني أمية، وفيما يروى عنه أنه دخل وعطاء بن يسار على الحسن البصري يسألانه: يا أبا سعيد: هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله، وكان جواب الحسن: كذب أعداء الله. وشفع معبد قوله بالفعل فلم يكتف بالإنكار على بني أمية بلسانه، بل كان فيمن خرج مع محمد بن الأشعث في ثورته المعروفة على بني أمية، ووقع ضمن من وقع في قبضة الحجاج الذي أمر بتعذيبه – بعد أن أفحمه معبد في جدال جرى بينهما – وقتله صبرا، وكان ذلك بعد سنة ثمانين هجرية.

وفيما بعد زعم الأوزاعي – المولود بعد 88 هـ والمتوفى سنة 157 هـ - أنّ أول من تكلم في القدر رجل نصراني عراقي أسلم يقال له (سوسن) أخذ عنه معبد وعن معبد أخذ غيلان الدمشقي[4457].

2.2 غيلان بن مسلمالدمشقي

فهو ضحية أخرى من ضحايا السياسة المتذرعة بالدين، وهو أنبغ تلاميذ معبد وأبعدهم أثرا، تتلمذ للحسن بن محمد بن الحنفية الذي كان يقول إذا رآه: هو حجة الله على أهل الشام ولكن الفتى مقتول. كانت لغيلان محاولات ومجادلات مع عمر بن عبد العزيز، وبحسب القاضي عبد الجبار فإنّ عمر أحبّ غيلان وتأثر به وشهد فيه بقوله: مَنْ سرّه أن ينظر إلى رجل قد وهب نفسه لله وفرّغها له وليس فيه عضو إلا ينطق بالحكمة، فلينظر إلى هذا الرجل، وإنّ عمر إستعان به على أمانة المسلمين فسأله هذا أن يوليه بيع خزائن الظلمة وردّ الحقوق فولاه، فوقف غيلان في سوق دمشق يبيع حوائج بني أمية وهو يعلن: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة .. من يعذرني ممن يزعم أنّ هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا متاعهم والناس يموتون جوعا، فمرّ به هشام بن عبد الملك فقال مغضبا: أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله إن ظفرت به لأقطعنّ يديه ورجليه، وبالفعل ، لما ولي هشام الخلافة بعد عمر خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية فأرسل هشام في أثرهما فجيئ بهما وجرت بين هشام وبين غيلان مقاولة حامية جبهه فيها غيلان بظلمه وخيانته[4458]، ولغيلان كتاب في الرد على الأوزاعي في القدر، ومن هنا إستدعى هشام الأوزاعي ليناظر غيلان قبل قتله، فقال له

[4457] راجع سير أعلام النبلاء للذهبي، 185/4-187 وابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم ت 276 هـ، المعارف دار المعارف، القاهرة بدون، ص 441 في ترجمة الحسن البصري، وتهذيب التهذيب لابن حجر، 203/10-204، والنشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، 317/1-320.

[4458] انظر: كتاب فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار الهمداني ت 415 هـ، تونس، 229-231.

الأوزاعي – حسب ابن عساكر -: يا غيلان إن شئت ألقيت عليك سبعا وإن شئت خمسا وإن شئت ثلاثا، قال: ألق عليّ ثلاثا، قال: فقال له: قضاء "العلها قضى" الله على ما نهى عنه؟ قال: ما أدري أيش تقول، قال: وأمر الله بأمر حال دونه؟ فقال: هذه أشدّ عليّ من الأول، قال: فحرم الله حراما ثم أحله؟ قال: ما أدري أيش تقول، قال: فأمر به فضربت رقبته، قال ثم قال هشام للأوزاعي: يا أبا عمرو فسّر لنا ما قلت! قال: قضى الله على ما نهى: نهى آدم أن يأكل من الشجرة ثم قضى عليه فأكل منها، وأمر إبليس أن يسجد لآدم وحال بين إبليس وبين السجود وقال: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير، فقال: فمن اضطر، فأحله بعدما حرمه[4459]. لكن نهاية غيلان وصاحبه لم تكن بتلك السرعة التي ترجمت عنها عبارة: فأمر به فضربت عنقه، بل أمر هشام بإخراجهما فقطعت أيديهما وأرجلهما، ثم قال لغيلان كيف ترى ما صنع ربك بك؟ فقال: لعن الله من فعل بي هذا، ثم عطش صالح فاستسقى له غيلان فقال بعض أهل الشام: لا نسقيكم حتى تشربوا من الصديد، فالتفت إلى صالح مبتسما وقال: يا صالح زعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم ولعمري لئن كانوا صدقوا إنّ الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله، ولئن كانوا كذبوا إنّ الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من روح الله، فاصبر يا صالح، ثم إنه مات قبل غيلان، فحرفه غيلان إلى القبلة فصلى عليه، ثم أقبل يقول: قاتلهم الله كم من حق أماتوه وكم من باطل قد أحيوه وكم من ذليل في دين الله أعزوه وكم من عزيز في دين الله أذلوه، فقيل لهشام: قطعت يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه، فقد بكى الناس حوله ونبههم على ما كانوا غافلين عنه، فأرسل إليه من يقطع لسانه، فقيل له: أخرج لسانك، فقال: لا أعين على نفسي، فكسر فكيه واستخرج لسانه فقطعوه، فمات رحمه الله[4460].

و لنلفت الى الملاحظة المكثفة التي سجلها الشهرستاني بعد ان نسب الى غيلان القول بجواز الامامة في غير قريش: فقد جمع غيلان خصالا ثلاثا: القدر و الإرجاء و الخروج[4461] . و لعمر الحق انها لثلاثة جدير كل منها بضرب عنق الرجل وفق منطق السلطة آنذاك: الإمامة في غير قريش، و القدر، و الخروج على السلطة.

[4459] انظر: تاريخ مدينة دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر الدمشقي ت 571 هـ، دمشق 1995، 48/204-205.

[4460] عبد الجبار، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، 232-233، انظر عن آراء غيلان، نشأة الفكر الفلسفي للنشار، 324/1-327.
تبدو قصة الأوزاعي في مناظرة غيلان مصنوعة، ربما لتقديم تبرير شرعي بَعدي لقتل الرجل، ذلك أنّ المذكور في ميلاد الأوزاعي أنه ولد في سنة 88 هجري، ووفاة غيلان كانت في نحو 106 هجري ما يعني أنّ الأوزاعي كان حينها ابن ثماني عشرة سنة. وقد ذكروا أنّ غيلان كان وضع كتابا في القدر يرد فيه على الأوزاعي فإن صحّ هذا لزم منه ان يكون ميلاد الأوزاعي متقدما على التاريخ المذكور، وإلا فيبعد جدا أن يكون الأوزاعي صار في نحو الثامنة عشرة من عمره إماما مشهورا له إعتباره بحيث يضع مثل غيلان كتابا في الرد عليه وفي البلاد عشرات الأئمة من كبار السن وعريضي الشهرة.

[4461] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل و النحل، بتحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت 1404 هـ ، 140/1.

تصادفنا بعد ذلك شخصية لها أهميتها وأثرها، إنه:

2.3 الجعد بن درهم

الذي ترجم له الذهبي في موسوعته سير أعلام النبلاء في أقل من أربعة أسطر، الأمر الذي لا يتناسب بتة مع خطر الرجل وأثره. والجهم بن صفوان ـ الذي سيترك بصمته في المباحث والدراسات العقدية إلى اليوم ـ تلميذ الجعد، قال ابن تيمية: أول ما ظهرت هذه المقالة (يعني مقالة تعطيل الصفات) من جعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان فأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه[4462].

وقد كان الجعد مؤدبا لمروان بن محمد (ت 132 هـ) آخر خلفاء بني أمية الملقب بالحمار لقوته وصبره، ولذا لقب أيضا بمروان الجعدي، وتجمع المصادر على أن الجعد كان أول من قال بخلق القرآن ومن هنا قولهم: إنه كان أول الجهمية. وعلى طريقة الفرق المتصارعة التي دأب كل منهاعلى نسبةآراء خصومه إلى مصادر غير إسلامية، زعموا أن الجعد أخذ بدعته من بنان بن سمعان الذي أخذها بدوره عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيدبن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي فيما زعموا[4463]. وقد علق الشيخ شعيب الأرناؤوط بالقول: ويغلب على الظن أنه افتعله (أي هذا الخبر) أعداء الجعد ولم يحكموه، لأن أفكاره التي طرحها في العقيدة مناقضة كل المناقضة لما عليه اليهود، فهو ينكر الصفات القديمة القائمة بذات الله ويؤولها لينزه الله تعالى عن سمات الحدوث، ويقول بخلق اللقرآن وأنّ الله لم يكلم موسى بكلام قديم بل بكلام حادث بينما اليهود المعروف عنهم الإغراق في التجسيم والتشبيه، ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن قتل الجعد كلن لسبب سياسي لا لآرائه في العقيدة، وُيعلّل بأنّ خلفاء بني أمية وولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة[4464].

ويذكر المؤرخون أنّ هشام بن عبد الملك أمر خالد بن عبد الله القسري أميره على العراق بقتل الجعد، فخطب هذا الأضحى في الكوفة، و قال في آخر خطبته: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضحّ

[4462] ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، القاهرة بدون، ص 13.

[4463] ابن تيمية، الحموية ص 13-14 وابن كثير، البداية والنهاية، دمشق، دار ابن كثير 2010، 205/10 نقلا عن ابن عساكر

[4464] انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي 433/5 هامش للمحقق، و يعني الارناؤط بالباحث المعاصر الدكتور النشار،قارن ب: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 330/1.

بالجعد بن درهم، إنه زعم أنّ الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما، ثم نزل فذبحه في أصل المنبر بيده، قال ابن كثير: أثابه الله تعالى وتقبّل منه[4465]. وفي مدح صنيع خالد قالابن القيم في نونيته:

ولأجل ذا ضحى بجعد خالد ال .... قسري يوم ذبائح القربان

إذ قال إبراهيم ليس خليله .... كلا ولا موسى الكليم الداني

شكر الضحية كل صاحب سنة .... لله درك من أخي قربان[4466]

والعجيب أنّ المصادر كلها تجمع على سوء سيرة خالد القسري وكيف كان يتبع في حداثته المغنين والمخنثين، وقد ولاه هشام العراق من سنة 105 هـ إلى أن عزله في سنة 120 هـ وأنّ الإسلام بالعراق في عهد خالد كان ذليلا، فكان يولّي النصارى والمجوس على المسلمين وكان أهل الذمة يشترون الجواري المسلمات يطؤونهن، وأنّ أمه كانت نصرانية رومية وقد بنى لها خالد بيعة في قبلة المسجد الجامع بالكوفة فكان إذا أراد المؤذن في المسجد أن يؤذّن ضرب لها بالناقوس، وكان خالد أمر بهدم منار المسجد، وفي هجائه قال الفرزدق:

ألا قطع الرحمن ظهر مطية .... أتتنا تهادى من دمشق بخالد

بنى بيعة فيها الصليب لأمه .... ويهدم من بغض منار المساجد

فكيف يؤم الناس من كانت أمه.................... تدين بأن الله ليس بواحد[4467]

وقد أعرب ابن النديم عن تحامل شديد على الجعد فاتهمه بالزندقة وأنه أدخل مروان بن محمد في الزندقة، والظاهر أنّ التهمة بالزندقة كانت أمرا مستسهلا، فإن ابن النديم ختم كلامه عن الجعد بالقول في قاتله خالد القسري: فإنه كان يرمىبالزندقة، وكانت أمه نصرانية، وكان مروان الجعدي زنديقا[4468].

ولعلّ مما كان يسهّل الإتهام بالزندقة إتساع مدلول الزندقة بشكل مطاطي تلبية لحاجات تحطيم الخصم أدبيا بغية إنهائه ماديا.قال جمال الدين القاسمي: ومنهم من رأى أن قتله -أي الجعد- كان لأمر سياسي إلاّ أنه موّه باسم الدين إقناعاللعامة بقتله[4469].

وقال علي سامي النشار: لا نستطيع أن نصدق أن قتله كان لآرائه الفكرية بل يبدو أنه لسبب سياسي، فإنّ

[4465] البداية والنهاية، 205/10 في وفيات سنة 124 هـ وقارن ب: خلق أفعال العباد والرد على الجهمية للبخاري، بيروت 1990، ص 7.
[4466] انظر: الكافية الشافية في الإنتصار للفرقة الناجية، لابن القيم، مكة 1428 هـ ، الأبيات 51-53.
[4467] انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان 226/2-231 وأغاني الأصفهاني بتحقيق إحسان عباس، بيروت 2008، 5/22-24 و تاريخ الجهمية و المعتزلة لجمال الدين القاسمي بيروت 1985، 38-42.
[4468] انظر: الفهرست لابن النديم، بعناية أيمن فؤاد سعيد، لندن 2009، 402/3-403
[4469] القاسمي، محمد جمال الدين، تاريخ الجهمية و المعتزلة، بيروت 1985، ص38.

خلفاء الأمويينوولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة[4470].

هذا و إن قول الجعد بخلق القرآن وتعطيله للصفات ـ وهو ما التزمه المعتزلة بعد ذلك ـ لا يتنافى مع ما أوحت به إشارات مقتضبة واهنة من التزامه القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، وهي النظرية التي كانت تزعج طغاة الأمويين فلا يتساهلون مع المبشرين بها، ومعظم القائلين بها كانوا معارضين لطغيان الأمويين، ولم يكن الجعد استثناءً من ذلك، فهاهو ابن كثير ينقل عن ابن عساكر في ترجمته أنه قال للحجاج بن يوسف ـ ويروى لعمران بن حطان -:

ليثٌ عليَّو في الحروب نعامة .... فتخاء تجفل من صفير الصافر

هلا برزت إلى غزالة في الوغى .... بل كان قلبك في جناحي طائر[4471]

كما أنّ عبد القاهر البغدادي يسلكه ضمن القدرية الأول: ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والإستطاعة، من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم[4472].

ويبقى التلميذ أعظم شهرة من أستاذه، فكلما ذكرت الجهمية ذكر

2.4 الجهم بن صفوان

وهو ضحية أخرى من ضحايا طغاة بني أمية، أخذ عن الجعد، وفي بلخ كان يصلي مع مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) في مسجد واحد، ثم فرقت بينهما العقائد، فجهم منزه مغال ومقاتل مجسم متطرف حتىقال أبو حنيفة: أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال: إنه تعالىليس بشيئ، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه، فتسبب مقاتل في نفيه إلى ترمذ، وهناك دعاه الحارث بن سريج للخروج معه على بني أمية، فلباه، وصار وزيرا له بلسانه وقلمه، وفي إحدى المعارك وقع جهم أسيرا فأبوا إلا قتله، كما قتل الحارث وأخوه وعدة وذلك في سنة 128 هـ، في خلافة مروان بن محمد، قال أبو المظفر الأسفراييني (ت471 هـ): كان يعاني الخروج، وتعاطى السلاح، وكان يحمل السلاح ويخرج على السلطان وينصب القتال معه ورافق سريح بن الحارث (هكذا) في وقائعه وخرج على نصر بن سيار حتى قتله مسلم بن أحوز المازني في آخر أيام المروانية[4473].

قال القاسمي: هذا مجمل ما رواه الثقات في سبب مقتل جهم ومخدومه الحارث، وبه يعلم ما كانا عليه من الحرص على إقامة أحكام الكتاب والسنة وجعل الأمر شورى وإباء الإنغماس في إمرة الظالمين ورفض أعطياتهم والعمل لهم. ومن تأمل ما قص يعلم أنّ قتل جهم إنما كان لأمر سياسي لا ديني، وقد صرح بذلك

[4470] النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 331/1.

[4471] البداية والنهاية، 206/10 في آخر أحداث سنة 124 هـ.

[4472] الفرق بين الفرق، عبد القاهرالبغدادي ت 429 ه، عتيق محيي الدين عبد الحميد، صيدا بيروت 1995، 18-19.

[4473] التبصير في الدين، أبو المظفر الاسفراييني، بيروت 1988، ص98.

سلم[4474]قاتله بقوله: والله لا يقوم علينا من اليمانية أكثر مما قمت.فتفطن ولا تكن أسير التقليد[4475]. وأما ما رواها ابن عساكر من أن هشام بن عبد الملك كتب إلى عامله بخراسان نصر بن يسار: أما بعد فقد نجم قبلك رجل من الدهرية من الزنادقة يقال له: الجهم بن صنوان فإن ظفرت به فاقتله وإلا فادسس إليه الرجال غيلة ليقتلوه[4476]، فتخليط، فهشام توفي سنة125 هـ والجهم قتل في 128 هـ وخروجه مع الحارث كان في زمن مروان بن محمد لا في زمن هشام، ومع ذلك فهذه الرواية أحد الشواهد على استرسال القدماء في وصم المخالفين بشتى تهم الزندقة والدهرية والكفر قصد التخلص منهم، وقد علّق الحافظ ابن حجر على هذه الرواية بالقول: لا يلزم من ذلك أن يكون قتله وقع في زمن هشام وإن كان ظهور مقالته وقع قبل ذلك حتى كاتب فيه هشام[4477].وعلّق القاسمي: ولا يخفى أن نبز هشام لجهم بأنه من الدهرية في كتابه هذا - إن صحّ - إنما أراد به زيادة الإغراء بقتله ليكون حجة له، وتمويها على العامة ومن لا يدري حقيقة الأمر في هدر دمه ... ولا يخفى على من له أدنى مُسكة من عقل أنّ الدهرية لا يقرون بألوهية ولا نبوة، وجهم كان داعية للكتاب والسنة، ناقما على من انحرف عنهما، مجتهدا في أبواب من مسائل الصفات، فكيف يستحلّ نبزه بالدهرية وهي أكفر الكفر؟ ومن هنا يعلم أنه لا عبرة بنبز الأمراء والملوك من ينقم عليهم سيرتهم بالألقاب السوءى، والتاريخ شاهد عدل[4478].

2.5 قتل عبد الله بن المقفع

أشتهر أنّ ابن المقفع(ت 142 أو 143 هـ) كان زنديقا[4479] وأنّ قتله كان بسبب زندقته التي أظهرها في باب برزويه من كليلة ودمنة، وهو الباب الذي زعم البيروني أنّ ابن المقفع زاده قاصدا تشكيك ضعفى العقائد في

[4474] سلم بن احوز، رئيس شرطة نصر بن يساروالي خراسان.
[4475] القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص 16.
[4476] تاريخ مدينة دمشق، 272/53.
[4477] فتح الباري، طبعة الخطيب وعبد الباقي، 13/ 346.
[4478] القاسمي، تاريخ الجهمية، ص 17-18 وعن الجهم انظر: لسان الميزان لابن حجر، بيروت 1986، 142/2، وفتح الباري له، 344/13-347، والقاسمي 9-55 والنشار 333/1-372. و من المعاصرين ذهب شيخ الأزهر الأسبق عبد الحليم محمود الى ان السياسة كان لها يد في قتل جهم و من قبله الجعد و غيلان و معبد الجهني. أنظر: محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف بالقاهرة ط 2 بدون تاريخ، 47-152.
[4479] وقد نسبوا إلى المهدي العباس أنه قال: ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع (وفيات الأعيان، ابن خلكان، 151/2 في ترجمة الحلاج)، وحكى الجاحظ أنّ ابن المقفع ومطيع بن إياس ويحيى بن زياد كانوا يتهمون في دينهم، قال بعضهم: فكيف نسي الجاحظ نفسه (ابن خلكان، 151/2).

الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانية (المانوية) وانه إذا كان متهما فيما زاد لم يخل عن مثله فيما نقل[4480].

أما القاسم بن إبراهيم بن طباطبا بن إسماعيل الديباج (ت 246 هـ) – من أئمة الزيدية و هو من أقدم من نسب إبن المقفع إلى الزندقة – فقد وضع كتابا بعنوان" كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع " إدعى فيه أنّ لابن المقفع كتابا يعارض فيه القرآن الكريم ويعيب فيه المرسلين.

و بالرجوع إلى باب برزويه الطبيب من كلام بزرجمهر بن البختكان[4481] وجدنا موضع التهمة فيه عند كلامه على كثرة الملل واختلافها بلسان الوزير بزرجمهر وأنها ثلاثة أصناف: قوم ورثوا دينهم عن آبائهم، وآخرون أكرهوا عليه حتى ولجوا فيه، وآخرون يبتغون به الدنيا، وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى، وأنّ من خالفه على خطأ وضلالة، وأنه بعد مناظرة علماء أهل كل ملة وجد أنّ كلا يمدح دينه ويذم ما يخالفه من الأديان وأنه لم يجد عند أحد منهم صفة تكون عدلا يعرفها ذو العقل ويرضى بها، وكيف انتهى إلى أنّه يقتصر على كل شيئ تشهد العقول أنه بِرٌّ، ويتفق عليه كل أهل الأديان، فكفّ يده عن الضرب والقتل والسرقة والخيانة ولسانه عن الكذب وكل كلام فيه ضر لأحد .. إلخ وصار أمره إلى الرضا بحاله وإصلاح عمله لمعاده لعله يصادف فيما أمامه زمانا فيه دليل على هداه[4482]. ويلاحظ أحمد أمين أنّ ابن المقفع قضى أكثر حياته وهو مجوسي ظاهرا وباطنا ولم يسلم إلا وهو كاتب عيسى بن علي عم السفاح والمنصور ولم يعمّر بعدُ إلا سنين قليلة، فلا يؤاخذ على زندقته وما ألف فيها ـ إن كان ألف ـ قبل أن يسلم، ولم ينص الرواة على أنه قال أو ألف كتابا في الزندقة بعد إسلامه .. وأما كتاب القاسم بن إبراهيم، فالقاسم توفي بعد ابن المقفع بنحو قرن، ثم ذكر أمين وجوها أربعة تحمل على الشك في نسبة الكتاب الذي تولى القاسم الرد عليه إلى ابن المقفع، ثم عقبها بوجهين يبعثان على الشك في نسبة كتاب القاسم إليه[4483].

وكليلة ودمنة يترجح أن يكون ابن المقفع ترجمه قبل إسلامه بدليل باب برزويه، لكنهم – من عجب – عكسوا فجعلوا هذا الباب دليلا على زندقته.

[4480] انظر: تحقيق ما للهند من مقولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني ت 440 هـ، حيدر آباد الركن 1958، ص 123 وقد صرح البيروني في ص 220 بأنّ ابن المقفع من الزنادقة أصحاب ماني.

[4481] وبرزويه هذا طبيب فارسي أرسله أنوشروان إلى الهند ليأتي بعشب يركّب منه دواء إذا نثر على ميت إرتدّ حيا، لكن المهمة فشلت، أو ما من عشب هناك على هذه الصفة، ولكن ملك الهند سمح له بالإطلاع على كتاب كليلة ودمنة الذي يحيي موتى الجهل وعاد به إلى أنوشروان ناقلا له من السنسكريتية إلى الفارسية الفهلوية (كليلة ودمنة، 49-58).

[4482] كليلة ودمنة، عبد الله بن المقفع، تحقيق عبد الوهاب عزام، بيروت، الجزائر 1981، 61-74.

[4483] انظر: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، 1/241-244.

وأما الدرة اليتيمة التي زعموا أنه عارض به القرآن الكريم، فقد ذكر أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ) أنّ قوما ادعوا أنّ ابن المقفع عارض القرآن، وإنما فزعوا إلى الدرة والتليمية – هكذا والصحيح الدرة اليتيمة – وهما كتابان: أحدهما يتضمن حكما منقولة، توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل .. والآخر في شيئ من الديانات وقد تهوّس فيه بما لا يخفى على متأمل .. وبعد فليس يوجد له كتاب يدعي مدع أنه عارض فيه القرآن، بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم فرّق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهارها فإن كان كذلك فقد أصاب وأبصر القصد[4484]. ولو كانت الدرة كتابا في معارضة القرآن ما قال فيها الأصمعي: صنف ابن المقفع المصنفات الحسان منها الدرة اليتيمة التي لم يصنف في فنها مثلها[4485]. وقد نفى خليل مردم بك أن يوجد فيما وصلنا من كلام الرجل جملة واحدة تنزع إلى المجوسية بعرق وتضرب من الزندقة على وتر[4486].

لكن إن لم يقتل الرجل لزندقته فما السبب الذي حمل على قتله؟ إنها السياسة مرة أخرى. وأصل الحكاية أنّ عبد الله بن علي بن المنصور، عم أبي جعفر المنصور، كان خرج على عمه وطلب الخلافة لنفسه، فأرسل إليه المنصور جيشا على رأسه أبو مسلم الخراساني، فكسره وهرب عبد الله إلى أخويه سليمان وعيسى اللذين توسطا له عند المنصور فقبل شفاعتهما، واتفقوا على أن يُكتب له أمانٌ من المنصور، فأتيا ابن المقفع في البصرة – وكان كاتبا لعيسى بن علي، وأمراه بكتب الكتاب وأن يبالغ في التأكيد كي لا يقتله المنصور، فكان من جملة فصوله: ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبد الله بن علي فنساؤه طوالق ودوابّه حبس وعبيده أحرار، والمسلمون في حلّ من بيعته، فلما وقف عليه المنصور عظم ذلك عليه و قال: من كتب هذا؟ فقالوا له: ابن المقفع، كاتب لأعمامك، فكتب إلى سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب بن أبي صفرة أميره على البصرة يأمره بقتله، ومن سوء حظ ابن المقفع أنه كان يعبث بسفيان هذا وينال من أمه ولا يسميه إلا بابن المغتلمة، وكان سفيان أنافيا – عظيم الأنف – فكان ابن المقفع إذا سلّم عليه قال: السلام عليكما، وحكوا أن سفيان قال يوما: ما ندمت على سكوت قط، فقال له ابن المقفع: الخرس زين لك فكيف تندم عليه؟ فكان سفيان يقول: والله لأقطعنه إربا إربا وعينه تنظر، فلما جاءه كتاب المنصور إهتبلها، فأمر بتنّور مسجّر ثم أمر بابن المقفع فقطعت أطرافه عضوا عضوا وهو يلقيها في التنور حتى أتى على جميع جسده ثم أطبق عليه التنور، وحُكي

[4484] إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ت 403 هـ، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف القاهرة بدون، ص 32.

[4485] ابن خلكان، 151/2.

[4486] مردم بك، خليل، ابن المقفع دمشق 1930، ص 54 وراجع أيضا: جمعة، حسين علي، ابن القفع وتهمته بالزندقة، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد 5، العدد 18، 1429 هـ / 2008م، 65-82، وعبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة 1994، 53-86 وأيضا محمد كرد علي، رسائل البلغاء، القاهرة 1913، 8-11.

غيرُ هذا في صفة مقتله[4487]. ونحن نرجح أنّ المنصور كان يعرف ابن المقفع ولعله كان ناقما عليه من قبل كتابته الأمان لعمه وذلك بسبب رسالته الموجهة إلى الخليفة وهي "رسالة في الصحابة" أي أصحاب الخليفة وبطانته، ففيها من الصدق والوضوح في النصح والنقد المهذب ما لا يحتمله المستبدون من أمثال المنصور، فقد تضمنت مثلا نقدا مباشرا لاذعا لنظرية الطاعة التي قوامها وجوب طاعة الأئمة في كل الأمور من دون التفات الى طاعة الله أو معصيته، فهم ولاة الأمر وأهل العلم، ونحن الأتباع وعلينا الطاعة والتسليم، وقد كان من رأي ابن المقفع أنّ هذا القول ضارّ يوهن السلطان ويهجّن الطاعة، لأنه ينتهي إلى الفظيع المتفاحش من الأمر في استحلال معصية الله جهارا صراحا[4488]. وكفى بهذا مدعاة لإغضاب المنصور واستثارة حفيظته. وفي الرسالة كلام مسهب عن معاملة الجند واستصلاحهم، كما اشتملت على كلام بليغ عن سفك الدم بغير بينة بسبب إختلاف أحكام القضاة، أتبعه باقتراح توحيد الأقضية أي ما ندعوه بلغة عصرنا تقنين الأحكام[4489].

2.6 *قتل بشار بن برد*

من الذين قتلوا في الزندقة الشاعر المشهور بشار بن برد، أصله من طخارستان من سبي المهلب بن أبي صفرة، ذكر له أبو الفرج ستة وعشرين جدا أسماؤهم أعجمية، ورمي بالزندقة ونسبوا إليه تصريحه بتفضيل النار:

الأرض مظلمة والنار مشرقة .... والنار معبودة مذ كانت النار[4490]

وتقديمه إبليس على آدم كونه من نار وآدم من طين:

إبليس خير من أبيكم آدم ....فتنبهوا يا معشر الفجار

إبليس من نار وآدم من طينة ..... و الأرض لا تسمو سمو النار[4491]

في أشعار أخر نسبوها إليه كما نسبوا إليه أنه قال لجارية غنته شيئا من شعره فطرب: هذا والله أحسن من سورة الحشر[4492]. وعدّه البغدادي في "الفرق بين الفرق" من الكاملية نسبة إلى رافضي كان يعرف بأبي كامل، وكان يزعم أنّ الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي، وكفر عليٌّ بتركه قتالهم، وكان يلزمه قتالهم كما

[4487] وفيات الأعيان، 152/2-153 وبتفصيل أكثر: والوزراء والكتّاب، محمد بن عبدوس الجهشياري (ت 331 هـ)، القاهرة 1938، 103-110.
[4488] انظر: رسالة في الصحابة (ضمن آثار ابن القفع)، بيروت 1989، ص 312.
[4489] نفسه 316-317.
[4490] البيان والتبيين للجاحظ (ت 255 هـ)، تحقيق هارون، القاهرة 1998، 16/1.
[4491] رسالة الغفران لأبي العلاء المعري (ت 449 هـ)، تحقيق بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، ص 310.
[4492] الأغاني للأصفهاني تحقيق إحسان عباس، 147/3.

لزمه قتال أصحاب صفين، وروى أنه قيل لبشار: ما تقول في الصحابة، قال: كفروا، قيل له: ما فما تقول في علي؟ فتمثل بقول الشاعر عمرو بن كلثوم في معلقته:

وما شر الثلاثة أمَّ عمرو .... بصاحبك الذي لا تَصَبحينا[4493]

ويقطع الطاهر بن عاشور بعدم صحة نسبة مثل هذا الشعر إلى بشار معنى ولا لفظا، يقول: فإنا لو تنزلنا إلى تصحيح إحتمال أنه كان يعتقد مثل هذه السخافات بعد نشأته في الإسلام وتضلعه في علم الكلام، أليس ينهاه نهاه عن التصريح بما يراه؟[4494]، وابن عاشور يستند في حكمه على درايته التامة بشعر بشار، وهو يرى أنّ الموجود في شعر بشار من جانب الإعتقاد هو ما يجري على عقائد المسلمين المخلصين وأنّ ما ألصق بشعره لا يشبه نظم شعره[4495].

ولعل جملة أمور إجتمعت هي التي رسمت مصير الرجل في النهاية من بينها:

1- أنه كان من شعراء الدولتين الأموية والعباسية فقد نبغ في دولة أمية فوالى الأمويين ومحضهم محبته وامتدح خلفاءهم وأمراءهم.
2- كان بشار من شيعة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط، أخي النفس الزكية، وقد خرج إبراهيم من البصرة لقتال أبي جعفر المنصور فهزم في باخمرا وقتل وحمل رأسه إلى المنصور، وذلك في سنة 145 هـ.
3- وإلى ذلك كان بشار شاعرا فاسقا ماجنا متظاهرا بالفواحش متساهلا في دينه[4496].
4- كما كان يتجاهر بشعوبيته وتفضيل قومه على العرب، ولعل ذلك كان رد فعل منه على تعييره بأصله، ولكنه لم يكن مع ذلك يتنقص العرب[4497].
5- وقد سعى بشار في هلاك نفسه باستجلابه عداوة الناس على اختلاف مشاربهم ومراتبهم من أهل الدولة إلى أهل العلم والأدب والدين، فقد أنشد إبراهيم أخا النفس الزكية شعرا يهجو فيه المنصور ويشير عليه برأي يستعمله في أمره، فلما قتل إبراهيم خاف بشار فقلب الكنية وأظهر أنه كان قالها في أبي مسلم الخراساني وحذف منها أبياتا[4498]. كما سخر من خال المهدي في حضرته، فقد

[4493] انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي، ص 54 وقارن بالبيان والتبيين للجاحظ 16/1.
[4494] ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح محمد الطاهر بن عاشور، الجزائر 2007، 36/1.
[4495] نفسه ص25.
[4496] انظر كمثال: أغاني الأصفهاني 128/3-129.
[4497] ديوان بشار 37/1.
[4498] انظرها في أغاني أبي الفرج، 108/3.

دخل يزيد بن منصور الحميري على المهدي وبشار بين يديه ينشده قصيدة إمتدحه بها، فلما فرغ منها أقبل عليه يزيد وكانت فيه غفلة فقال له يا شيخ ما صناعتك؟ فقال: أثقب اللؤلؤ، فضحك المهدي ثم قال لبشار: أعزب ويلك أتتنادر على خالي، فقال له: وما أصنع به يرى شيخا أعمى ينشد الخليفة شعرا ويسأله عن صناعته[4499]. وهجا العباس بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس لما استمنحه فلم يمنحه[4500]. وقد غضب على تلميذه وخرّيجه سلم الخاسر[4501]، وهجا باهلة[4502]، وتهدد الأخفش لما بلغه من طعنه على بعض شعره حتى بكا الأخفش جزعا[4503]، كما هجا إمام النحاة سيبويه[4504] ، وهجا واصل بن عطاء وكانا من قبلُ صديقين، فلما اجتمع هذا إلى شنيع مقالاته ومعتقده فيما يرى واصل، غضب عليه فقال: أما لهذا الأعمى الملحد المشنّف المكنّى بأبي معاذ من يقتله، أما والله لولا أنّ الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه[4505]، فكان غضب واصل عليه سببا في نفيه عن البصرة فسكن حرّان إلى أن توفي واصل، فرجع بشار إلى البصرة سنة 131 هـ و فيه قال صفوان الأنصاري:

رجعت إلى الأمصار بعد واصل .... وكنت شريدا في التهائم والنجد

ثم لم يلبث أن غضب عليه عمرو بن عبيد إمام المعتزلة، فنفي أيضا عن البصرة ودخل بلدانا، ثم رجع إلى البصرة عقب وفاة عمرو سنة 143 هـ[4506] .

6- فإذا أضفنا إلى ما سبق ما ذكر في ترجمة بشار أنه كان أحد البصراء بعلم الكلام، فقد روى أبو الفرج بسنده عن سعيد بن سلام قال: كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وبشار الأعمى وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم بن أبي العوجاء ورجل من الأزد ..[4507]. و قد كانت المنافسة بين أصحاب الكلام بسبب اختلاف المذاهب و المنازع تحملهم على البغي فينجرون الى الطعن في بعضهم البعض.

7- هذا علاوة على ما ذكروه من أنّ بشارا كان يجتمع على الشرب وقول الشعر مع جماعة من المتهمين في دينهم: منقذ بن زياد الهلالي، ومطيع بن إياس ويحيى بن زياد وحفص بن أبي ودّه وقاسم

[4499] الأغاني 110/3.
[4500] الأغاني 136/3.
[4501] نفسه 138/3-139.
[4502] نفسه 139/3.
[4503] نفسه 145/3-146.
[4504] نفسه 146/3.
[4505] البيان والتبيين 16/1.
[4506] ديوان بشار، جمع ابن عاشور، 35/1.
[4507] الأغاني، 101/3.

بن زنقُطة وابن المقفع ويونس بن أبي فروة وحماد عَجرد وعلي بن الخليل وحماد بن أبي ليلى الراوية وحماد بن الزبرقان ووالية بن الحُباب وعُمارة بن حمزة بن ميمون ويزيد بن الفيض وجميل بن محفوظ المهلبي وأبان اللاحقي[4508].

بان لنا سبب إندفاعهم في رمي بشار بالزندقة فسمعة المتكلمين في ذلك العصر لم تكن طيبة بسبب دخولهم في مضايق النظر وإتيانهم الناس بما لا يعرفون من عويصات المسائل الموجبة لكثيرين منهم الوقوع في الشك والحيرة، على انهم تخبطوا في إتهامه فنسبوه إلى الثنوية والمجوسية والبرهمية والسُّمَنية[4509]، فقد قيل: أنه كان رافضيا يدين بالرجعة كما نسب إلى الشعوبية، ونسب إلى التشيع، وقد كان التشيع شائعا بعد سقوط الدولة الأموية، قال ابن عاشور: ولا أشك في أنّ بشارا كان من المتعصبين إلى بني أمية وأنّ إظهاره التشيع مصانعة وتقية، وقد نسب إلى الإلحاد والتعطيل[4510].

ومن المعروف أنّ المهدي بن المنصور قد أنشأ ديوان الزنادقة وتقصى الزنادقة يستأصلهم، ولم تكن الزندقة محددة المعنى بل كانت تتسع لضروب شتى من المعنى: المجون والتهتك، والتساهل الديني،الشعوبية ومعاداة العرب، المانوية الثنوية والإلحاد، ومن هنا حديث بعض الدارسين عن زندقة دينية وزندقة فكرية وثالثة سياسية ورابعة إجتماعية، الأمر الذي سهّل رمي الكثيرين بالزندقة[4511]، وفي هذا ما يفسر رواج تهمة بشار بالزندقة، فالرجل جمع بين الشعوبية وبين المجانة والإكباب على اللهو والسكر والتغزل بالنساء فضلا عن تناوله الناس بعذبة لسانه وقرضه أديمهم وطعنه في أعراضهم[4512]. ولتلازم مظاهر الزندقة المذكورة أعلاه في أذهان العامة أظهر المهدي الى جانب تشدده في مقاومة المانوية و ما يمت إليها تشددا وصلابة في مناهضة التهتك والمجون، ومن هنا نهيه بشارا عن التشبيب[4513]. ومن رأي ابن عاشور أنّ بني العباس في صدر دولتهم كانوا حِراصا على أن يظهروا للناس شدة تمسكهم وتأييدهم للإسلام كسبا لودهم وولائهم ومشايعة لأميالهم، كما أراد المهدي أن يستعين بمناهضة الزندقة على إماتة العصبية الفارسية والشعوبية وقد مدحه بشار في مسعاه هذا فقال:

[4508] أمالي المرتضى، الشريف المرتضى علي بن الحسن الموسوي (ت 436 هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1954، 131/1.
[4509] ديوان بشار 30/10.
[4510] ديوان بشار 36/1.
[4511] راجع للتوسع: جرجس داود، الزندقة والزنادقة، 154-186.
[4512] انظر مثالا في الأغاني 141/3-142 وكذا 144-145 في هجون الناس صغيرا.
[4513] الأغاني 152/3-153 و154 و168-169.

يصبّ دماء الراغبين عن الهدى ..... كما صبّ ماء الظبية المترجرج[4514]

ومن المعلوم أنّ بشارا ظلّ حرا طليقا رغم كل ما قال وما قيل فيه حتى طعن في الثمانين فما الذي جدّ فأغضب المهدي حتى أمر بضربه ضربا قضى من جرائه؟ إن صحّ ما ذكره أبو الفرج في خاتمة ترجمته من أنه هجا المهدي لم يبق موضع للتساؤل، فقد ذكر أبو الفرج أنّ بشارا مدح الخليفة بعد أن ترك التشبيب بأمره لكنه لم يحظ منه بشيئ، فعاد فهجاه بقوله:

خليفةٌ يزني بعماته .... يلعب بالدَّبُّوق والصولجان

أبدلنا الله به غيره .... ودسّ موسى في حر الخيزُران

ـ والخيزران جارية المهدي وهي أم موسى الهادي وهارون الرشيدـ وأنشدها في حلقة يونس النحوي فسعي به إلى يعقوب بن داود وكان بشار قد هجاه من قبل بقوله:

بني أمية هبوا طال نومكم ...... إنّ الخليفة يعقوبُ بن داود

ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا .... خليفة الله بين الزقّ والعود

فأخبر يعقوبُ المهديَّ به، فكاد ينشق من الغيظ، وانحدر إلى البصرة فلما بلغ إلى البَطيحة بالقرب من البصرة سمع أذانا في وقت ضحى النهار، فإذا هو بشار يؤذن سكران، فأمر به فضرب سبعين سوطا فبان الموت فيه فألقي في سفينة فمات بها، ثم رمي به في البطيحة، فجاء بعض أهله فحملوه إلى البصرة فدفن بها[4515]، ولما نعي إلى أهل البصرة تباشر عامتهم وهنّأ بعضهم بعضا وحمدوا الله وتصدقوا، لما كانوا منوا به من لسانه، وروي أنه لما ضرب المهدي بشارا بعث إلى منزله من يفتشه وكان يتهم بالزندقة فوجد في منزله طومار فيه: بسم الله الرحمن الرحيم إني أردت هجاء آل سليمان بن علي لبخلهم فذكرت قرابتهم من رسول الله فأمسكتُ عنهم إجلالا له على أني قد قلت فيهم:

دينار أهل سليمان ودرهمهم ...... كالبابليين حفّا بالعفاريت

لا يبصران ولا يرجى لقاؤهما .... كما سمعتَ بهاروت وماروت

فلما قرأه المهدي بكى وندم على قتله، وقال: لا جزى الله يعقوب بن داود خيرا، فإنه لما هجاه لفّق عندي شهودا على أنه زنديق فقتلته، ثم ندمت حين لا يغني الندم[4516]. وكانت وفاة بشار سنة ثمان وستين مائة وقد بلغ نيفا وسبعين سنة[4517] وذكر ابن خلكان أنه نيفّ على تسعين سنة[4518] .ورواية

[4514] ديوان بشار 26/1.
[4515] الأغاني، 170/3-171.
[4516] الأغاني 174/30-175.
[4517] الأغاني 174/3.

الطبري تكشف عن كذب يعقوب على بشار عند المهدي، فقد ذكر أنّ بشارا هجا صالح بن داود أخا يعقوب بن داود حين ولي البصرة فقال:

همُ حملوا فوق المنابر صالحا .... أخاك فضجّت من أخيك المنابرُ

فبلغ يعقوب هجاؤه فدخل على المهدي فقال: يا أمير المؤمنين إنّ هذا الأعمى المشرك قد هجا أمير المؤمنين قال: ويلك وما قال، قال: يعفيني أمير المؤمنين من إنشاده ذلك، فأبى عليه إلا أن ينشده، فأنشده:

خليفة يزني بعماته .... يلعب بالدبّوق والصولجان

أبدلنا الله به غيره .... ودسّ موسى في حر الخيزران

قال: فوجّه في حمله، فخاف يعقوب بن داود أن يقدم على المهدي فيمتدحه فيعفو عنه، فوجّه إليه من يلقيه في البطيحة في الخرّارة[4519]. وهذه الرواية أحرى بالتصديق فمن البعيد جدا أن يكون بشار تجرّأ على هتك المهدي بمثل هذا الشعر الفاحش البذئ.

وقد أوحى غير واحد من أهل الفكر والقلم باستبعادهم ما نسب إلى بشار من الزندقة وتسويغ قتله بذلك[4520].

وجدير أن نختم هذا الكلام عن بشار بما ختم به عبد المتعال الصعيدي كلامه عنه، فقد نفى الصعيدي أن يكون بشار زنديقا وإنّ الحكم الصادر بحقه في مجلس المهدي باطل لأنه لم يحضر مجلس الحكم ولم يُسأل عن تهمة الزندقة التي نُسبت إليه، مرجحا أنّ الأمر كان تدبيرا قصد منه الإنتقام من الرجل لهجوه يعقوب والمهدي ولما كان يضمره من التشيع للعلويين خصوم العباسيين، قال: والحق أنّ نظام التجسس على العقائد ليس من الإسلام في شيئ وأنّ ما قام به بنو العباس من ذلك لإرضاء العامة يخالف الإسلام كل المخالفة لأنه ليس لأحد أن يحكم على أحد بخلاف ما أظهره من نفسه ... وإذا كان الله تعالى لم يبح لنبيه أن يحكم في مثل هذه الأمور وهو لا يتبع الهوى في حكمه فإنه لا يجوز أن يباح ذلك للمهدي وغيره ممن لا يؤمن عليهم إتباع

[4518] 273/1.

[4519] تاريخ الطبري، دار المعارف، القاهرة، 181/8 في أحداث سنة 129.

[4520] انظر على سبيل المثال: ابن خلكان في وفيات الأعيان 271/1-274 وكذلك أبو العلاء المعري الذي كتب يقول بعد أن أشار إلى تحامل يعقوب بن داود على الشاعر: ولا أحكم عليه بأنه من أهل النار وإنما ذكرت ما ذكرت فيما تقدم لأني عقدته بمشيئة الله وإنّ الله لحليم وهاب. رسالة الغفران ص 432. و انظر كذلك: حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، القاهرة 1996، 32، و فاروق عمر فوزي، حول زندقة بشار بن برد، مجلة المورد السنة 1976 مجلد 5 العدد 4، ص 22-28.

هواهم في أحكامهم ويجب أن يترك الحساب عليه لله تعالى لأنه لا يعلم الغيب غيره ... ولكن بني العباس أرادوا أن يرضوا العامة بإظهارهم هذه الغيرة الكاذبة على الدين وكانوا في الحقيقة يريدون بها التخلص من خصومهم السياسيين[4521].

2.7 قتل عبد الكريم بن أبي العوجاء

وهو خال معن بن زائدة الأمير المشهور بالكرم، كان من أمراء متولي العراقين يزيد بن عمر بن هبيرة فلما تملك آل العباس إختفى معن مدة والطلب عليه حثيث، ثم ظهر وهو يقاتل الخارجين على أبي جعفر المنصور فسرّ به وعفا عنه وولاه اليمن وغيرها، وقد عرف ابن أبي العوجاء في البصرة بالزندقة والتهاون في الدين فأُتى به محمد بن سليمان بن علي العباسي ـ ابن عم المنصور وابنه إبراهيم زوج العباسة بنت المهدي، أخت الرشيد ـ والي الكوفة للمنصور فأمر بحبسه، وكثر شفعاؤه ببغداد عند المنصور، فأرسل كتابا إلى محمد: إياك أن تُحدث في أمر ابن أبي العوجاء، فإنك إن فعلت فعلتُ بك ما فعلتَ، يتهدده ولكن سبق السيف العَذَل، إذ كان محمد أمر بقتله قبل ورود الكتاب، ولما أيقن إبن أبي العوجاء أنه مقتول قال: أما والله لئن قتلتموني لقد وضعت أربعة آلاف حديث أُحرّم فيها الحلال وأحلّ فيها الحرام، والله لقد فطرتكم في يوم صومكم وصومتكم في يوم فطركم، فضُربتْ عنقه، فلما علم المنصور تغيظَ عليه وأمر بالكتاب بعزله وقال: والله لهممت أن أقيده به، ثم أرسل إلى عيسى بن علي – عم المنصور – فأتاه فقال: هذا عملك أنت، أشرت بتولية هذا الغلام، فوليته غلاما جاهلا لا علم له بما يأتي، يقدم على رجل يقتله من غير أن يطلّع رأيي فيه ولا ينتظر أمري، وقد كتبت بعزله، وبالله لأفعلن به ولأفعلنّ، فسكت عنه عيسى حتى سكن غضبه ثم قال: يا أمير المؤمنين إنّ محمدا انما قتل هذا الرجل على الزندقة، فإن كان قتله صوابا فهو لك وإن كان على خطأ فهو على محمد، والله يا أمير المؤنين لئن عزلته على تفية (أي بعقب) ما صنع ليذهبن بالثناء والذكر ولترجعن القالة من العامة عليك، فأمر بالكتب فمزقت وأقرّ على عمله[4522]. فإبن أبي العوجاء لم يقتل عن أمر الخليفة، ومبرر قتله كما أعرب عن عيسى بن علي هو إسترضاء العامة واستمالتهم لا صدعا بأمر ديني محض.

[4521] القضايا الكبرى في الإسلام، الصعيدي القاهرة 2002، 229-231.

[4522] تاريخ الطبري 47/8-48 أحداث سنة 155 هـ.

2.8 قتل حماد عَجرَد

قال ابن المعتز[4523]: حدثني ...قال: حدثني ابراهيم بن عمر الكوفي قال: كان ثلاثة بالكوفة يقال لهم الحمادون: حماد عجرد و حماد بن الزبرقان و حماد الراوية يتنادمون على الشراب و يتعاشرون أجمل عشرة و كأنهم نفس واحدة، و كانوا جميعا يرمون بالزندقة، و اذا رأى الناس واحدا منهم قالوا: زنديق اقتلوه[4524] .

و الكلام في مجون حماد عجرد و اتهامه بالزندقة و الخبث في الدين طويل و ليس من مقصودنا، و الذين رموا بمثله كثيرون، لكنهم لم يواجهوا كلهم المصير الذي واجهه، و السياسة هي السبب، فقد ذكروا انه ارتفع الى سمع المنصور خبر ما كان فيه حماد من مجانة و فسق، فاتخذه ذريعة للنيل من محمد ابن اخيه ابي العباس السفاح حتى يسقط في عين الرعية و يرتفع ابنه المهدي، فولى المنصور ابن اخيه هذا البصرة بعد ثورة ابراهيم اخي النفس الزكية، و أصحبه حمادا فأكمل إغواءه له و كشف للناس مجونه، و اتفق ان خطب محمد ابنة عم ابيه زينب بنت سليمان بن علي العباسي و كان يهواها، فلم يلبوه، فأحب ان يؤذيهم، فطلب الى حماد ان ينظم على لسانه غزلا، ففعل و أكثر، ما أثار حفيظة أخيها محمد بن سليمان على حماد، و لم يلبث محمد بن السفاح ان توفي لأوائل سنة مئة و خمسين، فحاول حماد استرضاء محمد بن سليمان فمدحه بأمداح مختلفة، لكنها لم تفلح في تسكين غيظه و اسكات غضبه، و ظل جادا في طلبه، فهرب حماد الى بغداد و استجار بالمنصور فأجاره، و يقال ان المنصور طلب منه هجاء محمد بن سليمان و كان واليه على البصرة وقتها، فهجاه و أقذع بمثل قوله:

له حزم برغوث و عقل مكاتَب   و غُلمة سنَّور بليلٍ تُولولُ

فلما بلغ هجاؤه ابن سليمان أهدر دمه، و يقال انه قتله لزندقته، أرسل اليه بعض مواليه و قد علم استتاره منه بالأهواز، فلم يزل يطلبه حتى وقف عليه فقتله غيلة، و ذلك في سنة 161، بلا قضاء و شهود و بلا استتابة او استجواب[4525]، و بما ذكر قبلا يتبين مبلغ هذا القول من الحقية.

2.9 قتل صالح بن عبد القدوس

ذكر ابن المعتز أنّ صالحا أخذ في الزندقة فأدخل على المهدي فلما خاطبه أعجب به ، لغزارة علمه وأدبه وبراعته وكثرة حكمته، فأمر بتخلية سبيله، فلما وليّ رده وقال: ألست القائل:

[4523] هو عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم بن هارون الرشيد، قتل سنة 296 ه، بعد أن اضطرب على الخليفة المقتدر عسكره وبايعوا لابن المعتز بالخلافة، ثم عادوا إلى تأييد المقتدر فقضى على ابن المعتز خنقا ولم يهنأ بالخلافة إلا يوما أو بعض يوم.

[4524] طبقات الشعراء لابن المعتز، 69.

[4525] ضيف، شوقي، العصر العباسي الأول، القاهرة بدون تاريخ، 387-389.

والشيخ لا يترك أخلاقه .... حتى يوارى في ثرى رمسه

قال نعم يا أمير المؤمنين، قال: وأنت تترك أخلاقك؟ ونحن نحكم في نفسك بحكمك، فأمر به فقتل. قال ابن المعتز: وحدثت من غير هذا الوجه بما هو عندي أثبت من الأول، وذلك ما رويناه أنه أنهى إلى الرشيد عنه هذه الأبيات يُعرّض فيها بالنبي:

غصب المسكينَ زوجتَهُ .... فجرتْ عيناهُ من دُرَرهْ

ما قضى المسكينُ من وطرِ .... لا ولا المعشارَ من وطرهْ

عذتُ بالله اللطيف بنا .... أن يكونَ الجَوْرُ من قَدَره

عليه لعنة الله إن كان قالها – فقال له الرشيد: أنت القائل هذه الأبيات؟ قال: لا والله يا أمير المؤمنين ما أشركت بالله طرفة عين، ولا تسفك دمي على الشبهة، فقد قال النبي: ادرؤوا الحدود بالشبهات ما استطعتم، وأخذ يرقق قلبه ويستنزله عما عزم عليه بفصاحة وبيان ويتلو القرآن ، حتى رقّ له وأمر بتخلية سبيله، فلما أراد أن يخرج من بين يديه قال: أنشدني قصيدتك السينية فأنشده حتى إذا بلغ قوله:

والشيخ لا يترك أخلاقه .... حتى يوارى في ثرى رمسه

قال: يا شيخ هذا الكلام يشبه هذا الكلام، وهذا الشعر من نمط ذلك الشعر ونحن نتمثل وصيتك ثم أمر فضربت عنقه وصلّب على الجسر.

ثم قال ابن المعتز: أما الرجل فله في الزهد في الدنيا والترغيب في الجنة والحث على طاعة الله عز وجل والأمر بمحاسن الأخلاق وذكر الموت والقبر ما ليس لأحد، وكان شعره كله أمثالا وحكما، ثم ساق قطعة منه وقال: فيا عجبا كيف يمكن أن يقول زنديق مثل هذا القول؟ وكيف يكون قائله زنديقا؟ ثم ختم ترجمته بالقول: وحدثني أحمد بن إبراهيم المعبر قال: رأيت صالح بن عبد القدوس ضاحكا مستبشرا، فقلت له: ما فعل الله بك؟ وكيف نجوت مما كنت فيه؟ فقال: إني وردت على رب لا تخفى عليه خافية فاستقبلني برحمته، وقال: قد علمت براءتك مما كنت تُعرفُ به وتُرمى باعتقاده[4526]. ونحن نكتفي بكلام ابن المعتز ونخليه من التعليق.

2.10 قتل أحمد بن نصر الخزاعي

حدث في سنة 231 هـ أن أتي بأحمد بن نصر وجماعة إلى الواثق في سامراء مقيدين، فسأله الواثق: ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله، قال: أفمخلوق هو؟ قال: كلام الله. قال: فترى ربك في القيامة؟ قال: كذا جاءت

[4526] طبقات الشعراء لابن المعتز ت 296 هـ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف القاهرة، 89-92.

الرواية. قال: ويحك كما يرى المحدود المتجسم ويحويه مكان ويحصره ناظر؟ أنا كفرت بمن هذه صفته، ما تقولون فيه؟ قال قاضي الجانب الغربي: هو حلال الدم ووافقه الفقهاء، فأظهر أحمد بن أبي دؤاد أنه كاره لقتله وقال: شيخ مختل تغير عقله، يؤخر. قال الواثق: ما أراه إلا مؤديا لكفره قائما بما يعتقده، ودعا بالصمصامة وقام، وقال: أحتسب خطاي إلى هذا الكافر، فضرب عنقه بعد أن مدوا له رأسه بحبل وهو مقيد، ونصب رأسه بالجانب الشرقي .. وعلق في أذنه ورقة فيها: هذا رأس أحمد بن نصر، دعاه الإمام هارون (الواثق) إلى القول بخلق القرآن ونفي التشبيه فأبى إلا المعاندة، فعجله الله إلى ناره ... وبقي الرأس منصوبا ببغداد والبدن مصلوبا بسامراء ست سنين إلى أن أنزل، وجمع في سنة سبع وثلاثين فدفن[4527].

وأحمد هذا أحد أئمة أهل السنة، قال الذهبي: الإمام الكبير الشهيد .. وكان أمارا بالمعروف قوّالا بالحق، سمع من مالك وحماد بن زيد وهشيم وابن عيينة وروى قليلا[4528]. فمن يقف على هذا المشهد المجزوء يظن أنّ الرجل قتل ديانة، دفاعا عن وجهة نظر معتزلية تبنتها السلطة العباسية من أيام المأمون، لكن من يطلع على المشهد في سياقه العريض يتبين أنّ السياسة كانت من وراء الجريمة، فها هو ابن جرير يحدثنا أنّ الرجل بويع من قبل قوم ببغداد في سنة 231 هـ، كما بويع من أهل الجانب الشرقي على الأمر بالمعروف والنهي على المنكر والسمع له في سنة 201 هـ لما كثر الدعّار ببغداد وظهر بها الفساد، والمأمون في خراسان.

والحاصل أنّ أحمد بن نصر وافق من بايعه على الوثوب بالسلطان، فوزعوا على أتباعهم أموالا دينارا لكل رجل وواعدوهم ليلةً يضربون فيها الطبل للإجتماع في صبيحتها للوثوب بالسلطان، فانتبذ بعضهم نبيذا فلما ثملوا ضربوا بالطبل ليلة الأربعاء قبل الموعد بليلة فأكثروا ضرب الطبل ولم يجبهم أحد، وتقصت السلطة في الأمر فكشفته، فأُخذ جماعة كان أحمد بن نصر من بينهم وجرت المحاكمة الصورية التي حرص فيها الواثق بذكاء على تمويه السبب الحقيقي وراء قتل الرجل[4529].

وقد فطن الطبري إلى ذلك فكتب: فلما أتي بأحمد بن نصر لم يناظره الواثق في الشغب ولا فيما رفع عليه من إرادته الخروج عليه، ولكن قال له: يا أحمد ما تقول في القرآن[4530].

[4527] سير أعلام النبلاء للذهبي، 166/11-169.
[4528] نفسه 166/11.
[4529] تاريخ الطبري، 135/9-139 في أحداث سنة 231 هـ.
[4530] 137/9 وللتوسع انظر: جدعان، فهمي، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، عمان 1989، والجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكلة ابن رشيد، بيروت 1995، 82-111. و مؤنس، حسين، تنقية أصول التاريخ الإسلامي، القاهرة1997، 169- 180، و 181-194.

2.11 نكبة البرامكة على يد الرشيد

قال الجاحظ: وقال بعضهم في البرامكة

إذا ذكر الشرك في مجلس .... أنارت وجوه بني برمك

وإن تليت عندهم آية .... أتوا بالأحاديث عن مروك[4531].

وقال ابن قتيبة في المعارف: .. وكذا البرامكة كانوا يرمون بالزندقة إلا من عصم الله منهم. وفيهم قال الأصمعي: ... (382)

وفي فهرست ابن النديم: ذكر من كان يرمى بالزندقة من الملوك والرؤساء: قيل: إنّ البرامكة بأسرها إلا محمد بن خالد بن برمك كانت زنادقة[4532].

وإذا عرفنا أنّ برمك جد الأسرة البرمكية كان سادن بيت النار ببلخ[4533] يدين هو وأسرته بالمجوسية، ولما ظهر الإسلام أسلم بعضهم وظهر منهم في أوائل الدولة العباسية خالد بن برمك الذي وزر للسفاح والمنصور، ولما ولي الرشيد الخلافة إستوزر يحي بن خالد فأصبح هو وأولاده كعبة الآمال، وغدت إليهم تشد الرحال[4534]، إذا عرفنا هذا سهل علينا إدراك السبب في شيوع تهمة البرامكة بالزندقة، فهم فرس من حيث الأصل العرقي ومجوس من حيث الدين، ومن المعروف أنّ الزندقة إرتبطت بالشعوبية إرتباطا وثيقا حتى صار يرد في كلامهم: زنادقة الشعوبية[4535].

كما أنّ العامة تظل ترتاب في صدق إسلام من كان مجوسي الدين خصوصا، إذ الشعوبية كانت فاشية في الفرس أكثر من غيرهم، هذا فضلا عن شيوع التهمة بالزندقة في تلك الأعصار بأدنى شبهة.

[4531] وصوابه: مزدك، البيان والتبين للجاحظ ت 255 هـ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1998، 350/3، و عزاه ابن قتيبة إلى الأصمعي، انظر: عيون الأخبار لابن قتيبة ت 276 هـ، القاهرة 1996، 51/1، والمعارف لابن قتيبة، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ص 382.

[4532] الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، 405/3.

[4533] تقع الآن في شمال أفغانستان.

[4534] حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، بيروت، القاهرة، 1996، 48/2.

[4535] حول ارتباط الشعوبية بالزندقة انظر: طه حسين، حديث الأربعاء، القاهرة دار المعرف، 162/2-166، حسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، 1981، و هاملتون جب، دراسته عن الأهمية الإجتماعية للشعوبية ضمن كتاب: دراسات في حضارة الاسلام، بيروت 1979، 91، ومن أقدم من قال بهذا الرأي الجاحظ الذي كتب: فإن عامة من ارتاب بالإسلام انما كان اول ذلك رأي الشعوبية و التمادي فيه. الحيوان، 220/7.

و لئن كان البرامكة استعانوا في أعمالهم برجال ينتمون الى شعوب شتى فقد اتصل بهم في المقابل جماعة من مشاهير الشعوبيين و انقطعوا اليهم فأورث هذا شبهة و بعث على الارتياب بهم، و من هؤلاء الشعوبية علّان الشعوبي الفارسي مؤلف كتاب "الميدان" في مثالب العرب، و سهل بن هارون الفارسي أحد صنائع البرامكة المعروف بتعصبه البالغ على العرب[4536]، و ذكروا ان يحيى بن خالد أجاز أبان بن عبد الحميد اللاحقي بمئة الف درهم على نقله "كليلة و دمنة" الى العربية شعرا في قريب من خمسة آلاف بيت[4537].

ومهما يكن فقد يترجح أنّ أجهزة السلطة الدعائية من شعراء وعلماء ورجال دولة، كانت وراء إشاعة تهمة البرامكة بالزندقة ليخف وقع الجريمة على الجماهير، لا سيما أنّ البرامكة كانوا محببين إلى الناس، لا تنكر أفضالهم ولا تجحد أياديهم، يدلّ على ذلك ما أورده الطبري من أشعار في رثائهم والتفجع عليهم، مؤثرة باكية[4538].

وبالرجوع إلى كتب التاريخ القديمة والدراسات الحديثة يتبين أنّ تهمة البرامكة بالزندقة لم تلق قبولا عند معظمهم على الإطلاق، والمؤرخون من أخبر الناس بحقيقة أنّ الزندقة كانت ذريعة ماضية للتخلص من الخصوم خاصة السياسيين، كيف وثمة أسباب أخرى أكثر منطقية يمكن أن تفسر بها نكبة البرامكة. ولما لم يكن من غرضنا خوض غمار هذه القضية التاريخية التي ذهب فيها الدارسون مذاهب شتى وسلكوا طرائق قددا، فإننا نجمل القول فيها بالعرض لجملة الأسباب التي علّل بها الدارسون نكبة البرامكة و هي:

1- **سبب أخلاقي رومانسي:** ذلك أنّ بعض المؤرخين ذكروا أنّ الرشيد كان لا يصبر في مجلسه عن أخته العباسة وعن جعفر بن يحيى البرمكي، فعقد لجعفر على أخته كي يحل له مجالستها والنظر إليها ، وواثقه على ألا ينال منها شيئا وراء ذلك، و مع الأيام فعل الهوى فعله ووقع المحظور و حملت العباسة من جعفر وأرسلت بوليدها إلى مكة، بل ذكروا لها ولدين لا ولدا واحدا، وشاء الله أن يعلم الرشيد أخيرا بالفضيحة[4539]. ولم يستبعد صحة وقوع هذه القصة أحمد أمين[4540]، كما أنّ محمود شاكر (الشامي لا

[4536] ضيف، شوقي، العصر العباسي الأول، 77.

[4537] ابن المعتز، طبقات الشعراء، 241.

[4538] انظر: تاريخ الطبري، 8/300-302 في أحداث سنة 187، ومروج الذهب لأبي الحسن المسعودي ت 346 هـ، صيداوبيروت 2005، 3/313-316 وانظر قصة لإحدى جواري جعفر في المنتظم لابن الجوزي، بيروت 1996، 9/130.

[4539] تاريخ الطبري، 8/293 في أحداث سنة 187، ومروج الذهب للمسعودي، 3/309 وهي الحكاية التي نفخ جرجي زيدان في نارها ونسج من خيوطها روايته "العباسة أخت الرشيد".لكن الإنصاف يدعونا الى تسجيل أن نشير إلى أنّ زيدان حين ذهب يحقّق في نكبة الربامكة علميا لم يجد في حكاية العباسة ما يصحّ أن يكون تعليلا بل ذكر ذلك

المصري) عدّ هذه الحكاية السبب الرئيس في نكبة البرامكة[4541]، وفي المقابل زيفها كثير من العلماء وردوها، منهم ابن خلدون[4542] والجهشياري[4543] وابن الجوزي الذي وصف ذلك بالعجب ثم أسند عن الحسن بن عيسى أنّ هذا من رواية الجهال[4544] ومن المحدَثين طنطاوي جوهري الذي ردّ على جرجي زيدان بكتاب إسمه: براءة العباسة أخت الرشيد، و محمد فريد وجدي[4545] و أمين الخولي[4546] ومنهم شوقي أبو خليل[4547] وحسن إبراهيم حسن[4548]، و حسين مؤنس الذي نعت هذه الحكاية بأنها من حكايات الأسواق اندست في كتب التاريخ، و أن الضمير ينكرها و لا يصدقها[4549] ، و المستشرق الفرنسي دومينيك سورديل الذي وصفها بالقصة الخيالية[4550]. وفي الجملة فمعظم المحدثين و المعاصرين على تكذيب القصة.

ومما يستدل به على كذبها:

أولا: أنّ المؤرخين السابقين على الطبري كابن قتيبة الدينوري واليعقوبي وحتى أبي الفرج الأصفهاني لم يذكروا هذه الحكاية.

ثانيا: أما الطبري فرواها عن أحمد بن زهير عن عمه زاهر بن حرب وهما مجهولان لا يعرفان.

ثالثا: استبعد ابن خلدون جدا وقوع ما ذُكر من العباسة بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده، وهي إبنة خليفة وأخت خليفة، فأين يُطلب

كالمستبعد المضعّف له فقال: و يقال: إنها ـ اي السيدة زبيدة زوج الرشيد ـ ذكرتْ له أمورا إرتكبها جعفر في بيت الرشيد تتعلق بالعباسة أخته. ثم قطع جرجي زيدان بما اقتنع أنه السبب الحقيقي فقال: فالرشيد فتك بالبرامكة لأنه خافهم على سلطانه. أنظر: تاريخ التمدن الاسلامي، 436/4/2.

[4540] انظر: هارون الرشيد، لأحمد أمين، القاهرة بدون، ص 128.

[4541] انظر: التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر، بيروت 2000، 150/5-151.

[4542] انظر: مقدمة ابن خلدون ت 808 هـ، بتحقيق عبد الله الدرويش، دمشق 2004، 99/1-100.

[4543] انظر: الوزراء والكتاب ص 254.

[4544] المنتظم، 131/9.

[4545] انظر: وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت 1971، 113/3 مادة: جعفر البرمكي، ومقالة: جعفر بن يحيى البرمكي: لماذا قتله هارون الرشيد؟ بقلم محمد فريد وجدي، مجلة الهلال السنة 48، 26 جمادى الثانية 1358 هـ الجزء 10 ص 1175-1178.

[4546] في مقالته: نكبة البرامكة، المقتطف، المجلد 61، 7 ذي الحجة 1340 هـ الجزء 3 ص 276-279 وفي المقتطف 61، 12ربيع الثاني 1341 هـ الجزء 5 ص 483-486 ، والخولي يرى أنها مختلقة إختلاقا مضحكا متناقضا وخرافة غير محكمة الوضع ومستحيلة الوقوع من الرشيد.

[4547] انظر: هارون الرشيد: أمير الخلفاء وأجلّ ملوك الدنيا، دمشق 1999، 238-241.

[4548] انظر: تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم الحسن، 140/2.

[4549] مؤنس، حسين، تنقية أصول التاريخ الاسلامي، القاهرة 1997، 124-131.

[4550] Sourdel. D, Al-baramika, in; The Encyclopaedia of Islam, Leiden 1986, Vol. 1, P. 1034.

الصون والعفاف إذا ذهب عنها، و من جهته فإنّ جعفر بن يحي البرمكي كان رجلا نبيلا فاضلا شهما فقيها، أخذ العلم عن قاضي القضاة أبي يوسف صاحب أبي حنيفة وكان إلى ذلك أحب الناس إلى الرشيد، وفضل الرشيد عليه وعلى أبيه وإخوانه لا ينكر ولا يجحد وليس مثله من يكفر نعمته وينكر يده.

رابعا: هل يعقل أنّ الرشيد، مع ما عرف به من الفطنة والذكاء، ومع عدم صبره عن أخته العباسة، حتى كان يحضرها مجلسه دائما، فاته أن يلاحظ حمل أخته تسعة أشهر، أو تكون هي نجحت في اتغفاله فأخفت حملها عنه تلك المدة كلها؟

خامسا: كانت العباسة زوجة للأمير محمد بن سليمان الهاشمي الذي جمع له المنصور البصرة والكوفة، زوجها المهدي منه، ولما توفي سنة 173 هـ تزوجت بعده من الأمير إبراهيم بن صالح العباسي الذي توفي سنة 176 هـ فتزوجها بعده موسى بن عيسى العباسي الذي توفي سنة 183 هـ، ما يعني أنّ العباسة تزوجت غير مرة ولم تكن خالية من الزوج، وقد أختُلف في تاريخ وفاتها فورد عند بعضهم أنها ماتت سنة 182 هـ أي قبل نكبة البرامكة بخمس سنين[4551].

سادسا: من البعيد جدا أن تسمح نفس الرشيد بتزويج أخته العباسة الهاشمية العربية الصميمة من رجل أعجمي النسب، وهذا ما استبعده جدا ابن خلدون[4552] وقد عُرف عن العباسيين أنفتهم من مصاهرة الموالي، وليس بعيدا عن أذهاننا حكاية أبي مسلم الخراساني مع زوجة عبد الله بن علي العباسي التي زادت حنق المنصور عليه وساعدت على الفتك به [4553].

سابعا وأخيرا: على فرض أنّ جعفرا دخل بالعباسة، فقد دخل بزوجته الشرعية، إذ كان الرشيد عقد له عليها، فلم تقع فاحشة تستدعي تلك الغضبة المضرية التي أتت على آل برمك من عند آخرهم، و تنزلا على فرض أنّ جعفرا أتى فاحشة مع أخت الرشيد فهلا عوقب وحده، فما ذنب آل برمك ليطالهم العقاب الشديد كلهم؟

كل أولئك إن لم يؤكد كذب واختلاق هذه الحكاية فإنه – في أضعف الحالات – يثير شكوكا قوية حولها.

2- **سبب تآمري كيدي**: خلاصته أنّ الرشيد كان يميل إلى استيزار الفضل بن الربيع (ت 208 هـ) - الذي كان أبوه الربيع بن يونس وزيرا للمنصور والمهدي والهادي – لكن أم الرشيد الخيزران هي التي كانت تحول دون ذلك، فلما ماتت إستوزره وولاه الخاتم وغيره مما كان في يد جعفر بن يحيى، وذلك في سنة 184 هـ، وكان الفضل شديد الكراهية للبرامكة عظيم النقم عليهم وذلك لقوة نفوذهم وشمول تصرفهم

[4551] انظر: هارون الرشيد الخليفة المظلوم، أحمد القطان، ومحمد طاهر الزين، الأسكندرية 2001، ص 315.

[4552] انظر: مقدمة ابن خلدون 100/1.

[4553] تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن، 140/2.

في الأمور كلها، تؤازره في ذلك وتعاضده زبيدة زوج الرشيد، فتحيل بكل حيلة للإيقاع بهم، فصار يفتل منهم في الذُّروة و الغارب، فيوما يدس إلى الرشيد أنّ البرامكة طامعون في الخلافة، ويدسّ إليه يوما أنهم ملاحدة وثنيون يحنون إلى دينهم القديم، ويوما يحذره من البرامكة بأنهم يؤيدون العلويين سرّا، ويوعز يوما إلى مغنٍ ليغني الرشيد بهذين البيتين:

ليت هند أنجزتنا ما تعد .... وشفت أنفسنا مما تجد

واستبدت مرة واحدة .... إنما العاجز من لا يستبد

ويوما يوعز إلى من يرسل إليه قصيدة من غير توقيع يقول فيها:

هذا أبو يحي قد غدا مالكا .... مثلك ما بينكما حد

أمرك مردود إلى أمره .... وأمره ليس له رد

وهكذا وهكذا من أساليبه الخفية الشريرة تعاونه على ذلك السيدة زبيدة بأحاديثها في الليل مع زوجها، والطعن على البرامكة[4554]. حتى أوغر صدر الرشيد عليهم.

3- **سبب سياسي:** يتمثل في وقائع ثبت فيها تعاطف البرامكة مع ألد أعداء الرشيد وهم العلويون، وهو أمر ما كان للرشيد أن يتهاون فيه، فمن ذلك أنّ يحيى بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط وهو أخو محمد النفس الزكية الذي قتله المنصور خرج على الرشيد في بلاد الديلم، فانتهى به الأمر أن وقع في يد الرشيد فدفعه إلى جعفر بن يحيى فحبسه، لكن جعفرا سرحه بعد ذلك بغير علم الرشيد وإذنه، وعلم الفضل بن الربيع ذلك فأنهاه إلى الرشيد، فكان ذلك سبب عزم الرشيد على قتل جعفر[4555]. ومنه أنّ يحي بن خالد نفسه – وهو أبو الأربعة: الفضل وجعفر وموسى ومحمد – حمل إلى يحيى بن عبد الله بن الحسن بالديلم مئتي ألف دينار، فأراد بذلك أن تقوى شوكة العلوي، فيأمر الرشيد بتوجيه الفضل بن يحيى لقتاله فيكسره فتعظم مكانته عند الرشيد[4556] وهذا ما كان بالفعل وكان ذلك في سنة 176 هـ أي قبل نكبتهم بعشر سنين. كما نسب إلى الفضل أنه نجى الإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق من الموت بعد أن أمر الرشيد بقتله، و

[4554] انظر: أحمد أمين، هارون الرشيد، القاهرة بدون، 122-123.

[4555] انظر: تاريخ الطبري، 289/8.

[4556] الجهشياري، ص 243.

يذكرون أنّ يحيى البرمكي تولى بعد ذلك قتل الكاظم[4557] وهذا غريب فموسى الكاظم المعروف من سيرته أنّ الرشيد حمله معه من المدينة إلى بغداد وحبسه إلى أن توفي في محبسه[4558].

ويسهل أن تتطرق الشبهة إل البرامكة من جهة حبهم للعلويين، فجدهم خالد كان بايع للعلويين قبل العباسيين مثل سائر أهل خراسان وفارس، فلما ظهر العباسيون ظاهروهم وساروا في ركابهم، ولكن هواهم ظل علويا، يطوون عليه جوانحهم سرا خصوصا في خلافة الرشيد فإنه كان شديد الوطأة على العلويين وشيعتهم[4559] ، ولو قابلنا بين دلائل تزندق البرامكة وبين دلائل ميلهم إلى العلويين وكتمهم ذلك لرجح الثاني في الميزان على الأول، مع توفر الدلائل على الجفاء الذي طبع علاقة البرامكة بالعلويين[4560].

ومما أغضب الرشيد منهم إكتشافه أنّ جعفر بن يحيى تواطأ مع عبد الملك بن صالح بن علي العباسي – أحد ولاة الرشيد و قراباته – على تحويل الخلافة من الأمين إلى المأمون وكان الرشيد كتب كتابا يعهد فيه بالخلافة من بعده إلى الأمين على أن تصير بعده إلى المأمون وأشهد عليه جماعة في الكعبة[4561] ،ثم اكتشف الرشيد بعد خلاصه من البرامكة أنّ عبد الملك يطمع في الخلافة، شهد عليه بذلك إبنه عبد الرحمن وكاتبه قمامة فحبسه فلم يزل محبوسا حتى أطلقه محمد الأمين وعقد له على الشام[4562]. كما رمى موسى بن يحيى أعداؤه بنشر الدعوة إلى العلويين والعمل على تحويل الخلافة إليهم بين أهالي خراسان[4563]. ومما يدخل بلا شك في السبب السياسي تمكُّن البرامكة من مفاصل السلطة بشكل كان من شأنه أن يثير مخاوف الرشيد الذي ربما نظر بعد أكثر من خمس عشرة سنة إلى نفسه ليرى أنه أشبه بمن يملك ولا يحكم، فتصريف الأمور كلها أو معظمها بيد البرامكة، وبعد أن كان يرى الرشيد في هذا معونة له وكفاية صار ينظر إليه على أنه إختزال لسلطانه وتحييد لدوره، وتظاهر نفوذهم السياسي البالغ بتصرفهم التام في أموال الدولة – وهو سبب يصلح أن يفرد برأسه كما سيأتي – قال ابن خلدون: وإنما نكب البرامكة ما كان من إستبدادهم على الدولة واحتجانهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه ، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمّروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصناعهم واحتازوها عمن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم. يقال:

[4557] أندري كلو، هارون الرشيد وعصره، تونس 1998، 139-140.
[4558] تاريخ الإسلام للذهبي 417/12.
[4559] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي ، 431/4/2.
[4560] انظر للوقوف على تفصيل ذلك: فرج، هولو جودت، الرامكة: سلبياتهم وإيجابياتهم، بيروت 1990، 48-63.
[4561] انظر: تاريخ الطبري 277/8-281 في أحداث سنة 186 هـ .
[4562] تاريخ الطبري 302/8-305.
[4563] تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن، 140/2.

إنه كان بدار الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيسا من بين صاحب سيف وصاحب قلم زاحموا فيها أهل الدولة، بالمناكب ودفعوهم عنها بالراح[4564]. بل بلغ من نفوذهم وسعة تصرفهم أن ضربت دنانير خاصة بأسمائهم للصِّلات، فقد وجد في خزانة جعفر في صرة ألف دينار من هذا النوع، وقد سجل صاحب كتاب "برمكيان" صورة للعملات التي ضربت باسم البرامكة منها عملة فضية باسم يحيى البرمكي سنة 173 هـ وعملة ذهبية باسم جعفر البرمكي سنة 184 هـ وهي محفوظة في المتحف البريطاني وعملة فضية باسم جعفر أيضا وهي محفوظة بمتحف بغداد[4565].

و قد جنح الى تأييد هذا السبب السياسي غير واحد من المؤرخين والدارسين[4566].

4- **سبب مالي:** و قد اعتبره ابن خلدون الى جانب السبب السياسي، و اقتصر عليه المسعودي[4567]، فقد لمس الرشيد تغول البرامكة المالي واتساع أملاكهم وضياعهم بما لم يتهيأ لأبنائه مثله، فها هو جعفر يبني دارا له بعشرين ألف ألف درهم[4568] وفي محاورة بين الرشيد وإسحاق بن علي بن عبد الله بن العباس ذكر الرشيد أنّ للبرامكة من الضياع ما ليس لولده مثلها، فكيف تطيب نفسه لهم بذلك[4569]. بل قد بلغ من تحكمهم أنّ الرشيد أراد أن يقتصد مرة فقال لجعفر: يا أخي أنا على القصد وأريد التشاغل بالنساء، فكم تبعث إليّ لما أهيئه لهن؟ قال: ما شاء أمير المؤمنين، قال: عشرة آلاف درهم، قال: وأين المال؟ ولكن خمسة آلاف درهم[4570]. قال الدميري: وقيل: إنما قتل الرشيد جعفرا لأنه كان قد حاز ضياع الدنيا لنفسه، وكان الرشيد إذا سافر لا يمر بضيعة ولا بستان إلا قيل: هذا لجعفر، فلم يزل كذلك حتى جنى جعفر على نفسه[4571].

و مما ذكروه ان الفضل لما كان واليا للرشيد على خراسان أتاه مرة بهدية، فلما ولى الرشيد عليها علي بن عيسى بن ماهان أتاه بهدية أنفس منها بمرات، اشتملت على اشياء كثيرة من جوار و غلمان و أوان ذهبية و افيال، فالتفت الرشيد الى يحيى و سأله: أين كانت هذه الأشياء في أيام ابنك الفضل؟ فأجابه يحيى بما

[4564] مقدمة ابن خلدون 101/1.
[4565] انظر مأساة البرامكة بين المصاردر العربية والمصادر الفارسية، نجلاء محمد أمين، مجلة كلية الدراسات الإنسانية العدد 24، سنة 2006، ص 201.
[4566] مثلا: حسن إبراهيم حسن تاريخ الإسلام، 140/2 وأحمد أمين، هارون الرشيد ص 123.
[4567] مروج الذهب للمسعودي، 304/3.
[4568] الطبري، 291/8.
[4569] العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي ت 328 هـ، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة 1953، 296/5/3.
[4570] الوزراء والكتاب، الجهشياري، 249-250.
[4571] حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين محمد بن موسى الدميري، ت 808 هـ، تحقيق إبراهيم صالح، دمشق 2005، 3/ 132.

أحنقه عليه، قال: كانت هذه الاشياء في بيوت أهلها في مدن العراق و خراسان، و لما رأى يحيى ما بدا على وجه الرشيد من الضيق أدرك أن أمرهم قد انتهى[4572].

5- **سبب شخصي:** تمثل في امتعاض الرشيد بل غضبه وغيظه بسبب شعوره – كملك متسلط – بالمهانة من جرّاء تجرؤ البرامكة عليه نتيجة إدلالهم عليه تبعا للعلاقة الخاصة التي تربطهم به، وفي المثل: أدلّ فأمّل، فيحيى يعدّ مربيا للرشيد الذي كان يناديه: يا أبت، والرشيد رضع في طفولته من زوج يحيى فكان هو والفضل وجعفر إخوة من الرضاعة، وقد كان لجعفر مكانة خاصة في قلب الرشيد حتى كان يدخله معه في ثوبه، وينادمه، قالوا: اتخذ الرشيد ثوبا له زيقان فكان يلبسه هو وجعفر معا، ولم يكن يُمضي جعفر أمرا إلا أمضاه الرشيد ولو كان فيه هبة نصف مملكته أو تزويج بعض بناته، فقد ذكر ابن خلكان أنّ عبد الملك بن صالح الهاشمي أتى جعفرا في داره فلما أراد الإنصراف قال له جعفر: أذكر حوائجك .. قال: إنّ في قلب أمير المؤمنين موجدة عليّ فتخرجها من قلبه وتعيد إليّ جميل رأيه فيّ، قال: قد رضي عنك أمير المؤمنين وزال ما عنده منك، فقال: وعليّ أربعة آلاف ألف درهم دينا، قال: تقضى عنك، وإنها لحاضرة، ولكن كونها من أمير المؤمنين أشرف بك وأدلّ على حسن ما عنده لك، قال: وإبراهيم إبني أحب أن أرفع قدره بصهر من ولد الخلافة، قال: قد زوجه أمير المؤنين العالية إبنته، قال: وأوثر التنبيه على موضعه برفع لواء على رأسه، قال: قد ولاه أمير المؤمنين مصر، ثم ذكر ابن خلكان ما فحواه إنفاذ الرشيد وإمضاؤه كل ما رسم به جعفر[4573]. وقد صدّر أبو جعفر الطبري هذا السبب في جملة ما علّل به لقتل جعفر ونكبة البرامكة، قال: أما سبب غضبه عليه الذي قتله عنده، فإنه مختلف فيه، فمن ذلك ما ذكر عن بختيشوع بن جبريل عن أبيه أنه قال: إني لقاعد في مجلس الرشيد إذ طلع يحي بن خالد، وكان فيما مضى يدخل بلا إذن، فلما دخل وصار بالقرب من الرشيد وسلم عليه ردّ عليه ردّا ضعيفا، فعلم يحي أنّ أمرهم قد تغير. قال: ثم أقبل عليّ الرشيد فقال: يا جبريل يدخل عليك وأنت في منزلك أحد بلا إذنك؟ فقلت: لا، ولا يطمع في ذلك، قال: فما بالنا يدخل علينا بلا إذن! فقام يحي فقال: يا أمير المؤمنين قدّمني الله قبلك، والله ما ابتدأت ذلك الساعة، وما هو إلا شيئ كان خصني به أمير المؤمنين، ورفع به ذكري حتى أنْ كنت لأدخل وهو في فراشه مجردا حينا وحينا في بعض إزاره، وما علمت أنّ أمير المؤمنين كره ما كان يحب، وإذ قد علمت فإني أكون عنده في

[4572] انظر مأساة البرامكة بين المصاردر العربية والمصادر الفارسية، نجلاء محمد أمين، مجلة كلية الدراسات الإنسانية العدد 24، سنة 2006، 185-188.

[4573] وفيات الأعيان 320/1-321 وتاريخ التمدن لجرجي زيدان 430/4/2.

الطبقة الثانية من أهل الإذن أو الثالثة إن أمرني سيدي بذلك، قال: فاستحيا ـ قال: وكان من أرقّ الخلفاء وجها – وعيناه في الأرض، ما يرفع إليه طرفه، ثم قال: ما أردت ما تكره ولكن الناس يقولون[4574].

و من المعلوم ان الملوك و إن سمحوا لبعض خواصهم بالإدلال عليهم فلبعض الوقت، لا في كل وقت و لا لكل الوقت، و من أخطأ مراعاة هذه القاعدة تعجّل العطب، و قد ظل البرامكة على مكانتهم و مثابتهم سبع عشرة سنة، و هي مدة طويلة كان ينبغي أن يحسبوا لتماديها الحساب للجهة التي ذكرنا، فالملوك اذا غضبوا عادت محاسن من يغضبون عليه مساوئ و محامده مذامّ، و من هنا قالوا: القريب من السلطان كراكب الأسد، و تاريخ العباسيين على وجه الخصوص غاصّ بحكايا الوزراء المنكوبين، بين قتيل و سجين و من صودرت أملاكه و أمواله، حتى كان الناس اذا غضبوا على أحد دعوا عليه بأن يصير وزيرا.

و جدير أن بعضهم ذهب يعلل لنكبة البرامكة بفورة عاطفية استبدت بالرشيد فسطا بهم ثم أعقبته ندما و حسرة لازمته، و هو تفسير يسهل إدحاضه، فما كان بين الرشيد و البرامكة أوثق من أن يذهب اثرا لفورة عاطفية عارضة، و لو كان الرشيد رجلا مرهّقا ممن تصرعه مثل هذه الفورة فتذهب بلبه و يطيش لها حلمه فلم تأخرت سبع عشرة سنة بطولها؟ و هل يقدر مثل هذا الرجل الضعيف المرهّق ـ كما شاؤوا أن يصوروه ـ على تسيير امبراطورية مترامية الاطراف متباعدة الأنحاء لمدة ناهزت العشرين سنة؟

6- سبب ديني: تمثل في تهمة البرامكة بالزندقة حتى نسبوا الى الأصمعي ما رأينا، و الى آخر قوله:

لعن الله ال برمك اني ....صرت من أجلهم أخا اسفار

إن يك ذو القرنين قد مسح الأر .... ضفاني موكل بالعيار

ولثالث:

إنّ الفراغ دعاني .... إلى ابتناء المساجدْ

وإنّ رأيي فيها .... كرأي يحيى بن خالدْ[4575]

[4574] تاريخ الطبري 287/8.
[4575] البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق هارون، القاهرة 1997، 350-351.

و مما ذكروه أنّ البرامكة زينوا للرشيد أن يتخذ في جوف الكعبة مجمرة يتبخّر عليها العود أبدا، ففطن الرشيد إلى أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار في الكعبة وأن تصير الكعبة بيت نار فكان ذلك أحد أسباب قبض الرشيد عليهم[4576]، لكن عبد الله بن يحيى بن خاقان قال: سألت مسرورا الكبير في أيام المتوكل ـ وكان قد عُمّر إليها، ومات فيها ـ عن سبب قتل الرشيد لجعفر، وإيقاعه بالبرامكة، فقال: كأنك تريد ما تقوله العامة فيما ادعوه من أمر المرأة ـ يعني العباسة أخت الرشيد- وأمر المجامر التي اتخذها للبخور في الكعبة؟ فقلت: ما أردتُ غيره، فقال: لا والله، ما لشئ من هذا أصلٌ، ولكنه من مَلَل موالينا وحسدهم.[4577]

ولو كان السبب فيما حَلَّ بالبرامكة دينياً على النحو الذي زعموا فهل غبى على الرشيد سبعَ عشرة سنة وهم ألصقُ الناس به وأمتُّهم إليه بعد أهله وقرابته؟ ومما يشهد بصدق تدين القوم ما ذكره الطبري عن موسى بن يحيى بن جعفر البرمكي قال: خرج أبي إلى الطواف في السنة التي أُصيب فيها وأنا معه من بين ولده، فجعل يتعلق بأستار الكعبة ويردد الدعاء ويقول: اللهم ذنوبي جمة عظيمة لا يحصيها غيرك ولا يعرفها سواك، اللهم إن كنت تعاقبني فاجعل عقوبتي في الدنيا، وإن أحاط ذلك بسمعي وبصري ومالي وولدي حتى تبلغ رضاك ولا تجعل عقوبتي في الآخرة. قال: وحدثني أحمد بن الحسن بن حرب قال: رأيت يحيى وقد قابل البيت وتعلَّق بأستار الكعبة وهو يقول: اللهم إن كان رضاك في أن تسلبني نعمتك عندي فاسلبني، اللهم إن كان رضاك في أن تسلبني أهلي وولدي فاسلبني، اللهم إلاَّ الفضل. قال: ثم ولَّى ليمضي فلما قرب من باب المسجد كرَّ مسرعاً ففعل مثل ذلك وجعل يقول: اللهم إنه سمجٌ بمثلي أن يرغب إليك ثم يستثني عليك، اللهم والفضل.. [4578].

فهل مثلُ هذا الرجل زنديق زائف الإيمان منحل العقد؟

إن من رأي أحمد أمين أنَّ الرشيد لما أراد الإيقاع بالبرامكة وخاف من غضب الناس من أجلهم احتاط بأن أشاع بين الناس كفرهم وزندقتهم حتى تكرههم العامة، واتفق أنَّ يحيى لما نُقل من سجن إلى سجن اعتدى عليه رجل وأظهر له الأحتقار، فخاف يحيى أن يكون قد ظلمه، فبعث إليه من يسأله، فلما علم أنه يرميه بالزندقة اطمأن إلى ذلك لأنه علم أنها دسيسة عليه[4579]. وكذلك يرى سورديل أنَّ هذه التهمة لم يكن لها أي أساس من الحقيقة.[4580]

[4576] الفرق بين الفرق للبغدادي ص 285.

[4577] الوزراء والكتاب للجهشياري، ص254.

[4578] تاريخ الطبري، 8/ 292، حوادث سنة 187.

[4579] أحمد أمين، هارون الرشيد، ص129- 130.

[4580] The Encyclopaedia of Islam, Leiden, Vol.1, P. 1035.

ولئن صحَّ تقديرُ أمين، أو صحَّ أن اتهام البرامكة بالزندقة كان من تخرصات الرواة والمؤرخين فالنتيجةُ واحدةٌ وهي أنَّ البرامكة برآءُ بُعداء من هذه التهمة النمطية، وليس بين أيدينا وثيقة تدلُّ على زندقتهم أو شاهد بكفرهم ووثنيتهم.

وفي محصلة الحساب يترجَّح في النظر إسقاطُ السببين الرومانسي والديني من الإعتبار، فيبقى لدينا السببُ السياسي والمالي والتآمري والشخصي، ولما كانت نظرية السبب الواحد الذي تعلل به الأحداث قد أفلت إلى غير رجعة، فليس ثمة ما يمنع أن نعلل لنكبة البرامكة بأربعة هذه الأسباب جميعاً على تفاوت تأثيرها وأوزانها النسبية، مع إيلاء العامل الكيدي التآمري الأهمية اللائقة به، فالقصور مرتع خصب للمؤامرات والمكائد و مجال وسيع للدس والسعاية، فكيف والساعي بمثل ذلك زُبيدة زوج الرشيد وهي منه بالمكانة المعروفة، و الفضل بن الربيع في دهائه ومكره، قد ورث ذلك عن أبيه الذي تسبب في هلاك أبي أيوب المورياني على يد أبي جعفر المنصور، ولعلَّ في هذا ما يُفسِّر لنا ما ذُكر عن الرشيد أنه كان كثيراً ما يذكرُ البرامكة فينخرط في بكاء مُرّ وتعتصره حسرةٌ بالغة، فهذا بذاته يُبعد تماماً أنْ يكونَ السبب أخلاقياً متعلقاً بأخته العباسة أو دينياً يتعلق بالزندقة، لكنه يُرجِّح أنْ يكون الرشيد بعد أن ذهبت السكرة وجاءت الفكرة أدرك أنه ظلم البرامكة وسمع فيهم قول الوشاة وتأثر بوساوس السعاة، وما كان له أن يفعل لولا ما تخوّف مما رآه تغولاً من البرامكة في تصريف شؤون الدولة وتحكمهم في مفاصلها واحتجاناً للأموال والأملاك الطائلة حتى جرى الحديث بين الناس عن "سلطان آل برمك" ومبالغتهم في الإدلال عليه حتى تمادى بهم ذلك إلى الجرأة عليه فصاروا يعطونه من المال ما يرون هم لا ما يأمر به هو، وأنى لملك مُسلَّط أن يرضى بهذا أو يكظم عليه، وذا يقتضي أن تكون بطشة الرشيد الكبرى بالبرامكة قد سُبقت بحوادث عِدّة عكست تشوُّش علاقته بهم، وهذا ما أكدته مصادر التاريخ بالفعل، فلم تكن صلات الخليفة بأبناء يحيى على وئام دائم، فقد أقصى الفضل عن السلطة في سنة 183هـ - أي قبل النكبة بنحو أربع سنين- وجرده من كل مناصبه وقصره على تأديب ابنه محمد الأمين، ويلوحُ أنَّ علاقة الرشيد بمؤدبه يحيى لم تكن ـ ربما ـ كما حلا لكثير من المؤرخين أن يصوروها، فقد كان الرشيد يعلم ما يكنه الفضل بن الربيع ليحيى وأولاده من النفاسة والحسد، و مع ذلك لم يحل بينه وبين استيزاره إلاَّ جهود أمه الخيزران، فلما ماتت الخيزران سارع الرشيد إلى إدخاله القصر والإستعانة به كوزير وكاتب ثم جعله سنة 179هـ حاجبه مكان محمد بن خالد البرمكي. ثم هل ننسى أنَّ الرشيد رقي إلى سدة السلطة وهو في الثالثة عشرة من عمره، يأخذ بنصح أمه ويكل كثيرا من المهام إلى يحيى البرمكي تعويلا على خبرته وكفائته، لكنه مع الأيام سينزع حتماً إلى مزيد من الإستقلال والتحرر

وفرض إرادته و رأيه[4581]، ثم هل نغفل تأثر الرشيد بالإشعاع الكبير الذي أحدثه البرامكة ليس في مجال السياسة والإدارة فقط، لكن في ميادين الثقافة والأدب والعمارة، فضلاً عن المكانة السامقة التي بنوها لأنفسهم في نفوس الناس حتى انصرف كثير من الشعراء إلى مدحهم بأمداح مختلفة دون مولاهم الرشيد، الأمر الذي كان من شأنه ـ بلا شك- أنْ يثيرَ حسدَ الرشيد وغيرته منهم، والملوك وذوو السلطة الواسعة غالبهم، أو كلهم في أغلب الأحوال لا يُحبون أن يُشع أحدٌ من بطانتهم أزيد منهم أو يجذب الأنظار إليه ويختطف الأضواء، والتاريخ ملئ بقصص أمثال هؤلاء الذين هووا من حالق في ليلة أو صبيحة بسبب جهلهم بهذا القانون الماضي: مَن يتجرأ على أن يلمع أزيد من السيد فسوف يعاقب بأن يقبع في الظلام: ظلام القبر أو ظلام السجن، إنه قانون: حذار من الإشعاع أكثر من السيد Never outshine the Master[4582].

وللسياسة أبداً منطقها الخاص الذي يتعارض كثيراً مع الأخلاقي، فما يجد المفكر كما العامي فهمه واستيعابه صعباً لاعتبارات أخلاقية يراه السياسي من عُدة السياسة وضروراتها، وفي أثر الرشيد سيسير ابنه المأمون الذي سيرقى إلى سدة السلطة على جثة أخيه الأمين رغم العهد المكتوب والأيمان المغلظة في جوف الكعبة، وكما استعمل هارون البرامكة ثم نكبهم سيستعمل المأمون آل سهل ثم ينكبهم، وقد قفا الإبن وأبوه إثر جدهما المنصور وأخيه السفاح و تَلَوَا تِلوهما، فقد تمَّ الفتك بكبار الدعاة الذين أسسوا للدولة: المنصور بن جمهور، وعيسى بن ماهان، وعيينة بن موسى التميمي، وشريك بن شيخ المهري، وجمهور العجلي، وعبد الجبار الأزدي، فضلاً عن تصفية نقيب النقباء سليمان بن كثير الخزاعي، وأبي سلمة الخلال، وأبي مسلم الخراساني، بل إنّ المنصور لم يتورع عن التخلص من عميه: عبد الله وصالح ابني علي بن عبد الله بن العباس، ومن ابن أخيه محمد بن السفاح، ومن ابن أخيه عيسى بن موسى. لا جديد تحت الشمس في دنيا السياسة.

2.12 إعدام الحلاج

الحسين بن منصور الحلاج (244-309هـ) من أكثر الشخصيات إثارة للجدل، فقد احتدم ـ و لا يزال ـ الخلاف حولها بين مصدق مؤيد و مكذب معاد و ثالث متوقف متحير لم ينته في شأنه الى قول يطمئن اليه[4583]، و على عكس ما توقع جلادوه فإن قتله لم يضع حدا لتأثيره بل على العكس أحدث ـ عبر القرون ـ موجات متزايدة من

[4581] The Encyclopaedia of Islam, Leiden 1986, Vol.1, Pp. 1034- 1036.

[4582] أنظر شرحاً شائقاً لهذا القانون لـ Robert Greene في كتابه:
The 48 Laws of Power, USA 2000, Pp.1- 7.

[4583] للإطلاع على قائمة مطولة بأسماء ممثلة للمواقف الثلاثة انظر:
The Encyclopaedia of Islam, Leiden 1986, Vol. 3, Pp. 103-105
و كذلك: آلام الحلاج لويس ماسينيون، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، بيروت 2004، 74-88.

الاهتمام به لدى العرب و الفرس و الترك[4584] فلم يفلح كثيرون من الإفلات من جاذبية الرجل التي حملتهم على و دعتهم الى دراسة حياته و أفكاره و مأساته.

و لما لم يكن من غرض البحث الانخراط في المعمعان الحلاجي فسيكتفي بإيجاز ترجمته، ثم تقصي الأسباب الحقيقية وراء إعدامه، و تبين ما اذا كانت من طبيعة دينية ام انها ذات جوهر سياسي بامتياز.

هو ابو المغيث الحسين بن منصور بن محميّ البيضاوي، من أهل بيضاء فارس، و قد كان جده محمي مجوسيا. نشأ بواسط حيث حفظ القرآن و سلك على يد سهل بن عبد الله التستري(200-283هـ) ، و في العشرين من عمره ترك واسط و انتقل الى البصرة حيث سلك على يد عمرو بن عثمان المكي (توفي بعد 300هـ)، كما قصد بغداد و التحق بحلقة ابي القاسم بن محمد الجنيد (221-297هـ). أدى الحلاج اول حجة له الى مكة المكرمة و رجع منها الى خوزستان ـ إقليم تعد الأهواز أهم مدنه ـ حيث خلع خرقة الصوفية و لبس لباس العامة ليتمكن من مجانسة الناس و مداناتهم فيكون أبلغ في وعظه و أوصل لفكرته، و لكنه انتقل بعد ذلك الى خراسان بعد أن ألّب عليه بعض الشيعة و المعتزلة الدهماء، فأقام هناك خمس سنوات. ثم قضى حجته الثانية و من مكة انطلق في سياحة بعيدة الى بلاد الهند و التركستان ليعود في حوالى 290هـ و يقضي حجته الثالثة بمرقعته الصوفية هذه المرة، ثم توجه الى بغداد حيث كان يصلي ليلا بجوار القبور خاصة عند قبر احمد بن حنبل، و صار يفصح عن بعض الاعتقادات و يبوح بمفاهيم و يلقي بعبارات أثارت عليه غضب جماعة من العلماء و الصوفية، فرفع ابو بكر محمد بن داود الظاهري (255-297هـ) دعوى يطالب فيها بقتله، و كان ذلك بتحريض من الوزير الشيعي ابن الفرات، لكن القاضي الشافعي ابا العباس احمد بن سريج (ت 306هـ) حماه بقوله: هذا رجل خفي عنّا حاله، و ما أقول فيه شيئا، فأبطل بفتواه هذه كيد ابن داود.

في تلك الفترة كان الحجاج أهدى بعض الرسائل ذات الطابع السياسي مثل "كتاب السياسة و الخلفاء و الأمراء" الى الأمير حسين بن حمدان، عم سيف الدولة الحمداني، ممدوح المتنبي، و الوزير علي بن عيسى القنائي، كما كان من جملة الكبار الذين تأثروا بالحلاج نصر القشوري حاجب المقتدر.

ثم اتفق أن قام عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم بن الرشيد في سنة 296هـ بحركة انقلابية على الخليفة الصبي "المقتدر" و نصب مكانه خليفة و لقب بالمرتضى ـ لقب الإمام الأول في ترتيب الإسماعيلية ـ لكن ليوم واحد لا غير، فقد قبض عليه و قتل ليعود المقتدر الى السلطة سريعا. و قد كان ابن المعتز شاعرا أديبا مخالطا للعلماء و الأدباء معدودا في جماعتهم، الأمر الذي يشي بالطابع الإصلاحي لحركته، و قد كان

[4584] راجع آلام الحلاج لماسينيون، و الأبعاد الصوفية في الاسلام، آنا ماري شيميل، كولونيا، بغداد 2006، 86-90.

الحسين بن حمدان من بين أعوانه، و لهذا فر الى الموصل بعد قتل ابن المعتز، و هناك خرج على الدولة في شمال العراق فهزم و اقتيد الى المقتدر ببغداد في سنة 303هـ ، و بسبب علاقته بالحلاج فقد اضطر هذا الأخير الى الفرار بدوره، خصوصا ان الوزير الشيعي ابن الفرات اصدر أمرا بالقبض عليه. و ظل الحلاج مختفيا بالسوس من أعمال الأهواز و هي بلدة حنبلية ثلاث سنوات حتى وشي به فحمل الى بغداد في وزارة حامد بن العباس الوزير السني المبغض له، فأودع السجن. و في سنة 301 هـ و بفضل جهود الوزير ابن عيسى و ابن عمه و أحد وزرائه حمد القنائي المحب للحلاج و استنادا الى فتوى ابن سريج تم إطلاق سراح أنصار الحلاج، أما الحلاج نفسه ـ فتحت ضغط أعدائه و في مقدمهم رئيس الشرطة الذي كان عدوا لابن عيسى ـ فقد وضع حيا على المقطرة[4585] لثلاثة ايام، و علقت فوقه عبارة " عميل قرمطي". وحُبس الحلاج بعد ذلك في القصر. وفي الفترة 304- 306هـ وعُزل الوزير المنحاز إلى الحلاج ابن عيسى وحلَّ محله ابن الفرات في وزارته الثانية، لكن "شغب" أم المقتدر منعته من إعادة محاكمة الحلاج.

وبعد وفاة ابن شريج في سنة 306هـ وتحت وطأة أزمة مالية خانقة أناخت على الدولة أعيدت في سنة 308-309هـ المحاكمة بسعي الوزير السني الذي كان محصل خراج قاسياً (حامد بن العباس) الداخل في وزارة ائتلافية مع ابن عيسى وبمعاونة أبي بكر بن مجاهد عالم القراءات المشهور، وفي المقابل خرج الحنابلة في جماعات للدعاء العلني على حامد منكرين سياسته المالية الفاشلة ومتعاطفين مع الحلاج ومطالبين بالإفراج عنه، وقد كان للشيخ الصوفي الحنبلي أبي العباس أحمد بن سهل بن عطاء أحد المخلصين للحلاج تأثيره الذي لا ينكر في ذلك، وقد استنكر الوزير ابن عيسى لجوء الحنابلة إلى التمرد والفتنة وكذلك صديقه المؤرخ المفسر الإمام ابن جرير الطبري، ولهذا حاصر الحنابلة بيت الطبري، و ظل محصورا فيه سنة كاملة لقي الله بعدها، واستغل الوزير حامد الفرصة فاستدعى ابن عطاء للشهادة على الحلاج في ظاهر الأمر و كان قصده في الحقيقة محاكمة الشيخ نفسه و الانتقام منه، فانتهره هذا بقسوة مذكراً إياه بمظالمه وعسفه، فأمر الوزيرُ به فضرب على فكيه وقيل: نُزعت أسنانه ثم ضرب بخفه على رأسه، فلم يلبث إلاَّ سبعة أيام فارق بعدها الحياة.[4586]

وقد لعب القاضي المالكي أبو عمر محمد بن يوسف الدورَ الرئيس ـ إلى جانب الوزير حامد- في محاكمة الحلاج، التي لم يحضرها أحد من الشافعية، أما القاضي الحنفي فقد امتنع عن إصدار حكم، وفي أثناء المحاكمة ندت كلمة من القاضي المالكي إذ خاطب الحلاج قائلاً: كذبت يا حلالَ الدم، فالتقطها حامد وأصرَّ

[4585] المقطرة Pillory أداة خشبية او معدنية تنصب على عمود و بها فتحات لاخراج الرأس و اليدين، تستخدم للعقاب العلني و أحيانا للقتل، لكن أكثر استعمالها للجلد.
[4586] أنظر: تاريخ بغداد للخطيب، 8/ 706- 707.

على تثبيتها كتابة والقاضي يتشاغل، وأفلح حامد في نهاية المطاف في الحصول على حكم مكتوب وموقّع عليه نجح به في إقناع المقتدر في إصدار أمره بقتل الحلاج الذي أكَّد للقضاة إسلامه وسنيته وأنَّ ظهره حمى ودمه حرام. في البداية جُلد الحلاج ألف سوط، ثم قطعت أربعة أطرافه، وفي صبيحة اليوم التالي قطع رأسه ثم لف بدنه في بارية (حصيرة) رشت بالزيت ثم أحرق، وألقي رماده في دجلة أما الرأس فنصب يومين ببغداد على الجسر ثم حمل إلى خراسان وطيف به في النواحي[4587].

والآن ما نَصيبُ "الديني" في قضية إعدام الحلاج، وما حجم "السياسي" فيها؟

بصرف النظر عن مدى صدقيته ما نُسب إلى الحلاج من شطحات وكفريات، سواء ما تعلق منها بالإعتقاد وما تعلق منها بالفروع كفتواه بأنَّ مَن فاته الحج ولم يمكنه استعاض منه بالحج في داره على كيفية ذكروها، فإنَّ من الثابت أنَّ هناك صوفية معاصرين للحلاج نُسبت إليهم هم الآخرين شطحات مريعة تنتهك حمى القطعي الديني والصوفية ينظرون إلى تلك الشطحات على أن ظاهرها مستشنع ولكن باطنها صحيح مستقيم، ولعل أبا يزيد البسطامي (ت 261هـ) أحد اشهر أصحاب الشطحات.

وقد أفاد السراج الطوسي أنَّ الجنيد فسَّر قليلاً من شطحات البسطامي، أي ولم يفسر أكثرها فضلاً عن كلها[4588]. ومن أصحاب الشطحات أبو بكر الشبلي (247- 334هـ) المعاصر للحلاج والذي اختلف معه، وأبو الحسين النوري (ت 295هـ)، وأبو حمزة الخراساني الصوفي (ت 290هـ) وحتى الجنيد نفسه (ت 297هـ) وكثيرون غيرهم [4589].

ومن غير الصوفية قد يغني التذكير بأبي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب والكيميائي والفيلسوف (250- 311هـ) المعاصر أيضاً للحلاج وصاحب كتاب "مخاريق الأنبياء" الذي تصدى أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت 322هـ) بالرد عليه في كتابه "أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي"، فقد عاش

[4587] راجع: وفيات الأعيان لابن خلكان، 1/ 140- 145، ونشوار المحاضرة للتنوخي، 1/ 158- 169 و 6/ 76- 92 وهو من رواية الخطيب البغدادي عن القاضي، وتاريخ مدينة بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي ثابت الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت 2001، 8/ 688- 720، وتجارب الأمم وتعاقب الهمم، لأبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (ت 421هـ)، بيروت 2003، 5/ 43- 47، وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، ملحقاً بتاريخ الطبري، 11/ 78- 94، وآلام الحلاج للويس ماسينيون، ص61- 74، و The Encyclopaedia of Islam, Vol.3, Pp. 99- 101.

[4588] اللمع، لأبي نصر السَّراج الطوسي، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة وبغداد 1960، ص459، وقد خصص عبد الرحمن بدوي الجزء الأول من كتابه "شطحات الصوفية" لشطحات أبي اليزيد، ويكفي أن نذكر منها قوله: سبحاني ما أعظم شاني، وقوله: طاعتك لي يارب أعظم من طاعتي لك، وقوله مخاطباً الله تعالى: كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة.

[4589] أنظر نماذج لشطحاتهم في اللمع للطوسي، ص478- 501.

الرازي الطبيب معززاً مكرماً إلى أن امتحن في آخر حياته لا بسبب إلحاده وتكذيبه بالنبوات لكن بسبب عجزه عن إثبات كلامه في الكيمياء عملياً، أي بتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، فكان جزاؤه أن أمر المنصور السامائي صاحب كرمان وخراسان بضربه بكتابه الذي وضعه في الكيمياء على رأسه حتى يتقطع الكتاب، فكان ذلك سبب نزول الماء إلى عينيه فعمى.[4590]

وضداً على ما زعم ابنُ تيمية - على عادته في جزم القول وإغلاق السؤال- فإنَّ الرجل "الحلاج" لم يُقتل باتفاق المسلمين[4591]، ولا باتفاق قضاتهم وفقهائهم[4592]، فقد امتنع القاضي الشافعي من الحضور، ومن قبلُ امتنع ابن سريج الشافعي عن إدانته، كما أنَّ القاضي الحنفي لم ينطق بتأييد الحكم، ومما يلفت أنَّ جماهير الحنابلة كانوا منحازين إلى الحلاج وفي رأسهم أبو العباس بن عطاء الذي كلَّفه موقفه المؤيد للرجل حياته، وبعد ذلك ظلت الأمة بمن فيهم الصوفية أنفسهم - وإلى يوم الناس هذا- منقسمة مختلفة في مواقفها من الحلاج، وهكذا يتجاهل ابن تيمية كل تلك المواقف التي أحبطت الإجماع الذي سعى إلى تحقيقه أعداء الحلاج وبإصرار يزعم حصول ذاك الإجماع الموهوم.

إن الجُرم الذي قُتل به الحلاج ليس من طبيعة عقدية، إما لأنَّ السلطة عجزت عن تقديم دليل إثبات كافٍ، أو لأنَّ الرجل لم يكن بدعاً من متصوفة عصره في شطحاته، ولكنه كان من طبيعة فقهية، وهو كلامه في إسقاط الحج عمن لم يستطعه فقد ذكروا أنه أفاد في بعض كتبه (أنَّ الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه أفرد في داره بيتاً لا يلحقه شئ من النجاسة، ولا يدخله أحدٌ، ومنعَ من تطرقه، فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام، فإذا انقضى ذلك وقضى من المناسك ما يُقضى بمكة مثله، جمع ثلاثين يتيماً وعمل لهم أمراً ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت وقدَّم إليهم ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه، فإذا فرغوا من أكلهم وغسْل أيديهم كسا كُلِّ واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم أو ثلاثة - الشك مني- فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج)[4593].

وقد سبقت على لسان القاضي أبي عُمر المالكي في أثناء محاكمته كلمة: يا مباح الدم، فاهتبلها الوزير حامد وأصرَّ على كتبها والقاضي يتشاغل لعدم رغبته في ذلك إلاَّ أنَّ الوزير ألحَّ عليه بالطلب حتى ألجأه إلى كتابتها، وهنا يلاحظ عبد المتعال الصعيدي أنَّ هذا الحكم باطل شكلاً وموضوعاً، أما بطلانه شكلاً فلأن

[4590] إبن خلكان، 5/ 160.
[4591] أنظر: جامع الرسائل لابن تيمية (ت 728هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، جدة، 1/ 199.
[4592] نفسه 1/ 189.
[4593] تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، 8/ 717- 718، ونشوار المحاضرة، 1/ 163، ولئن ثبت هذا على الحلاج فإن له دلالة خاصة من حيث التقاؤه بمذهب القرامطة في الحج.

القاضي قال كلمته تلك قبل أن يحين وقت النطق بالحكم، وقد جاءت فلتة لسانية لم يُدركها إلاَّ بعد وقوعها، ومثل هذا يُردُّ به القاضي عن الحكم، ثم إنَّ هذا الحكم جاء بطريق الإكراه، فقد تشاغل القاضي عن طلب الوزير الذي لم يُمكّنه من ذلك وألجأه بإلحاحه إلى كتابتها لتكون حكماً بقتل الحلاج، ومثل هذا الحكم يكون باطلاً شكلاً أيضاً، أما بطلانه موضوعاً فلأنَّ ما ذهب إليه الحلاج في إسقاط الحج عمَّن لم يمكنه لا يستحق عليه القتل، لأنه لا يخرج عن كونه بدعةً في الدين، تُردُّ عليه، وليست إلاَّ كبدعة بعض الفقهاء في إسقاط الصلاة. وكان يجب ألا يحكم على الحلاج بشئ من ناحية دينه وعقيدته لأنه تبرأ مما نسبه إليه أصحابه وأصرَّ على أنه مسلم سني، وإنما كان يجب أن يحكم عليه من ناحية ما كان يتعاطاه من السحر والشعوذة، وحكمه التعزير بالحبس ونحوه، ولا يصل أمرهما إلى الحكم بالقتل.[4594]

وقد روى المحسن التنوخي أنَّ الوزير حامد بن العباس استفتى القاضيين أبا جعفر أحمد بن اسحاق بن البهلول التنوخي الأنباري، وأبا عمر محمد بن يوسف، وهما إذ ذاك قاضيا بغداد في كلام الحلاج فيمن لم يمكنه الحج، فقال أبو عمر: هذه زندقة يجب عليه القتلُ بها، لأنَّ الزنديق لا يُستتاب، وقال أبو جعفر: لا يجب عليه القتل إلاَّ أن يقر بأنه يعتقد هذا، لأنَّ الناس قد يروون الكفر ولا يعتقدونه، فإنَّ أخبر أنَّ هذا شئ رواه وهو يكذِّب به فلا شئ عليه، وإن أخبر أنه يعتقده استتيب منه فإن تاب فلا شئ عليه وإن لم يتب وجب عليه القتل، فعُمل في أمره على فتوى أبي عمر وعلي ما شاع وذاع من أمره وظهر من إلحاده وكفره واستغوائه الناس.[4595]

وبعدُ، فإذ قد وضح أنَّ تهمة الرجل كانت فقهية الطابع لا عقدية، فانه ينبغي التنبيه على أنَّ تلك التهمة كانت ذريعة للتخلص منه، أما السبب الحقيقي الذي لم تشأ السلطة أن تُفصح عنه فمن طبيعة سياسية بامتياز، وما كان للسلطة في ذلك الوقت بالذات أن تتساهل معه أو تتسامح، ذلك أنَّ الحلاج لم يكن مجرد صوفي ذي شطحات يَسَعُ بعضاً أن ينظر إليها على أنها مفاعيل غيبة العقل المنطقي كما يسع آخرين أن يعدوها تخليطات وتهوّسات تدل على اختلال، وللصوفية أن يعزوها - وفق مشاربهم- إلى ضيق الألفاظ بإزاء اتساع المعاني، ولو قد اكتفت السلطةُ بأحد هذه المناظير - كما فعلت مع صوفية آخرين- لكفَّت عن الرجل ولما غامرت باستغضاب أتباعه والمتعاطفين معه وتهييجهم، لكن هيهات والأمر أكبر من هذا وأخطر، فالرجلُ من بداياته الأولى أعرب عن تشيُّع وموالاةٍ لأهل البيت من العلويين - وهم الأعداء الألد لبني العباس الذين لم ينوا يخرجون عليهم هنا وهناك في ثورات مسلحة عنيفة، أو يُخرج باسمهم إن لم يخرجوا هم- وفي الميدان حركات منظمة ذات برامج مدروسة وخطط محكمة لقلب بني العباس والأستيلاء على أزمة السلطة، أرست

[4594] عبد المتعال الصعيدي، القضايا الكبرى في الإسلام، القاهرة 2002، ص260- 262.

[4595] نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، القاضي أبو علي المحسن بن علي التنوخي (ت 384هـ)، تحقيق عبود الشالجي، بيروت 1995، 1/ 163.

شرعيتها على أساس من التشيع لأهل البيت والأنتصاف لهم واسترجاع حقهم في قيادة الأمة، وفي رأس تلك الحركات الخطرة الإسماعيلية المبشرة بعودة الإمام المختفي إسماعيل بن جعفر الصادق، مهديهم المنتظر وعن الإسماعيلية سينبثق "القرامطة" و تُعدان كلتاهما أخطر الحركات الباطنية.[4596]

والقرائنُ متوافرة على علاقة الحلاج بالقرامطة، والشبهة قوية، والدولة مهددة بفعل عوامل كثيرة: فبنو العباس كانوا مكروهين من قبل العامة الذين نظروا إليهم على أنهم غاصبون للخلافة، خدعوا الناس في بدايتهم بالدعوة إلى الرضا من آل محمد ثم انفردوا هم بالسطلة وأداروا السيف على رؤوس العلويين وظلوا يلاحقونهم ويضطهدونهم، كما أنَّ العامة كانت على معرفة بما غرق فيه خلفاء بني العباس حتى الآذان من المتع واللذائذ الحسية وبما أوغلوا فيه من ضروب الترف والسرف والمجانة و الخلاعة في قصورهم[4597]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فدعائم حكم بني العباس قلقة مهتزة داخلياً على مستوى الأسرة الحاكمة نفسها، يوضح هذا أنَّ الحلاج في مدة عمره البالغ زهاء أربعة وستين عاماً، عاصر تسعة خلفاء عباسيين، قضى خمسة منهم قتلاً: المتوكل والمستعين والمعتز والمهتدي والمقتدر، و ثارت الشبهات حول وفاة ثلاثة آخرين هم: المعتمد والمعتضد والمكتفي، ومن جهة ثالثة فهناك الأزمة المالية الخانقة التي أبهظت الدولة وهيجت العامة وأثارت القلق والشغب، وهذا كله فضلاً عن الثورات العنيفة التي تبقى التهديد الأكثر جدية والأعظم خطورة، فهناك ثورة الزنج سنة 255- 270هـ وكانت أحد مفاعيل الإسماعيلية، والصفارين من 260- 265هـ، وسوف يظهر القرامطة بشكل انفجاري ابتداءً من سنة 278هـ لنشهد بعد ذلك ثورات وأعمال عدوان وتخريب تتلاحق كغزو أبي طاهر بن أبي سعيد الجنَّابي البصرة وتخريبها واستباحتها سنة 307هـ، وتجرده بعد ذلك للبطش بقوافل التجار والحجاج فأوقع بهم مراراً، وعاث في أحياء العرب وبسط سلطانه على الصحراء الوسطى، وهو الذي بنى بعد ذلك مدينة الأحساء وجعلها قاعدة ملكه ومنها سار إلى عُمان فاستولى عليها، وهزم جيوش المقتدر مراراً وغزا كثيراً من بلاد الجزيرة وفرض عليها الإتاوة، وفي سنة 317هـ غزا القرامطة بقيادة أبي طاهر مكة المكرمة وفتكوا بالحجاج فتكاً ذريعاً ونزعوا كسوة البيت واقتلعوا الحجر الأسود وانصرفوا إلى الأحساء ولم يعيدوه إلاَّ في سنة 339هـ. وقد كانت ثورات القرامطة خطراً عظيماً على الدولة العباسية، استهلكت الكثير من أموالها وجهودها، في وقت اشتد فيه ساعد الدولة البيزنطية فأرهقت

[4596] عن القرامطة يمكن الرجوع إلى: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم، لـ: محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني (ت 470هـ)، تحقيق محمد عثمان الخشت، الرياض، القرامطة: نشأتهم، دولتهم وعلاقاتهم بالفاطميين، ميكال يان دي خويه، ترجمة حسني زينة، بيروت 1978، الجامع في أخبار القرامطة في الأحساء - الشام- العراق- اليمن، سهيل زكار، جزءان، دمشق 1982.

[4597] راجع، حسين مؤنس، تنقية أصول التاريخ الإسلامي، القاهرة 1997، ص169- 180.

الخلافة بالغزو والحملات الناهبة، و عليه فليس من المبالغة أن نقول: إنَّ انفجار القرامطة كان من أهم الأسباب التي مهدت إلى سقوط الدولة العباسية.[4598]

وقد بالغ لويس ماسينيون في الإجتهاد لينفي عن الحلاج تهمة القرمطية وكونه منهم، أو أنه حوكم كقرمطي مدعياً أنه حوكم كزنديق، ولكأنما يتجاهل ماسينيون أنَّ أبا الفوارس - من كبار دعاة القرامطة- حوكم كزنديق وقُتل بأمر المعتضد سنة 289هـ بعد أن قطعت يداه ورجلاه وصلب مع قرامطة آخرين، فتهمة الزندقة لا تنفي تهمة القرمطية، ومع ذلك فقد اضطر ماسينيون إلى تأكيد اتصال الحلاج بالقرامطة والزنادقة وبحملة الفكر اليوناني، وفي هذا ما يشي بقوة الشواهد الموفورة بهذا الصدد، والذي حمل ماسينيون على صنيعه ذاك حرصُه على تصوير الحلاج كصوفي سني بارئ من أي نزعة سياسية، مثّلَ الجسرَ الواصل بين المسيحية والإسلام.[4599]

وقد رأينا كيف علَّق على رأس الحلاج وهو في المقطرة عبارة: عميل أو عين قرمطي، وقد ذكروا أنهم لما قدموا به راكباً على جمل كان يُنادى عليه: هذا داعي القرامطة[4600]، وها هو ماسينيون نفسه يقرُّ بأنَّ الحلاج لما غادر بغداد وأخذ ينشر دعوته في الأهواز كان يعتمد في وعظه على مجموعة من الرموز التي أخذها من القرآن الكريم كالقلم واللوح المحفوظ والسماء والطارق والنجم الثاقب، وهي الرموز ذاتها التي كان يستشهد بها دعاةُ القرامطة ممن كانوا يجوبون في هذا الإقليم[4601]. و من جهتها فإن ابكار السقاف في الفصل الذي خصصته لحركة قرمط، وضعت أصبعها على مدى مساهمة العقائد القرمطية في الأساس المذهبي لحياة الحلاج[4602].

وقد نقل ابنُ خلكان عن أبي المعالي الجويني في "الشامل" أنَّ طائفة من الأثبات الثقات ذكروا أنَّ الجنّابي وابن المقفع والحلاج تواصوا على قلب الدولة والتعرض لإفساد المملكة، فارتاد كل واحد منهم قطراً، أما الجنَّابي فأكناف الأحساء، وابن المقفع توغل في أطراف بلاد الترك، وارتاد الحلاج قطر بغداد، ثم بيَّن ابن خلكان عدم استقامة هذا الكلام عند أرباب التواريخ لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين في وقت واحد، أما الحلاج

[4598] أنظر: عنان، محمد عبد الله، تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة في المشرق، القاهرة، بدون، ص33-39، وقارن بـ"الكامل" لابن الأثير، 6/ 363- 366.

[4599] للتعمق راجع كتاب ماسينيون، آلام الحلاج، ومحمود قاسم، الحلاج والقرامطة وماسينيون، مجلة كلية دار العلوم 1970- 1971، العدد 3، ص1- 24.

[4600] أنظر: جامع الرسائل لابن تيمية 1/ 189.

[4601] محمود قاسم، ص6

[4602] أنظر: الحلاج أو صوت الضمير، للسقاف، ص57- 61.

وأبو طاهر بن أبي سعيد الجنابي فيمكن اجتماعهما لأنهما كانا في عصر واحد، ولكن لا يعلم هل اجتمعا أم لا.[4603]

وهو حقٌ فابنُ المقفع قتل سنة 142هـ والحلاج ولد سنة 244هـ، وأما أبو طاهر فقد توفي سنة 332هـ وتوفي أبوه "أبو سعيد" سنة 301هـ. فإن صحَّ اجتماع الحلاج بأبي طاهر وتآمرهما، قويت الشبهة جداً في قِرمطيته.[4604]

وقد روى التنوخي أنه لما قبض على الحلاج، جئ بكتب وجدت في داره من قوم تدلُّ مخاطبتهم أنهم دعاته في الأطراف يقولون فيها: وقد بذرنا لك في كل أرض ما يزكو فيها ـ في إشارة إلى إزدواجية الخطاب وتلوينه ـ وأجاب قوم إلى أنك الباب ـ يعنون الإمام- وآخرون أنك صاحب الزمان ـ يعنون الإمام الذي تنتظره الإمامية- وقوم إلى أنك صاحب الناموس الأكبر ـ يعنون النبي ـ وقوم إلى أنك هو هو ـ يعنون الله عز جل- .. فسئل الحلاج عن تفسير هذا الرمز فأخذ يدفعه ويقول: لا أعرف هذه الكتب، هذه مدسوسة على، لا أعلم ما فيها.[4605]

وقد حاول الحلاج التأثير في الإمامية الأثنى عشرية ليتخذهم سلماً إلى أغراضه، إلاَّ أنه لم يُفلح، فقد روى الطوسي أنه زار قُم واتصل بابن بابويه القمي المعروف بالـ"صدوق" (ت 329هـ) وادعى في كتاب أنه رسول الإمام إليه ـ ولنُذكّر بأنَّ الإمامية يعتقدون بغيبة محمد بن الحسن العسكري الصغرى في الفترة من 260هـ إلى 329هـ والتي كان خلالها يتصل بشيعته عبر نواب بلغت عدتهم أربعة- فكذّبه ابن بابويه وقال: يا غلام برجله وبقفاه، فخرج من الدار العدو لله ولرسوله، ثم قال له: أتدعي المعجزات عليك لعنة الله؟ أو كما

[4603] وفيات الأعيان 2/ 146- 147. ثم عاد ابنُ خلكان (156-155/2) فاحتمل أن يكون ثالث الحلاج والجنابي ابن الشَلْمغاني فإنه كان في عصرهما، فقد قُتل في سنة 322هـ لغلوه في التشيع وادعائه أن الإلهية حلت فيه، واذا علمنا ان ابن الشلمغاني هذا كان صهراً ومستشاراً للوزير حامد وانه كان أحد المحرضين له على الحلاج بان لنا ضعف كلام ابن خلكان.

[4604] ممن استظهر أنَّ أكبر تُهم الحلاج هي القِرمطية أحمد أمين، أنظر: ظهر الإسلام 2/ 75، وتوفيق الطويل الذي أكدَّ قرمطيته وأنه كان من المبشرين بها في خراسان وفارس والهند وغيرهما، أنظر: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة 1979، ص142، وكامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، بيروت 1982، 2/ 66، و كذلك مقدمته لديوان الحلاج، بغداد 1973، ص13، وألمح إليه أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة بدون، ص124، 126، ومنهم المستشرق رينولد نيكولسون الذي صرَّح بعلاقة الحلاج بالقرامطة وأنه كان أحد دعاتهم السريين، أنظر: Reynold A. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, Cambridge 1923, P. 27، وجدير بالذكر أنَّ ابن النديم ترجم للحلاج ضمن أسماء المؤلفين لكتب الإسماعيلية، وقد عرفنا أنَّ القرامطة فرقة من الإسماعيلية.

[4605] نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، أبو علي المحسن بن علي التنوخي (ت 384هـ)، تحقيق عبود الشالجي، بيروت 1995، 1/ 162.

قال، فأخرج بقفاه فما رأيناه بعدها بقم.[4606] وقد روى الخطيب البغدادي أنَّ الحلاج لما قدم بغداد يدعو استغوى كثيراً من الناس والرؤساء، وكان طمعه في الرافضة أقوى لدخوله من طريقهم فراسل أبا سهل بن نوبخت ... [4607]. لكن الحلاج أخفق في إقناع أبي سهل بن إسماعيل النوبختي - وقد كان لآل نوبخت في بغداد من المكانة والنفوذ ما كان للبرامكة في صدر الدولة- بقضيته، إذ تحداه أبو سهل بتحويل بياض شعره إلى سواد، وفي مناسبة أخرى تحداه بأن يُخرج له دراهم مضروبة باسمه (أي باسم الحلاج) عوض الدراهم العادية التي يُخرجها مُدعياً أنها من الغيب ويسميها دراهم القدرة.[4608]

وأياً كان، فإنَّ تلك المساعي تحمل معها دلالتها في ضرب الحلاج على وتر نصرة آل البيت ومحبتهم والدعوة إليهم.

سبق اللفت إلى أنَّ الحلاج وضع رسائل ذات طابع سياسي، توجه بها إلى بعض الوزراء والأمراء، ما يشهدُ بنشاطه السياسي، كما نوهنا باتصال حبل جماعة من الوزراء والأمراء به وتأثرهم بدعوته وانحيازهم إليه، و لدينا فضلا عمن سبق ذكره– بحسب الأصطخري في المسالك والممالك ـ من كتبة الدولة من أقرباء ومعاوني اين عيسى وحمد القُنَّائي، مثل أبي المنذر النعمان، وصديقه ابن أبي البغل، ومحمد بن عبد الحميد، والأمراء الحسين بن حمدان، ونصر القشوري وخاصته، وولاة الأمصار، عباسيين مثل أبي بكر الماذرائي ونُجْح الطولوني وسامانيين مثل أخ صعلوك وسيمجور وحسين المرّوذي والبلعمي وقرتكين، وملوك = دهاقين، مثل الصاوي والدايني وربما الراسبي، وأشراف من بني هاشم مثل أبي بكر الربعي وهيكل وأحمد بن عباس الزينبي.[4609]

ولابن النديم عبارة تكشف عن الغايات السياسية الأنقلابية للحلاج كما عن ازدواجية خطابه، بحيث كان يتوجه إلى العامة بلونٍ، وإلى ذوي النفوذ بلون مغاير، قال: وكان جاهلاً مقداماً متدهوراً جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم، يرومُ إقلابَ الدول، ويدَّعي عند أصحابه الإلهية، ويقول بالحلول، ويُظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة[4610]، ثم ذكر أن من كتبه: كتاب "السياسة والخلفاء والأمراء" وكتاب "السياسة" إلى الحسين بن حمدان.[4611]

[4606] ماسينيون، آلام الحلاج ص290.
[4607] تاريخ بغداد، 8/ 702- 703.
[4608] ماسينيون، 291- 292، وتاريخ بغداد 8/ 703، ونشوار المحاضرة 1/ 161.
[4609] ماسينيون، آلام الحلاج، ص67.
[4610] الفهرست، 1/ 675- 676.
[4611] نفسه 1/ 678- 679.

وقال القاضي التنوخي: أخبرني بعض أصحابه من الكتّاب قال: خرج له توقيع إلى بعض دعاته تلاه عليّ، فحفظت منه قوله فيه: وقد آن الآنَ أونك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء، وأذن للفئة الظاهرة مع قوة ضعفها في الخروج إلى خراسان ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه.[4612]

وهل ننسى احتمال ضُلوعه في انقلاب ابن المعتز على المقتدر وفراره بسبب ذلك إلى السوس بالأهواز متخفياً هناك ثلاث سنين؟

والظاهر أنَّ أبا بكر الشبلي كان على علم بغايات الحلاج السياسية ولعل هذا كان هو السبب الحقيقي في اختلافهما رغم محاولة الشبلي أن يُموِّهه بالتأكيد على أنَّ الأختلاف كان من طبيعة روحية، فقد روى الخطيب أن الشبلي وقف على الحلاج وهو مصلوب فنظر إليه وقال: ألم ننهك عن العالمين؟[4613] وهي كلمة يصح تأويلها بالعوام، كما يصحُ تأويلها بالسلطة، أما وقد كانت نهاية الحلاج بيد السلطة لا بيد العامة فيترجّح أنَّ الشبلي أراد السلطة السياسية دون العوام، و لنذكر هنا أن المتنبي بعد أكثر من قرن سيتهم بالتهمة ذاتها و هي "العدوان على العالمين" اي بالخروج على السلطان، و في هذا يقول:

و قيل: عدوت على العالمين بين ولادي و بين القعود[4614]

ويثور سؤال: لماذا عملت السلطة على إخراج محاكمة الرجل في شكل محاكمة دينية لا سياسية هو إخراج يتكرر في معظم الحالات المشابهة والعهد قريب بإعدام أبي الفوارس بتهمة الزندقة مع أنه كان من أكبر دعاة القرامطة؟

في حالة الحلاج يبدو الأمرُ مفهوماً إلى حدّ بعيد، فالناس في حالة سخط على العباسيين وإنكار لسياستهم، خصوصا المالية بسبب عسفها وفشلها في الوقت الذي يغرق فيه القصر في وجوه الترف وصنوف الملاذ، ومن المثير أن يكون في مقدم المتصدين للحلاج متولو الخراج وموظفوه الذين ساهموا في زيادة معاناة الرعية وعلى رأسهم: إسماعيل بن علي النوبختي وعلي بن الفرات والفضل بن الفرات وحامد بن العباس[4615]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأرض الخلافة ونواحيها المختلفة تفور بالدعوات والحركات المتعاطفة مع العلويين والداعية إلى التمكين لهم واسترداد حقهم السليب في خلافة المسلمين، والأمران معا يعنيان أنَّ العامة ستبدي تعاطفاً و مآزرة لكل نشاط معارض للسياسة القائمة، وهكذا يترجح أن تؤدي محاكمة

[4612] نشوار المحاضرة، 1/ 169.

[4613] تاريخ بغداد، 8/ 699.

[4614] أنظر: عزام، عبد الوهاب، ذكرى ابي الطيب بعد الف عام، القاهرة 2013، 71-72.

[4615] أنظر: الحلاج أو صوت الضمير لأبكار السقاف، رامتان للنشر و التوزيع، عين شمس 1995،ص181- 182.

الحلاج سياسياً إلى هياج الجماهير وربما ثورانها، أما محاكمته دينياً بحيث يلقى في رُوع العامة أنَّ الرجل يمثل خطراً جدياً على دينهم ومصدراً لإفساد أبنائهم واستغوائهم، فتظل في نهاية الحساب على كل الاحتمالات أبعد من المخاطرة وأدنى إلى النجاح.

وقد يحقُّ أن نتساءل عن سبب استطالة المدة التي عولجت فيها قضية الحلاج، وهي زهاء تسع سنوات، وأول ما يلوح أنَّ الرجل كان - بالفعل- ذا وزن وتأثير هائلين تجاوزا العامة إلى الخاصة فنفذا إلى قلب أم الخليفة "شغب" وكبير حجابه "نصر القشوري" وبعض وزرائه، كما امتدا إلى خارج العراق، الأمر الذي جعل التخلص منه مهمة محفوفة بالمخاطر تستدعي الأناة وتقتضي الدهاء، وقد تمثل ذلك في عزل الرجل عن قاعدته الجماهيرية لمدة طويلة كانت كفيلة بتخفيف آثار إعدامه التي كان يمكن أن تكون مزلزلة في حال تمّ إعدامه في أول الأمر، وفي المقابل رأينا كيف تمَّ التخلص بسرعة من الصوفي الحنبلي أبي العباس بن عطاء وبطريقة تتجاوز الإجراءات التقليدية المرعية في إعدام الشخصيات العامة وتذكِّر بالإعدامات التي كانت تصدر عن نزوات السلاطين وغضباتهم بعيداً عن أحكام القضاء، وأغلب الظن أنَّ الوزير حامداً لم يقدم على تلك الخطوة بضرب الشيخ الحنبلي الكبير بطريقة قُصد بها إنهاء حياته بسرعة إلا عن أمر "المقتدر" نفسه و ذلك بسبب الدور الذي لعبه ابن عطاء في تهييج العامة على السلطة احتجاجا على سياستها المالية الجاحفة ومطالبة بالإفراج عن الحلاج، فيما دعته بعضُ المصادر بـ"الفتنة".

وقد يجدُر اللفت إلى أنَّ الحلاج في سياقه الذي نشط فيه سياسياً واجتماعياً وثقافياً مثَّل مصدر تهديد استثنائي، فهو من جهة صوفي زاهد يعمل على ثلِّ عرش سلالة غارقة حتى الآذان في الترف والسرف بينا الناس مطحونون بالخصاصة والعدم، ومن جهة أخرى فهو داعيةٌ يصل أسبابه بأسباب شيعة العلويين الناشطين في أكناف أراضي الخلافة ونواحيها، فضلاً عن قدرته على ونجاحه في استمالة العامة وبعض الخاصة من ذوي النفوذ بفضل ما ظلَّ هو وتابعوه يدعونه خوارق وكرامات، فيما دعاه خصومه مخرقات وشعبذات وحيلاً، فتعدد مصادر جاذبية الرجل وتنوع وجوه فاعليته وتأثيره جعلت منه - بلا شك- تهديداً لا يُستهان به، ولا يسوغ مقارنته بأي صوفي آخر من المنسحبين من الحياة العاكفين علىالعبادة الناشدين للخلاص الفردي.

وبكلمة لقد مثل السياسيُّ في القلب من محاكمة الحلاج أما الديني ففي الأطراف، السياسي مثَّل الغائي أما الديني فمثَّل الذرائعي، الديني كان القناع أما السياسي فهو الوجه الأصيل.

وختاما للكلام في قضية الحلاج و تعليقا على الأساليب التي توسلها في سبيل بلوغ غايته وإصابة هدفه يجدر القول: لقد برهن تاريخ بناء الدول وتاريخ تقويضها في حياة المسلمين - وليسوا بدعاً من الأمم بهذا

الخصوص- ابتداء من معاوية بن أبي سفيان ومَن تلاه، أنَّ الخديعة والتدجيل الديني ظلا في رأس الوسائل المفضلة لإنجاز المهام بكسب المؤيدين وقمع المخالفين، ويظل الحلاج مثالاً ذا خصوصية، كونه كان أحد الصوفية وهم المرشحون أكثر من غيرهم ليجسدوا الصدق والأستقامة، إلاَّ أنَّ تعاطيه مع السياسة أخضعه لمنطقها الخاص، وقد يكون محمد بن تومرت أكثر الشخصيات شبهاً بالحلاج من هذه الجهة، ولست أستبعد بتة أن يكون ابن تومرت اطلع على تفاصيل حياة الحلاج فتأثر به من هذه الناحية، مع فارق ان الحلاج أخفق في بلوغ غايته بينما نجح ابن تومرت.[4616]

2.13قتل الشَّهاب السهروردي سنة 587هـ

هو أبو الفتوح شهاب يحيى بن حبش بن أميرَك السهروردي، شيخ الإشراق، ويلقب أحياناً بالمقتول، وُلد في نحو سنة 549هـ بسُهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم في شمال غربي إيران، تلقى الحكمة وأصول الفقه على مجد الدين الجيلي بمدينة المراغة من أعمال أذربيجان وكان فخر الدين الرازي رفيقه في المدرسة، كان السهروردي كثير الترحال لا يكاد يقر له قرار وقد اتصل بتلامذة ابن سينا، وبالشيخ فخر الدين المارديني، حتى ألقى أخيراً في سنة 579هـ عصا الترحال في حلب لتكون فيها نهايته في سنة 587هـ.

والسهروردي هو مبدع فلسفة الإشراق وذلك عبر توحيده لـ ومزاوجته بين منهجي المعرفة: الحدس العقلي والأستدلال البحثي، وخير مصدر يُرجع إليه في فهم المبادئ الرئيسة لهذه الفلسفة كتاب "حكمة الإشراق" للسهروردي نفسه.

[4616] من المحدثين الذين خلصوا إلى أنَّ قتل الحلاج كان سياسة لا ديانة، أحمد أمين، ظهر الإسلام 2/ 75، وعبد المتعال الصعيدي، القضايا الكبرى في الإسلام ص261، هادي العلوي، أنظر مقدمته لكتاب أخبار الحلاج لعلي بن أنجب الساعي (ت 674هـ)، دمشق 1997، ص17- 18، عبد الحليم محمود، العارف بالله أبو العباس المرسي، صيدا- بيروت، بدون تاريخ، ص129، ومحمود قاسم، الحلاج والقرامطة وماسينيون، توفيق الطويل، الصراع بين الدين والفلسفة، ص143- 144، والمستشرق Reynold A. Nicholson في كتابه:

The Mystics of Islam, Canada 2002, P. 106

حيث صرَّح بأنَّ قتله فيما يبدو أملته دوافع سياسية. وأبكار السقاف، أنظر كتابها: الحلاج أو صوت الضمير، عين شمس مصر 1995 من ص188، ومحمد جلال شرف، الحلاج الثائر الروحي في الإسلام، الأسكندرية 1970، ص84- 87، وروجيه أرنالديز Roger Arnaldez في كتابه:

Hallaj ou la Religion de la Croix

الحلاج: أو دين الصليب، المترجم بعنوان: الحلاج: السعي إلى المطلق، بيروت 2011، ص14، وهو الرأي الذي اتجه إليه صلاح عبد الصبور في مسرحيته: مأساة الحلاج، القاهرة 1996، وعلي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، مصر 1404هـ، ص187، وغيرهم كثير.

وقد ترك السهروردي - رغم موته عن ثماني وثلاثين سنة فقط - زهاء خمسين كتاباً في الفارسية والعربية، وصلنا معظمها أهمها كتبه الأربعة التعليمية: التلويحات، والمقاومات، والمطارحات، وحكمة الإشراق.[4617]

مقتله:

زعم ابنُ تيمية (ت 728هـ) أنَّ السهروردي كان يطلب (أي يروم) أن يصير نبياً[4618] وأنه كان يقول: لا أموت حتى يُقال لي: "قم فأنذر"[4619]، ونعته بالزندقة مبرراً قتله بها: السهروردي المقتول على الزندقة[4620]، كما وصفه بالإلحاد[4621].

وفي أثره سار تلميذه الذهبي فنعت السهروردي بأنه: قليل الدين[4622]، وعلَّق على إفتاء علماء حلب بقتله بقوله: قلت: أحسنوا وأصابوا[4623]. كما وصفه ابن فضل الله العمري (ت 749 هـ) بالمقتول والردي المختول ، وختم ترجمته بذكر أنه أجرى ذكره مرة مع شيخ الشيوخ بالديار المصرية جمال الدين الحويزاوي وأن هذا الأخير قال في السهروردي: كان رجلاً جليل القدر من أفراد العالم وفضلاء الدهر وأعيان أهل التصوف وأخذ نفسه في أول حاله بالتجريد واجتهد فيه ولكن غلبت عليه شقاوته وجَهْلُ صباه فقتل بسيف الشرع ثم أُبيد وذاك قتيلٌ لا يطل له دم.[4624]

[4617] ذكر الخوانساري أن الشهاب السهروردي هو ابن أخت السهروردي المشهور صاحب "عوارف المعارف"، روضات الجنات في أصول العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري، بيروت 1991، 4/ 106. للوقوف على ترجمة السهروردي فإنَّ أولى ما يُرجع إليه كتاب تلميذه شمس الدين الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح - وهو في تاريخ الحكماء قبل الإسلام وبعده- تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، طرابلس- ليبيا 1988، ص375- 392، يتلوه كتاب عصريّ السهروردي العماد الأصفهاني (519- 597هـ) : البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان، تحقيق محمد على الطعاني، أربد- الأردن، والدمام- السعودية، 2003، ص436- 437، تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان وسيد حسين نصر، بيروت 1998، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي (574- 626هـ)، بيروت 1993، 6/ 2806- 2809، وعن فكره وفلسفته أنظر: شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، بإشراف إبراهيم بيومي مدكور، القاهرة 1974، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، محمد على أبو ريان، القاهرة 1959، ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، بيروت 1986. ومقدمات لمؤلفات شهاب السهروردي الصوفية لهنري كوربان، ترجمة فريد الزاهي، دار الجمل 2012.

[4618] الرسالة الصفدية، بيروت 2000، ص13.

[4619] درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، المدينة المنورة 1991، 1/ 318، وكرره في مواضع من كتابه هذا.

[4620] مجموع الفتاوى، طبعة عبد الرحمن بن قاسم، 9/ 18.

[4621] نفسه 12/ 354.

[4622] سير النبلاء 21/ 207.

[4623] نفسه 21/ 211.

[4624] ديوان السهروردي المقتول، كامل مصطفى الشيبي، بغداد 2005، ص118 و 124.

وصدَّر ابن حجر العسقلاني ترجمته بالقول: الشهاب السهروردي الفيلسوف صاحب السيمياء، قُتل لسوء معتقده.[4625] ويتفق كلام المذكورين على تبرير قتل الرجل ديانةً، فهل كانت هذه هي الحقيقة أم أنَّ للسياسة ضلعاً ـ كالمعتاد- في قتل الرجل؟

بداية نؤكد ملاحظة هنري كوربان حول الملابسات التي أحاطت بحالة السهروردي وكونها أشد غموضاً بكثير مقارنة بحالة الحلاج.[4626]

و يُلاحظ أنَّ المؤرخين المعاصرين للشهاب والقريبين من عصره لم يصدروا عن المنطق نفسه، باستثناء القاضي بهاء الدين بن شداد (539- 632هـ) مؤرخ صلاح الدين الآمر بقتل السهروردي، و المفهوم أن يُبرِّر مليكه بقتله. قال ابن شداد: وكان(اي صلاح الدين) .. مبغضاً للفلاسفة والمعطلة والدهرية ومَن يعاند الشريعة، ولقد أمر ولده صاحب حلب الملك الظاهر ـ أعز الله أنصاره- بقتل شاب نشأ كان يقال له السهروردي، قيل عنه: أنه كان معانداً للشرائع مبطلاً، وكان قد قبض عليه ولده المذكور لما بلغه من خبره، وعرَّف السلطان به فأمره بقتله وصلبه أياماً فقتله[4627]. هذا و قد أشار المؤرخون المعاصورن للسهروردي إلى تألب فقهاء حلب على الرجل حسداً وغيرة وأنهم قرفوه بالكفر والزندقة، ولن نُعوِّل على شهادة تلميذه الشهرزوري لأنه بحكم التلمذة واتحاد المشرب الفلسفي متهم مجروح الشهادة، و ليس كذلك العماد الأصفهاني (519- 597هـ)، ولكون شهادته على وجازتها تتوفر على ميزة المعاصرة فيحسن سوقها بنصها، قال:

ولما ناظره بعضُ الفقهاء في القلعة في الخلاف ما ترجَّح لهم عليه حجة، وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه، وقالوا له: أنت قلت في تصانيفك إنَّ الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل، فقال لهم: ما حدُّ القدرة؟ أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع منه؟ قالوا: بلى، قال: فالله قادر على كل شئ، قالوا: إلا على خلق نبي، فإنه مستحيل، قال: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟ قالوا: قد كفرتَ، وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علمٍ، ومن جملته أنه سمى روحه (نفسه) بالمؤيد بالملكوت.[4628]

وذكر ياقوت (574- 626هـ) أنَّ السهروردي نزل بحلب في المدرسة الحلاوية وحضر درس شيخها الشريف افتخار الدين وبحث مع الفقهاء من تلاميذه وغيرهم وناظرهم في عدة مسائل فلم يجاره أحد منهم وظهر

[4625] لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، تحقيق أبي غدة، بيروت 2002، 4/ 264.

[4626] أنظر: مقالة كوربان، السهروردي مؤسس المذهب الأشراقي في كتاب شخصيات قلقة في الإسلام لبدوي، القاهرة 1964، ص130.

[4627] النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، القاضي بهاء الدين بن شداد، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة 1994، ص37- 38.

[4628] البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان، للعماد الأصفهاني، ص436- 437.

عليهم، وظهر فضله للشيخ افتخار الدين فقرَّب مجلسه وأدناه وعُرف مكانه في الناس، ومن ذلك الحين تألب عليه الفقهاء، وكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره الملك الظاهر وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين فباحثوه وناظروه فظهر عليهم بحججه وبراهينه وأدلته، وظهر فضله للملك الظاهر فقرَّبه وأقبل عليه وتخصص به، فازداد تغيظ المناظرين عليه ورموه بالإلحاد والزندقة، وكتبوا بذلك إلى الملك الناصر صلاح الدين (الأيوبي) وحذروه من فساد عقيدة إبنه الظاهر بصحبته للشهاب السهروردي، وفساد عقائد الناس إذا أبقى عليه، فكتب صلاح الدين إلى ابنه الظاهر يأمره بقتله وشدَّد عليه بذلك وأكَّد، وأفتى فقهاء حلب بقتله، فبلغ ذلك الشهاب، فطلب من الظاهر أن يُحبس في مكان ويُمنع من الأكل والشرب إلى أن يموت، ففعل به ذلك، وقيل: بل أمر الظاهر بخنقه في السجن فخنق سنة سبع وثمانين وخمسمائة، وقد قارب الأربعين. ويُروى أنَّ الظاهر ندم على ما فعل بعد مدة، ونقم على مَن أفتوا بقتله فقبض عليهم واعتقلهم ونكبهم، وصادر جماعة منهم بأموال عظيمة.[4629]

ولا يخرج كلام ابن أبي أصيبعة (600- 668هـ) في جملته عن كلام ياقوت وزاد عليه أن علماء حلب الذين غُلبوا أمام السهروردي في المناظرة عملوا محاضر بكفره وسيّروها إلى صلاح الدين بدمشق وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك – أي افتروا عليه بأشياء كذبا وبهتانا ـ لكنه ذكر أنَّ قتله كان في أواخر سنة ست وثمانين وخمسمئة عن نحو ست وثلاثين سنة.[4630]

وأما القاضي ابن خلكان (608- 681هـ)[4631] فالظاهر من كلامه أنه كالمتشكك في حال السهروردي مع جنوح إلى جانب مَن أساء الظن والقول فيه، فبعد أن لخص كلام ابن أبي أصيبعة قال: وكان يُتهم بانحلال العقيدة والتعطيل ويعتقد مذهب الحكماء المتقدمين، واشتهر ذلك عنه، فلما وصل إلى حلب أفتى علماؤها بإباحة قتله بسبب اعتقاده وما ظهر لهم من سوء مذهبه، وكان أشد الجماعة عليه الشيخين: زين الدين ومجد الدين ابني جَهْبَل.وقال الشيخ سيف الدين الآمدي: اجتمعت بالسهروردي في حلب فقال لي: لابد أن أملك الأرض، فقلت له: من أين لك هذا؟ قال: رأيت في المنام كأني شربت ماء البحر، فقلت: لعل هذا يكون اشتهار العلم وما يناسب هذا، فرأيته لا يرجع عما وقع في نفسه، ورأيته كثير العلم قليل العقل[4632]، ثم قال ابن خلكان: وأقمت بحلب سنين للأشتغال بالعلم الشريف، ورأيت أهلها مختلفين في أمره، وكل واحد يتكلم على قدر هواه، فمنهم مَن ينسبه إلى الزندقة والإلحاد، ومنهم مَن يعتقد فيه الصلاح وأنه من أهل الكرامات .. وأكثر الناس

[4629] معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1993، 6/ 2807.

[4630] عيون الأنباء، ص642.

[4631] يُلاحظ على ابن خلكان ـ خلافا لمعظم أصحاب التراجم و المؤرخين ـ أنه ينزعُ في كتابه بشكل عام إلى التشكيك في معظم ما يُرمى به مترجَمُوه من التهم سالكاً خطة الإنصاف، ما يدل على شخصية علمية مستقلة.

[4632] وفيات الأعيان 6/ 272.

على أنه كان ملحداً لا يعتقد شيئاً[4633]، وهو صريح في أنه لم يطلع على مؤلفات السهروردي، والإعتداد بمذاهب العامة لا يغني من الحق شيئا.

فتحصل أنَّ السبب الحامل لفقهاء حلب على التشنيع على الرجل والإفتاء بكفره حَسَدٌ مشفوع بضيق عطن وقِصر نظر، فلو سألتَ أي متكلم على طريقة المعتزلة أو الأشاعرة أو الماتريدية أو الإمامية أو الزيدية: هل يقدر الله على أن يخلق اليومَ نبياً رسولا، لما وجد بُداً من الجواب بنعم من حيثُ الإمكانُ ذاته، ولكنه سبحانه أخبر أنه ختم النبوة بمحمد ومحال أن يتخلف خبره، فهذا من المحال لغيره لا من باب المحال لذاته، فالمسألة من باب الممكن لذاته المحال لغيره، وعجيب أن لا يفهم هذا من يفتي بقتل امرئ مسلم كفراً !

وفي الوقت نفسه يبدو أنَّ الفيلسوف الشاب أعان على نفسه، فكثير من مترجميه ذكروا أنَّ علمه كان أكبر من عقله، وهي عبارة تشير إلى جملة أمور من بينها تهوره وعدم تحاشيه من إغضاب الآخرين واستفزازهم، ويلوح من خلال بعض ما ذُكر في ترجمته أنه كان زائد الإعتداد بنفسه إلى الحد الذي يزدري فيه الآخرين ويستخف بهم، ومن هنا تنبأ له - فيما قالوه- شيخه فخر الدين المارديني بالمصير الذي انتهى إليه، فقد روى ابنُ أبي أصيبعة: حدثني الشيخ سديد الدين بن عمر قال: كان شهاب الدين السهروردي قد أتى إلى شيخنا فخر الدين المارديني، وكان يتردد إليه في أوقات وبينهما صداقة، وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا: ما أذكى هذا الشاب وأفصحه، ولم أجد أحداً مثله في زماني، إلاَّ أني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سببا لتلفه .. قال الشيخ سديد الدين: ولما بلغ شيخنا فخر الدين المارديني قتله قال: أليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبلُ، وكنتُ أخشى عليه منه.[4634]

أما السبب الحامل لصلاح الدين على إصدار الأمر بقتل الرجل دون أن يفسح له في التوبة رُغم ما عُرف به صلاح الدين من تسامح وتساهل، وما اشتهر من حبه للصوفية وبنائه الخوانق لهم و وقف الأوقاف عليها ودرّه عليهم الأرزاق ، فلنا أن نلاحظ جملة أمور:

1- لم يكن صلاح الدين رجلَ علم ومعرفة، بل رجل سيف وميدان، ذا حظ متواضع من العلم، الأمر الذي يجعله يتأثر كثيراً بآراء العلماء، فكيف وقد أرسلوا له عدة محاضر تشهد بكفر السهروردي وبعظم خطره وإمكان إفساده لعقيدة الملك الظاهر[4635]، ولعقائد العوام إنْ ترك، و لم يكن منتظراً من

[4633] نفسه 6/ 273.

[4634] عيون الأنبياء، ص641- 642.

[4635] سوف تنشأ بعد ذلك صداقة بين الملك الظاهر وبين صوفي آخر كبير هو محيي الدين بن عربي (558- 638هـ) لن يلقى مثل مصير السهروردي رغم ظهور أثر السهروردي في فكره وكتاباته.

صلاح الدين أن يقوم بنفسه بالإطلاع على أفكار الرجل ووزنها، فهذا مما لا يحسنه ولا يجد له وقتاً، وسياسي كصلاح الدين حين يقابل بين الخطر المحتمل جراء ترك الرجل وبين عواقب إعدامه ـ مع الأخذ بيعين الإعتبار أن السهروردي لم يكن ذا أتباع كثر كالحلاج يُخشى أن يثيروا بسبب قتله فتنة ـ سيجنح في أغلب الإحتمالات إلى الخيار الأول، لا سيما أن هناك أسباباً أخرى تدفع في الأتجاه نفسه.

2- إنَّ الفترة بين قدوم السهروردي إلى حلب (579)[4636] وبين مقتله (587) فترة طويلة نسبياً، بل بالنظر إلى شخصية السهروردي المتهورة البعيدة من التحفظ فترة طويلة جداً[4637]، كفيلة بأن يتألب عليه فيها مزيد من الفقهاء والمتكلمين، وأن يتسقطوا له زلات في أقواله و كتاباته، ونحن وإن لم تصلنا نصوصُ تلك المحاضر التي أرسلها الفقهاء إلى صلاح الدين يمكننا أن نحدس بأنها احتوت على ما أقنع السلطان بكفر الرجل وخروجه من الدين، ولكن هل هذا كل شئ، وهل كان هذا وحده وبذاته كافياً في حمل السلطان على الإصرار على وجوب التخلص من الرجل؟

3- لعلَّ مصير السهروردي كان سيكون مختلفاً لو أنه حطَّ رحاله في دمشق لا في حلب، فحلب بالذات شهدت تحولاً مذهبياً دراماتيكيا، فمن التشيع في العهد الحمداني والعهد المرداسي إلى التسنن في العهدين الزنكي والأيوبي وقد دالت دولة الفاطميين، ومهما اختلفنا في تقويم فكر السهروردي فهو في جملته أقرب إلى النَفَس الشيعي منه إلى النفس السني، فكلامه المسهب والمفصل والغامض عن الإمامة والإمام الذي قد يكون مستولياً فيكون الزمان نورياً أو خفياً، وهو ما يسميه الصوفية بالقطب، كلامه هذا وحده كفيل أن يثير حوله غير قليل من شبهات التشيع، والأتجاه العام لسياسة صلاح الدين مناوئ تماماً للتشيع، فهو الذي قضى على الدولة الفاطمية بمصر وما ألحق بها بجهد جهيد، وقد كان صلاح الدين ـ فيما يرى قاسم عبده قاسم- شديد الحماس لإعادة المذهب السني، الأمر الذي حمله على مقاومة أي محاولة يرى أنها يمكن أن تعوق حركته في هذا الإتجاه الذي كان يعتقد أنه طريق التعبئة المعنوية اللازمة لضرب الوجود الصليبي، وربما يمكن تفسير قتل السهروردي المقتول بأمره وبيع

4636 جديرٌ بالذكر أنَّ صلاح الدين دخل حلب في سنة 579هـ بعد وفاة ملكها الصالح اسماعيل بن نور الدين زنكي، وجعل عليها ابنه الملك الظاهر غازي، وهذا بحد ذاته ساهم بالسلب في قضية السهروردي، فحداثة عهده بحكم البلد جعله حريصاً جداً على ضبط أمورها واسترضاء علمائها.

4637 ويترجح أن يكون شخص بالغ الذكاء كالسهروردي قد تعلَّم من التجارب والمحن التي مرَّ بها أن يخفف من غلوائه وأن يكبح قليلاً من جماحه فقد كتب في آخر التلويحات: "ولا تبذلن العلم وأسراره إلاَّ لأهله، واتق شر من أحسنت إليه من اللئام فلقد أصابتني منهم شدائد"، لكن نظراً لطبيعته الشخصية يترجح أيضاً أن يكون أخفق غير مرة في ذلك.

كتب مكتبة القاهرة الفاطمية في ضوء تلك الحماسة[4638]، ولا يُتوقع من صلاح الدين أن يتساهل مع المبشرين بالمذهب الشيعي والدعين إليه. هذا كله فضلاً عن أنَّ حلب بالذات كانت تصفي خصومتها مع تاريخها القريب، ولكل زمان دولة ولكل دولة رجالها.
وقد كانت حلب ذات أهمية خاصة بالنسبة لصلاح الدين كونها كانت مدخل الدولة الأيوبية إلى كردستان، ذلك الخزان الذي كان يستمدُّ منه المقاتلين من أبناء القبائل الكردية، كما أنها كانت صلة الوصل بين الجيوش الشامية في عهدي نور الدين وصلاح الدين وبين أمراء الموصل والأناضول الذين يشتركون في القتال ضد الصليبيين حين يطلب منهم.[4639]

4- لا نستبعدُ ما ذكره الآمدي أنَّ السهروردي صرَّح له بأنه لابُدَّ أن يملك الأرض، استناداً إلى رؤيا رآها، وذلك أنَّ السهروردي في صدر كتابه "حكمة الإشراق" ذكر أنَّ العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات وهو خليفة الله في أرضه، وكأنه أراد نفسه، إذ أنه بُعيد ذلك راح يرتِّب مراتب الحكماء: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، حكيم بحاث عديم التأله، حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث، حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه، حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفه، طالب للتأله والبحث، طالب للتأله فحسب، طالب للبحث فحسب – فالمراتب عنده تدور على التأله (الحدس) والبحث (الأستدلال) بين حكيم، وطالب، وبين انتهاء وتوسط وضعف ثم عقَّب بالقول: فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث - فالأولوية عنده للتأله- وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، وهو خليفة الله، ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي يتوغل في التأله .. ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوفاً وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة (القطب) فله الرئاسة وإن كان في غاية الخمول، وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نورياً وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبة[4640]. وهو ما فهم منه غيرُ واحدٍ الإشارة إلى نفسه. وتُنسب للسهروردي أبيات يقول فيها:

وبي أملٌ أني أسود وكيف لا ....وآل بويه بعد فقرهم سادوا

[4638] قاسم، قاسم عبده، ماهية الحروب الصليبية، الكويت 1990، ص183.
[4639] أنظر: عبد الفتاح رواس قلعه جي، السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية، دمشق 2013، ص6- 7.
[4640] حكمة الإشراق، ضمن: مجموعة مصنفات شيخ إشراق، جلد دوم (المجلد الثاني) بعناية هنري كوربان، طهران 1373هـ، ص11- 12.

وأحكم في أهل الزمان كما أشا................ وأملك ما صانوا وأهدم ما شادوا

وأفعل ما ختارُ في كل فاسق .... من الصِّيد حتى لا تراهم وقد بادوا[4641]

وهل ننسى أنَّ حلب في تلك المدة كانت معقلاً إسلامياً كبيراً يترصده الفرنجة المقيمون في أنطاكية فضلاً عن ممالكهم في الساحل السوري، وصلاح الدين لا يزال في غمرة مقارعة أولئك الفرنجة في أكثر من موضع، وخطر الفاطميين من ناحية أخرى لما ينته تماماً، إذ ظلوا يتحركون ويثورون مرة هنا وأخرى هناك، وقد ظفر صلاح الدين بعشرة من الأمراء والعلماء يتآمرون مع الفرنجة طمعاً في استرداد الدولة الفاطمية فصلبهم عشرتهم، وكان فيهم عمارة اليمني الشاعر وقاضي القضاة وداعي الدعاة. نعم كان النصر يمشي في ركاب الملك الناصر ويحالفه التوفيق في قمع الفاطميين وإطفاء جذوتهم، لكن دعاتهم ما زالوا ينشطون سراً في الدعوة والتبشير، لا سيما وأن لهم فضاء وسيعاً يتحركون فيه: في المغرب العربي ومصر والشام واليمن فضلاً عن بلاد فارس وما وراءها، ثم أين نحن من مئات القلاع التي بناها أو سيطر عليها الباطنية، تجبى إليهم الضرائب، وينحدرون منها بين الحين والحين يثيرون الذعر وينشرون الفزع بين الناس تقتيلاً واغتيالاً وقطعاً للطرق على الحجاج والتجار، وقد انداح سلطانهم من مصر إلى ما وراء عراق العجم، وبلغوا ذروة قوتهم في فترة الحروب الصليبية، ولم يفلح السلاجقة في الإجهاز عليهم وتفاقم أمرهم وتمادى شرهم في عهد عماد الدين وابنه نور الدين، أما في زمن صلاح الدين فقد أرهبتهم قوته وصرامته فأضمروا له الشر، وحاولوا غير مرة اغتياله فلم يفلحوا، ومن ذلك محاولتهم اغتياله في "عزاز" من أقليم حلب سنة 571هـ. فأمورٌ كثيرة اذن تحالفت على صلاح الدين ما كان له معها أن يغضي عن مثل السهروردي بعد أن تواردت عليه الرسائل والمحاضر من العلماء تؤكد على خطره ولا يبعد ان تكون اشتملت على اتهامه بأنه من دعاة الفاطمية أو مبشري الباطنية.[4642]

5- هل كان الشهاب السهروردي إسماعيلياً؟

يرى المستشرق الألماني ماكس هورتن (ت 1945) Max Horten أنَّ السهروردي وضع مذهبه في دائرة الدعوى الإسماعيلية القائلة بأنَّ أبناء عليّ هم صور للتجلي الإلهي، ولهذا اعتبر ثائراً سياسياً يعمل على قلب النظام، وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل. ويمضي أبو ريان خطوة الى الإمام

[4641] أنظر: عبد الفتاح رواس قلعه جي، السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية، دمشق 2013، ص15.

[4642] عن موقف صلاح الدين من الدولة الفاطمية وتصفيته لها أنظر: مصطفى، شاكر، صلاح الدين: الفارس المجاهد والملك الزاهد المفترى عليه، دمشق 1998، ص91- 144.

مؤكدا أن كلام السهروردي صريح في الموضوع، فكلامه يدل على أن الإمام في نظره موجود في كل زمان، وله من السلطان والخصال ما يعزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق في التشريع من حيث التأويل والتعديل والتجديد، وإذن فالنبوة في نظر السهروردي دائماً ممكنة ضرورية الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ولمصلحة النوع. ولا شك في أنَّ هذا يوضح لنا الحكمة في اختيار الفقهاء الذين امتحنوا السهروردي لأسئلتهم ولا سيما السؤال الخاص بقدرة الله على إرسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبي محمد، فليس مقصودهم من السؤال إحراجاً له، وإنما المقصود حمله على الأعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الإمام وإظهار ما بين هذه الأفكار و ظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الإفتاء بالحكم عليه.[4643]

وممن أكدوا على إسماعيلية السهروردي مصطفى غالب (1923- 1981) ـ حامل لواء بعث تراث الإسماعيلية- وقد اعتمد في ذلك على المشابه العامة بين كلام السهروردي وبين مبادئ وعقائد الإسماعيلية، كأبي ريان من قبله، لكنه زعم مزاعم لم يأت عليها بدليل كما أنه لم يذكر مصدره فيها كتلقي السهروردي العلوم التأويلية والفلسفية في قلعة آل موت التابعة، للإسماعيلية النزارية ـ ويُسَمَون أيضاً بالفداوية وبالحشاشين ـ لينخرط بعدها في سلك الدعاة الجوالة[4644].

وبالنظر في كلام السهروردي في الإمامة ومراتبها يضح أن الرجل لا يحصرها في أبناء عليّ ثم في أبناء إسماعيل بن جعفر خصوصاً دون غيرهم، وهذا وحده كافٍ لينفي عنه تهمة الإسماعيلية، فالظاهر أنه متأثر بالنظريات الشيعية لكن إلى جانب المؤثرات الصوفية والفلسفية، فطرحه للإمامة تتخلله روحٌ فلسفيةٌ لا روحٌ مذهبية، وبكلمة ـ استناداً إلى ما بين أيدينا من الأدلة ـ فالرجل متَّ إلى الإسماعيلية بفكره وآرائه، لكنه لم يكن واحداً منهم، فضلاً عن أن يكون من دعاتهم كما أراد إقناعنا مصطفى غالب.

ومهما يكن فإلصاق تهمة الزندقة بالرجل أمرٌ ليس هيناً ولا يتوفر عليه دلائل كافية، أما الذي تكاد تتطابق عليه كلمات الدارسين فهو أنه ذهب ضحيةَ السياسة، ونختم بكلمة لمؤرخ حلب الشيخ محمد راغب الطباخ ختم بها ترجمة السهروردي، قال:

والخلاصة أنَّ مَن تأمل في أدعية هذا الرجل وكلامه هنا وفي كتابه "هياكل النور" ونظمه الذي أوردناه خصوصاً الأبيات التي أنشدها عند مماته يستدل على أنه كان رجلاً من أعاظم الرجال الذين

[4643] أبو ريان،محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، القاهرة 1959، ص19- 20.

[4644] غالب مصطفى، السهروردي، بيروت 1982، ص17.

سمت إلى العلياء نفوسهم، وزهدوا في هذه الحياة الفانية، وتيقنوا أنها عرض ووجهوا قلوبهم إلى الله تعالى وأقبلوا بكليتهم إلى جناب قدسه. والذي يتراءى لنا من شعره أنه شعر رجل صدِّيق لا شعر رجل زنديق والله أعلم بخفايا الصدور وضمائر القلوب.[4645]

2.14قتل عين القضاة الهَمَذاني سنة 525هـ

هو أبو المعالي عبد الله بن محمد بن علي بن الحسن المَيَانجي، وكان من تلاميذ أحمد الغزالي أخي حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، ترجمه عصريه العماد الأصفهاني – وقد عرفه شخصياً واتصل به عن طريق عم العماد عز الدين المستوفي (الأصفهاني)، من كبار رجال السلطان محمود بن محمد بن ملكشاه بن سلجوق – مُعبِّراً عن إعجابه الشديد به وتوقيره له واعتقاده في صلاحه، وهي أقدم ما وصلنا من ترجماته، قال الأصفهاني نقلاً عن الوزير شرف الدين أبي نصر أنوشروان بن خالد متحدثاً عن جرائم وعظائم الوزير الدركزيني: واجترأ على الإجترام واجتراح الآثام وسفك دم الكرام، فتارة يُظهر التسنن بإراقة دم العلوية، وآونة يدعي التشيع في قتل الأئمة السنية، فمن جملة مَن سفك دمه ورام عدمه علاء الدولة رئيس همذان، وكان شاباً حسناً شريف النسب، كريم الحسب، وكان باصفهان قد حضر مجلس الوعظ، فقام إليه رجل من أصحاب الدركزيني فضربه بسكينه وفرى بمديته حبل وتينه، وكذلك عين القضاة الميانجي بهمذان، كان من الأكابر الأئمة والأولياء ذوي الكرامات، وقد خلف أبا حامد الغزالي رحمه الله في المؤلفات الدينية والمصنفات، فحسده جهال الزمان المتلبسون بزي العلماء، ووضعهم الوزير عليه فقصدوه بالإيذاء، وأفضى الأمر به إلى أن صلبه الوزير بهمذان ولم يراقب الله فيه ولا الإيمان.

وكذلك الملك علاء الدولة بيزد سعى في دمه وهتك حرمه، وكذلك رئيس ساوه اعتقله ثم قتله وتتبع البيوت الكبار واقتلعها[4646]. وترجمه ترجمةً أوسع من هذه في الخريدة ونعته بالصدِّيق الصادق، وأنه كان من أولياء

[4645] أنظر: إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، محمد راغب الطباخ، حلب 1989، 4/ 286، وللوقوف على آراء جماعة من الذاهبين إلى أن قتل السهروردي كان سياسة لا ديانة، أنظر: هنري كوربان Henri Corbin، السهروردي مؤسس المذهب الإشراقي، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة 1964، ص131، عبد الرحمن بدوي (نفسه) في كتابه: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، بيروت، الكويت 1982، ص42، المستشرق الألماني ماكس هورتن والمستشرق الفرد فون كريمر Alfred von Kremer كما في كتاب: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي لمحمد علي أبو ريان، القاهرة 1959، ص18- 19، وهو رأي محمد علي أبو ريان نفسه، المرجع نفسه ص15- 20، توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة 1979، ص151- 152، كامل مصطفى الشيبي، ديوان السهروردي المقتول، بغداد 2005، ص7، محمد رجب البيومي، السهروردي: الفيلسوف الشاب الشهيد، مجلة منبر الاسلام، السنة 13 رجب 1375هـ العدد 7، شاكر مصطفى، صلاح الدين الفارس المجاهد والملك الزاهد المفترى عليه، دمشق 1998، ص60، قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، الكويت 1990، ص172.

الله الأبدال، بل بلغ درجة القطب، وأن العلماء حسدوه فالتقطوا من كتبه كلمات أفردوها من تركيباتها وحملوها على ظواهرها في عباراتها ولم يستفسروا منه معناها، وأنَّ الدركزيني قبض عليه وحمله مقيداً إلى بغداد ليجد طريقة في استباحة دمه، فلما لم ينجح أعاده إلى همذان حيث صلبه سنة 525هـ وأنه لما قُدِّم إلى الخشبة المنتصبة عانقها وقرأ: وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، فما عبرت سنة على ذلك الوزير حتى صُلب ومُثِّل به.[4647]

فالظاهر أنَّ الوزير الدركزيني قتل عين القضاة لسبب شخصي على عادته في سفك الدماء فقد قتل ـ على ما ذكر العماد الأصفهاني- علاء الدولة رئيس همذان، وعلاء الدولة بيزد، ورئيس ساوه، وكان قبل صفحات ذكر أنه فتك بالقاضي زيد الإسلام أبي سعد محمد بن نصر الهروي بالتآمر مع جماعة من الباطنية ـ وكان مظاهراً لهم- قتلوه غيلةً وذلك في سنة 518هـ، كما استعان بهم في اغتيال آق سنقر البرسقي في جامع الموصل، تزيوا بزي الصوفية وقفزوا عليه وضربوه بالسكاكين وذلك في سنة 520هـ، كما اغتال الوزير مختص الملك أبا نصر أحمد بن الفضل بن محمود أيضاً عن طريق أحد الباطنية غيلةً في سنة 521هـ[4648] فالرجل كان سفاكاً بطاشاً متحالفاً مع الباطنية، ما يحتمل معه أن يكون عين القضاة أنكر عليه وربما بالغ في التشنيع عليه وكشف حاله فسارع إلى التخلص منه، وقد أرسله إلى بغداد لعل الخليفة يقتنع بضرورة قتله فخاب مسعاه، فردَّه ليصليه في همذان، فهي العداوة والبغضاء من قاسط واقع في حدود الله لعالم قائم بأمر الله. وقد كشف ابن السمعاني عن سبب آخر مؤثر في مقتل عين القضاة، يتلخص في أنَّ الوزير أبا القاسم الدركزيني كان بينه وبين العزيز الأصبهاني عداوة ومنافسة، وكان عين القضاة صديقاً للعزيز والعزيز يعتقد فيه ولا يخالفه في شئ، فلما نُكب العزيز تسلط الوزير على عين القضاة، قال ابن السمعاني في ترجمة عين القضاة:

أحدُ فضلاء العصر ومَن به يضرب المثل في الذكاء والفضل، كان فقيهاً فاضلاً شاعراً مفلقاً رقيق الشعر، وكان يميل إلى الصوفية، ويحفظ من كلامهم وإشاراتهم ما لا يدخل تحت الوصف، صنَّف في فنون من العلم، وكان حسن الكلام والجمع فيها .. وكان الناس يعتقدونه ويتبركون به وظهر له القبول التام عند الخاص والعام، حتى حُسد وأصابته عينُ الكمال، وكان العزيز (الأصبهاني) يعتقد فيه إعتقاداً خارجاً عن الحد ولا يخالفه فيما يشير به، وكانت بينه (أي العزيز) وبين (أبي القاسم الوزير) ـ وهو الدركزيني- منافسة، فلما نُكب

[4646] أنظر: عماد الدين محمد بن محمد الأصفهاني، كتاب تاريخ دولة آل سلجوق اختصار الفتح بن علي الأصفهاني، مصر 1900، ص137- 138.

[4647] أنظر: خريدة القصر وجريدة العصر، للعماد الأصفهاني، تحقيق عدنان محمد آل طعمة، طهران 1999، في ذكر فضلاء أهل فارس 3/ 137- 139.

[4648] نفسه، ص131- 133.

العزيز قصده الوزير وكتب عليه محضراً والتقط من أثناء تصانيفه ألفاظاً شنيعة تنبو عن الأسماع ويحتاج مَنْ كشفها إلى المراجعة لقائلها، فكتب جماعة من العلماء خطوطهم بإباحة دمه، نسأل الله الحفظ في إطلاق القلم بما يتعلق بالدماء من غير بحث والمسارعة إلى الفتوى بالقتل.. [4649]

وسامح الله الذهبي فقد ظلم الرجل حين قال فيه: هو عبد الله بن محمد أحد أذكياء بني آدم له كلام في التصوف البدعي الفلسفي، فأخذ لأجل كلامه وضلاله، فصلب بعد سنة خمسمئة.[4650]

وقد أحسن ابن حجر العسقلاني حين علَّق على كلام الذهبي بالقول: وقد محق المصنف (الذهبي) ترجمة هذا، وأوردها في تاريخ الإسلام ملخصة من كلام أبي سعد بن السمعاني، وختمها بأن قال بعد ذكر سبب مقتله: وقد رأيت شيئاً من كلام هذا فإذا هو كلام خبيث على طريق الفلاسفة والباطنية كذا قال، وقد قال ابن السمعاني الذي نقل ترجمته من كلامه باعترافه .. (وساق ابن حجر كلام ابن السمعاني، ثم قال): قلت: فتلخص أنه إنما قتل بغرض الوزير الذي تحامل لأجل مصادقته لعدوه، وإلاَّ لو قُتل بسيف الشرع لنوظر واستتيب والعلم عند الله عز وجل.[4651]

وها هو ياقوت الحموي يفصح عن قناعته بأن الرجل قُتل عداوةً لا ديانة، فقد قال في مادة "مِيَانه" من معجم البلدان: وقد نُسب إليها القاضي أبو الحسن علي بن الحسن الميانجي، قاضي همذان، استشهد بها، رحمه الله، وولده أبو بكر محمد وولده عينُ القضاة عبد الله بن محمد كان له فضل وفقه، وكان بليغاً شاعراً متكلماً، تمالأ عليه أعداء له فقتل صبراً.[4652]

وقد قال أبو عمرو بن الصلاح (ت 643هـ) في والد عين القضاة (أبي بكر محمد بن علي بن الحسن الميانجي الهَمَذاني): فاضل وابنُ فاضل وأبو فاضل، فهو ابن القاضي الميانجي وأبو عين القضاة عبد الله، صحب الشيخ أبا أسحاق الشيرازي[4653]. فهل يصف ابنُ الصلاح زنديقاً حلال الدم - في اعتقاده- بالفاضل؟ وعجبتُ لجماعة من العلماء ديدنهم الإعتذار عن جرائم ظلمة السلاطين، فإنهم مهما وجدوا عالماً أو فاضلاً قتله

[4649] أنظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي (ت 771هـ)، القاهرة، 7/ 128- 131.

[4650] ميزان الأعتدال في نقد الرجال، أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت 748هـ)، تحقيق على محمد البجاوي، بيروت، 3/ 329 ترجمة رقم 6634.

[4651] أنظر: لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت 2002، 6/ 291- 293 ترجمة رقم 5968.

[4652] معجم البلدان لياقوت الحموي، بيروت 1977، 5/ 240، مادة "ميانه".

[4653] طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، 6/ 151.

سلطان معتلاً بكفره وزندقته صدَّقوه بكذبه وسوَّغوا ظلمه ولم يُكلفوا أنفسهم عناء البحث عما وراء الظاهر، وكأنَّ تصديق السلاطين وإن غشموا وظلموا دينٌ وتقى وتبرئة من قتلوه أو نكبوه فجور وزندقة.[4654]

2.15 مقتل لسان الدين ابن الخطيب (713- 776هـ)

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد، ابن الخطيب، الملقّب بذي الوزارتين، أي السيف والقلم، شاعر ومترسل وفقيه مالكي وطبيب وفيلسوف ومؤرخ وسياسي أندلسي، من بيت علم وسياسة، قضى معظم عمره في خدمة بني نصر بغرناطة.

مات والده في معركة "طريف" سنة 741هـ، فولاه الرئيس الوزير أبو الحسن بن الحبَّاب - وهو شاعر وكاتب- وظيفة والده في ديوان الإنشاء بالقصر. ولما ملك أبو الحجاج يوسف بن اسماعيل - أعظم سلاطين بني الأحمر وأعظم سلاطين غرناطة- وزر له لسان الدين وجمع إلى الوزارة السفارة، فكان يسفر له في المهمات الجليلة، ثم لولده من بعده محمد الغني بالله في سنة 755هـ.

ويتفق أنْ ينقلب إسماعيل بن يوسف على أخيه محمد فيكون مصير الغني بالله ولسان الدين ابن الخطيب النفي إلى المغرب - في سنة 760هـ - حيث نزلاً أحسن منزل عند سلطان المغرب أبي سالم إبراهيم وهناك تعرف الوزير إلى العلامة ابن خلدون ونشأت بينهما صداقة، وشاء الله بعد سنتين ونصف أنْ يعود الملكُ إلى محمد الغني بالله بعد قتل أخيه اسماعيل على يد أحد الأفراد من بني نصر، ويلقب ابن الخطيب بذي الوزارتين وغلب على هوى السلطان ودفع إليه تدبير مملكته وانفرد ابن الخطيب بالحل والعقد، وانصرفت إليه الوجوه وغشى بابه الخاصة والكافة واستمر في وزارته الثانية هذه زهاء عشر سنوات كاملة كانت ألمع سنوات عمره وأكثرها استقراراً، فغصَّت به بطانة السلطان وحاشيته - حسداً- فتوافقوا على السعاية فيه - كما يقول ابن خلدون- فقابلهم هو بجنس أفعالهم، وكان في رأسهم قاضي القضاة أبو الحسن النباهي (713- 792هـ)، وتلميذ ابن الخطيب أبو عبد الله محمد بن يوسف المعروف بابن زَمرَك (ت 793هـ) من كبار الشعراء والكتاب، وكانا من صنائع ابن الخطيب، فلما أحس ابن الخطيب بميل السلطان إليهم وتأثره بكلامهم قرَّر أن ينجو بنفسه فراسل سلطان المغرب أبا فارس عبد العزيز بن أبي الحسن المريني فوعده هذا بحسن استقباله وتأمين حمايته، فحط بفنائه في سنة 773هـ فأكرم وفادته، ثم أتى بأسرته من غرناطة، ويرسل ابن الخطيب رسالة

[4654] ولعين القضاة رسالة بليغة مؤثرة جداً كتبها لما كان في حبسه في بغداد قبل صلبه ببضعة أشهر بعنوان: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، نُشرت ومعها كتاب: زبدة الحقائق في كشف الدقائق، له أيضاً، بتحقيق عفيف عُسيران الذي حاول تعيين المسائل التي أُخذت على عين القضاة وأفتى بسببها بكفره واستحلال دمه، دار بيبليون، باريس 2005.

مطولة إلى محمد الغني بالله يعتذر له عن تركه إياه ويشرح له فيها حقيقة الحال، ولكن خصومه لم يكفوا، فها هو النباهي يفتي بوجوب حرق كتبه ويسجِّل عليه بالزندقة، فلما علم ابن الخطيب بذلك ردّ على النباهي برسالة سماها: "خلع الرسن في أمر القاضي أبي الحسن". ويتولى ابن زمرك الوزارة بدل ابن الخطيب، فتحرق كتب ابن الخطيب في الساحة العامة بغرناطة، ويُحكم عليه في غيابه بالإلحاد والزندقة والطعن في الشريعة والوقوع في جناب الرسول الكريم، ويُغرى الغني بالله بتتبع عثراته. وقد بعث القاضي أبو الحسن إلى السلطان عبد العزيز في الأنتقام من ابن الخطيب وإمضاء حكم الله فيه، فأجابه بقوله: هلا انتقمتم منه وهو عندكم وأنتم عالمون بما كان عليه؟ ولكن السلطان عبد العزيز لم يلبث أن مات سنة 774هـ، ولأنَّ ابنه كان طفلاً صغيراً فقد تولى الوصاية على السلطة الوزير أبو بكر بن غازي الذي انتقل بالطفل من تلمسان إلى فاس ومعهما لسان الدين، ثم لم يلبث أن خلع السلطان الطفل، ورقى إلى سدة السلطة في مراكش رجل موالٍ لبني الأحمر في غرناطة، وهو السلطان أبو العباس أحمد بن سالم بدعم من بني الأحمر وكان من ضمن ما شرطوا عليه في معاونته للظفر بالسلطة أن يُسلم إليهم ابن الخطيب أو في أضعف الإيمان أن يقوم هو بمحاكمته، بغية التخلص منه، وبالفعل وضع أبو العباس ابنَ الخطيب في السجن، وأقبل الوزير ابن زمرك في وفد إلى مراكش وتمت محاكمة ابن الخطيب بتهمة الزندقة بحضوره حيث أُهين وعُذِّب عذاباً شديداً أمام جمهور من الناس، ودبر وزير أبي العباس، سليمان بن داود مكيدة للتخلص من الرجل فدس عليه في سجنه مَن خنقه[4655]، ودفنت جثته في الغد، لتخرج من اليوم التالي فتطرح وقد جمعت أعواد وأضرمت عليه ناراً فاحترق شعره واسودَّ بشره وأعيد إلى حفرته، ويخبرنا ابنُ خلدون أن النكير عظم من الناس على الوزير سليمان وعلى قومه وأهل دولته بسبب فعلته.

قتل لسان الدين بن الخطيب بعد حياة حافلة غنية، مخلفا وراءه زهاء ستين كتاباً في شتى العلوم والفنون، من الدين إلى الفلسفة والطب والبيزرة[4656] والتاريخ والأدب والشعر والسياسة والأخلاق. وصلنا قريب من ثلثها، و قد تكون المحرقة التي أقيمت لكتبه بغرناطة أتت على النسخ الوحيدة من سائر كتبه[4657].

وقد يعجب المرء من تمكن ابن الخطيب من خط تلك المؤلفات الكثيرة المتنوعة والغنية مع اشتغاله بالسياسة ومزاولته مهامها الثقال التي تستنفد الوقت وتستفرغ الجهد، لكن العجب يزول إذا علمنا أن الرجل كان مصاباً

[4655] و سبب نقم الوزير على ابن الخطيب أن هذا الأخير كان رفض توليته منصب شيخ الغزاة المرينيين بغرناطة سابقاً، بسبب أن هذا المنصب مقصور على المنتمين إلى القبائل المرينية دون سواهم.
[4656] البيزرة أو البزدرة: علم أحوال الجوارح من حيث صحتها ومرضها، ومعرفة العلائم الدالة على قوتها في الصيد.
[4657]و من كتبه التي وصلتنا: الإحاطة في أخبار غرناطة، والكتيبة الكافية فيمن لقيته بالأندلس من شعراء المئة الثامنة، نفاضة الجراب في علالة الإغتراب، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الأحتلام من ملوك الإسلام، عمل مَن طب لمن حبّ - في الطب- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، جيش التوشيح، روضة التعريف بالحب الشريف، وريحانة الكتاب و نجعة المنتاب.

بأرق دائم لا يزايله، ما مكنه من مزاولة السياسة بالنهار، والتفرغ للكتابة ليلاً، فلقِّب إلى جانب لقبه بذي الوزارتين بذي العمرين[4658].

ولسنا بحاجة إلى تأكيد أنَّ السياسة كانت حاضرةً ابتداءً وتوسطاً وانتهاءً في محنة لسان الدين سواء منها ما تعلق بموقف القاضي النباهي والوزير ابن زمرك أو بموقف السلطان الغني بالله، ابن الأحمر وكذا بموقف السلطان المغربي أبي العباس أحمد، وعلى الخصوص موقف الوزير الحاقد الموتور سليمان بن داود، ولكن حسبنا أن نشير إلى أنَّ ابن الخطيب لم يؤاخذ بشئ كتبه أو اعتقده أو أبرزه بعد هروبه، بل عادوا إلى كتاب له وضع منذ سنين وجعلوا يتسقطون له كلمة من هنا وأخرى من هناك يقرفونه بسببها بالزندقة وانحلال عقدة الإيمان، ومن هنا أصاب السلطان عبد العزيز حين جبههم بقوله: هلا انتقم منه وهو عندكم وأنتم عالمون بما كان عليه؟ فما عدا مما بدا؟

وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى السبب الحقيقي وراء مصرع الرجل فقال أثناء كلامه على ملكة اللسان: ... وقفَّاهم ابن الخطيب مِن بعدهم الهالك لهذا العهد شهيداً بسعاية أعدائه[4659].

ثم إنهم لما عقدوا مجلس محاكمته في حضرة السلطان عبد العزيز وعرضوا عليه كلمات وقعت له في كتابه "روضة التعريف بالحب الشريف"، واشتوروا في قتله، لم يقع اتفاق على قتله، بل أفتى بعض العلماء بقتله، ويترجح أنَّ اتجاههم كان إلى تبرئته لا إلى قتله، بدليل أن الوزير سليمان بن داود دسَّ له من خنقه في سجنه لما غلب على ظنه نجاتُه.

وقد ذكر التنبكتي (ت 1036هـ) في "كفاية المحتاج فيمن ليس في الديباج" أن ابن الخطيب رثى نفسه بقوله:

قف لترى مغرب شمس الضحى .... بين صلاة العصر والمغرب

[4658] للوقوف على ترجمة لسان الدين راجع: الإحاطة في أخبار غرناطة،تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة 1973، 4/ 438- 637 حيث ترجم نفسه في آخر كتابه، والترجمة التي كتبها محقق الإحاطة، محمد عبد الله عنان في الجزء الأول، 17- 71، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المَقَّري التلمساني، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1988، 5/ 7- 188 والكتاب فضلاً عن هذه الترجمة المسهبة غاص في مختلف اجزائه برسائل ابن الخطيب و أشعاره وأحواله،وكذا المقري في أزهار الرياض في أخبار عياض، 1/ 204- 237، تاريخ ابن خلدون (ت 808هـ) وهو المسمى بديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومَن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بعناية خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار، بيروت 2000، 7/ 440- 454، ، ومادة (ابن الخطيب) Ibn Al-khatib التي كتبها المستشرق `J. Bosch Vila في:
The Encyclopaedia of Islam, Leiden 1986, Vol.3, Pp.835- 837.

[4659] مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدرويش، دمشق 2004، 2/ 391.

واســترحـم الله قـــتيـلاً بـــها .... كان إمام العصر في المغرب

ثم قال: وكان قتله والحكم بكفره وصمة في جبين قضاة المالكية بالمغرب، حيث كانت فتوى بلا برهان.[4660]

وفي الحق أنَّ المسألة لم تكن مسألة فتوى أيدها بيان أو أعوزها برهان، ولكن كانت "سياسة" فقاتل الله السياسة ما أكثر جرائمها وأبشع فعائلها، وليس أبشع منها إلا رجال الدين الذين يُجمِّلون مرآها القبيح ويحسنون فعلها الفضيح، بيعاً لدينهم بدنيا غيرهم.

2.16 مقتل إبن الأبّار (575-658هـ)

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي الشهير بابن الأبّار، المحدث الفقيه المقرئ النحوي الأديب اللغوي المؤرخ، من أهل بلنسية، قال فيه المراكشي: كان آخر رجال الأندلس براعة و اتقانا وتوسعا في المعارف و افتنانا. و قد انتهى الرجل نهاية مأساوية اجترمتها السياسة و قنّعتها بقناع الدين على العادة. و القصة هي أن ابن الأبار لما ارتحل الى تونس بعد سقوط بلنسية في يد النصارى، و حل بأكرم محل عند الأمير أبي زكريا الذي عيّنه كاتب علامته، حتى إذا مات الأمير خلفه إبنه المستنصر الذي رفعه الى حضور مجلسه، و كان في ابن الابار أنفة و بأو و ضيق خلق، و كان يزري على المستنصر في مباحثه و يستقصر مداركه فخشُن عليه صدره مع ما كان يسخط السلطان من تفضيل الأندلس و ولاتها عليه، و كان لابن الأبار أعداء من حاشية المستنصر منهم رجل يدعى إبن أبي الحسين ألقوا الى المستنصر أنه يتوقع المكروه للدولة بما كان ينظر في النجوم، فقبض عليه، و بعث السلطان الى داره و حملت اليه كتبه أجمع، فزعموا أنه أُلفي في أثنائها رقعة بأبيات أولها

طغا بتونس خلف .... سموه ظلما خليفه

فاستشاط السلطان غضبا و أمر بامتحانه ثم بقتله، و الإمتحان بهدف تثبيت تهمة تقدح في دين الرجل مع أن المسألة لا علاقة لها بالدين من قريب أو من بعيد، فقتل ـ كما يقول ابن خلدون ـ قصعا بالرماح وسط محرم من سنة ثمان و خمسين و ستمئة، ثم أحرق شلوه و سيقت كتبه فأحرقت معه[4661] . و قد صرح الصفدي

[4660] أنظر: روضة التعريف بالحب الشريف لابن الخطيب، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، ص26 من مقدمة المحقق.

[4661] أنظر: الذيل و التكملة لكتابي الموصول و الصلة لابي عبد الله محمد بن محمد الأنصاري الأوسي المراكشي، بيروت 1973، 253/6- 275، الترجمة رقم 709، و عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية لأبي العباس الغبريني احمد بن احمد بن عبد الله ت 714 هـ، بيروت 1979، 309-313، و أزهار الرياض للمقري، 204/3-282 و قد نقل حكاية مقتله عن ابن خلدون من تاريخه في الصحائف 205-207.

بالسبب السياسي من وراء مقتله فقال: و قتل مظلوما بتونس على يد صاحبها لأنه تخيل منه الخروج و شق العصا[4662] .

من الواضح أنَّ من غير المتيسر مواصلة تقصي الحالات التي كان يتم فيها التخلص من رجال الفكر والعلم بذريعة دينية في حين أنَّ الخلفية الحقيقية كانت سياسية بامتياز، إما لأنَّ الضحية كان معارضاً مباشراً للسلطة يكشف سوءاتها ويفضح تجاوزاتها وخروقاتها، أو كان يستثير حفيظة علماء الدين ومِن ورائهم - بالتبع- الجمهور العريض الذي يحرص السلطان على استرضائهم وتسكينهم، أما في حال كان "المرتد" أو "الزنديق" متحالفاً مع السلطة داعماً لها، أو حيادياً تماماً إزاءها غير معنيّ بها من قريب أو بعيد ولم يحدث أن هاجب الجماهير أو تحرك العلماء بسبب النقم على أفكاره وعقائده، أو لم يحدث أن كان بينه وبين أحد المتنفذين أو مَن يمتُّ إليهم خصومة وأحقاد شخصية، فسيعيش ويموت هادئاً لا يعرض له أحد، الأمر الذي يعني أنَّ (الدين) هو آخر ما كان يُفكِّر فيه أو يُنتقم ممن يُظنُّ أنه أحدث فيه خرقاً أو خرج عنه، بل كان الأنتقام دائماً "باسم الدين" لكن للسلطان أو للعوام أو تصفية لحسابات وأحقاد شخصية من أشخاص متنفذين.

وحسبنا أننا ضربنا أمثلة بعدد من الشخصيات هي الأكثر بروزاً والأعظم شهرة في التاريخ الإسلامي ممن تمَّ التخلص منهم بذريعة الردة والزندقة، على أنَّ من تركنا ممن هم دون المذكورين شهرة وتبريزاً، ووزناً وأثراً يبلغون أضعاف أضعاف من ذكرنا.

3 زنادقة متروكون

وكيما تضح الصورة ويزول الألتباس و تتبرهن النظرية ينبغي سوق عدد من الأمثلة على زنادقة ومرتدين حقيقيين أو في أفضل الفروض متهمين بالردة أو الزندقة، لم ينته بهم الحالُ إلى مثل المصير البائس الذي مُني به أولئك المتعوسون، وهكذا فنحن أمام مرتدين مقتولين، ومرتدين متروكين، لنعلم أنَّ المسألة لم تكن تتعلق - كما أُوهم العامة بل وأكثر الخاصة- بالدين، لكن بالسياسة.

3.1 عبد الصمد بن عبد الأعلى

و عبد الصمد هذا كان مُربِّي الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن عبد الملك - استخلف بعد هشام- ومؤدبه، ذكروا أنه كان زنديقاً، حمل الوليد على الشراب والأستخفاف بدينه[4663].

[4662] الوافي بالوفيات للصلاح الصفدي، بيروت 2000، 283/3 ترجمة رقم 1438.
[4663] أنظر: الأغاني لأبي الفرج، تحقيق إحسان عباس، 2/ 155، وتاريخ دمشق لابن عساكر 36/ 237.

3.2 الوليد بن يزيد بن عبد الملك

أما الوليد نفسه فأخبار تهتكه وفجوره بل كفره ومروقه سوَّدت وجوه الكتب، ويكفي أنه راود أخاه سليمان مرة عن نفسه، ورمى المصحف الشريف بالنبل وقيل بل مزقه بيده. قيل إن الوليد تفاءل يوماً في المصحف، فخرج له قول الله تعالى: "واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد" فمزَّق المصحف وأنشأ يقول:

أتُوعدُ كلّ جبار عنيد .... فها أنا ذاك جبار عنيد

إذا ما جئت ربك يوم حشر .... فقل يا رب مزقني الوليد

فلم يلبث إلاَّ أياماً حتى قُتل شرّ قتلة.[4664]

قال المعافي: جمعتُ من أخبار الوليد وشعره الذي ضمنه ما فجر به من خرقه وسخفه وحمقه وما صرَّح به من الإلحاد في القرآن والكفر بالله. وقد كانت نهايته أن ثاروا عليه وقتلوه في قصره[4665]، أما عبد الصمد بن عبد الأعلى فما قتلوه وما صلبوه، بل تركوه يواصل لهوه وعبثه، بل ذكر أبو الفرج أن سعيد بن عبد الرحمن بن حسان وفد على هشام بن عبد الملك، وكان حسن الوجه، فاختلف إلى عبد الصمد بن عبد الأعلى فأراده على نفسه وكان لوطياً زنديقاً فدخل سعيد على هشام مغضباً وأخبره بما كان شعراً، فما زاد هشام على أن ضحك وقال له: لو فعلت به شيئاً لم أنكر عليك.[4666]

3.3 *الحمادون الثلاثة*

سبق أن سمعنا ابن المعتز يذكر أنَّ الحمادين الثلاثة (حماد عجرد، وحماد بن الزبرقان، وحماد الراوية "ت 155هـ") كانوا يُرمون بالزندقة وأن الناس إذا رأوا واحداً منهم قالوا: زنديق، اقتلوه، فأما عجرد فسبق الكلام فيه، وأما ابن الزبرقان والراوية فماتا ميتة طبيعية، فلم نسمع أنهما حُوكما وحوققا فيما رُميا به، لأنهما لم يشكلا أدنى خطر على السلطة الحاكمة.

3.4 مطيع بن إياس

وهاهو مطيع بن إياس من مخضرمي الدولتين - الأموية والعباسية- كان من الخلعاء المجان مجاهراً بالفسق والعصيان والزندقة والإلحاد وليست هناك سوءة من سوءات العصر إلا وتُضاف إليه، كان من أوائل مَن أشاع الغزل في الغلمان، فهل قتلوه أو سجنوه؟ كلاَّ، بل فتحوا له قصورهم وأكرموه، ولما سمع بإعلان

[4664] أنظر: أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن الماوردي، بيروت 1985، ص324- 325، وأمالي المرتضى، صيدا- بيروت 2004، 1/ 147.

[4665] سير أعلام النبلاء، 5/ 370- 373.

[4666] الأغاني، 8/ 195.

المنصور بيعته لإبنه المهدي بولاية العهد من بعده انتهز الفرصة فصنع حديثاً لتوه رفعه إلى الرسول يزعم فيه أنه قال: المهدي منا محمد بن عبد الله، وأمه من غيرنا، يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، فسُرَّ من صنيعه المنصور وحفظ ذلك له المهدي رغم إنشائه ديوان الزنادقة سنة 166هـ ـ ظل هذا الديوان يعمل إلى أيام المأمون ـ وتعقبه لهم فلم يعرض له ولم يزعجه، ومما يؤكد زندقته ما يقال من أن الرشيد أُتي ببنت له في الزنادقة فأقرت بزندقتها وتوبتها قائلة: هذا دين علمنيه أبي وتبتُ منه، فقبل الرشيد توبتها وردَّها إلى أهلها.

وقد ظل مطيع سادراً في غيِّه ومجونه حتى تُوفي سنة 169هـ وقيل بل في سنة 170هـ لأول خلافة الرشيد.[4667]

3.5 المهدي مدفوع ببواعث سياسية لا دينية

والمتأمل في سيرة المهدي بن المنصور مع الزنادقة يتأكد لديه أنَّ الرجل كان مدفوعاً بدوافع سياسية لا ببواعث دينية، بدليل أنه كان يقبل توبة بعض ويرد توبة آخرين، ذكر الطبري في أحداث سنة 166هـ قال: وفيها أخذ داود بن روح بن حاتم، وإسماعيل بن سليمان بن مجالد، ومحمد بن أبي أيوب المكي، ومحمد بن طيفور، في الزندقة، فأقروا فاستتابهم المهدي وخلَّى سبيلهم وبعث بداود بن روح إلى أبيه روح وهو يومئذ بالبصرة عاملاً عليها فمنَّ عليه وأمره بتأديبه[4668]، ولكنه في المقابل لم يقبل توبة إبن وزيره أبي عبيد الله ـ معاوية بن عبيد الله بن يسار ت 170هـ ـ وأبى الا قتله، في قصة مؤثرة، يحكيها الجهشياري مفصلةً، وحاصلها أنَّ الوزير أبا عبيد الله أغضب الربيع بن يونس ـ الذي وزر للمنصور والمهدي والهادي، وعُرف بدهائه ومكره- فقال الربيع: والله الذي لا إله إلاَّ هو لأُخلقن جاهي ولأنفقن مالي حتى أبلغ مكروه أبي عبيد الله، ثم جعل يضرب ظهراً لبطن فلا يقع علي ما يكيدُ به الرجل لاستقامة حاله، فاستشار القشيري وكان أبو عبيد الله أساء به وحجبه فأشار عليه بابن أبي عبيد الله، وكان المهدي قد جدَّ في طلب الزنادقة وغلظ في أمرهم، ومازال يدس إلى المهدي في خبر عبد الله بن أبي عبيد الله، فقُدم على المهدي في سنة 166هـ بجماعة من الزنادقة معهم وضَّاح الشَرَوي، وعبد الله بن أبي عبيد الله، فأُدخل على المهدي، فقال: أزنديق أنت؟ قال: نعم ـ ومن الزنادقة طائفة يرون حظر إنكار ما يدينون به- فأشار الربيع على المهدي بأمر أبي عبيد الله بقتله، فأمره، فتنحى كأنه يريد أن يفعل ذلك، فارتعد، فقال له العباس بن محمد: يا أمير المؤمنين شيخ كبير وله حرمة، ويكفيك غيره ما أردته منه، فأمر عبد الله بن أبي العباس الطوسي بقتله، فلما تنحى ـ أي عبد الله بن عبيد الله ـ ليُقتل، صاح: يا أمير المؤمنين، التوبة، فتغافل عنه المهدي، فقال عافية بن يزيد (الأودي) القاضي: إنه يعرض بالتوبة يا أمير المؤمنين، فأقبل عليه (أي على عافية) المهدي وقال: والله ما الله أردت بذلك،

[4667] شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص389- 393، والأغاني لأبي الفرج، 13/ 193- 236.
[4668] تاريخ الطبري، 8/ 163.

انزعوا عمامته، وجئوا في عنقه، فما زال يُدفع ويوجأ في عنقه حتى أخرج، وأمضى عبدُ الله بن أبي العباس ما أمر به من قتله، فقُتل ودُفن ولم يُستقبل به القبلة. وأحضر في جملة من الزنادقة ابن لأبي أيوب سليمان بن أيوب المكي، فأقرَّ بالزندقة وتاب، فقبل المهدي توبته وأمر بإطلاقه، وذلك في سنة ست وستين ومئة. ولما قتل المهدي عبد الله بن أبي عبيد الله قال الربيع لبعض خدم المهدي: لك عليَّ ثلاثة آلاف دينار، إن فعلت شيئاً لا يضرك، قال له: وما هو؟ قال: إذا دخل أبو عبيد الله إلى المهدي، فصار بحضرته قبضتَ على سيفه ومشيت إلى جانبه، فسينكر ذلك عليك أمير المؤمنين، فتقول: يا أمير المؤمنين، قتلتَ ابنه بالأمس، فكيف آمنه عليك أن يخلو بك ومعه سيفه اليوم، ففعل ذلك الخادم، فكان ذلك مما أوحش المهدي من أبي عبيد الله[4669].
وعجباً للمهدي فقد بلغ من تجبره ان يأمر بإهانة القاضي الفقيه عافية بن يزيد وضربه بصورة مهينة لأنه نطق بكلمة حق مشيراً إليه بقبول توبة الرجل، ثم هو يقبل توبة آخرين دونما تحرج، فما ثم فرق الا هوى السياسة و تحكمها.

3.6 أبو نواس

الحسن بن هانئ (ت 198هـ) الشاعر الماجن المشهور، قُرف بالزندقة، فقابلت السلطة تهمته بالإغضاء والعفو. فقد سأله الربيع مرة في حضرة الرشيد، ألست القائل:

يا أحمدُ المرتجى في كل نائبة .... قم سيدي نعصِ جبار السموات

و أحمد هذا غلام كان الشاعر يعشقه، قال: بلى، قال: يا أمير المؤمنين، كافر، و صادق الفقهاء والشعراء على قول الربيع، لكن الرشيد الذي جعل ابا نواس في المقام الأول بين ندمائه تجاوز رأيهم وصدَّق قول أبي نواس إذ قال: يا أمير المؤمين إن كانوا قالوا بعقولهم فسلحاً، وإن كانوا قالوا بآرائهم فقبحاً لهم، أنى يكون زنديقاً مَن يُقرُّ أنَّ للسموات جباراً؟ قال الرشيد: صدقت، قم عني. فلم يزل الربيع يرصده بعد ذلك ويتطلب سقطاته ويشيع عوراته حتى وجده يقول:

ما جــاءني أحدٌ يخـبر أنــه .... في جنة مذ مـات أو في نـــار

فحبسه بهذا البيت ..[4670].

[4669] الوزراء والكتاب، الجهشياري، ص151- 154.
[4670] أخبار أبي نواس، لأبي هِفَّان عبد الله بن أحمد المهرمي (ت 255هـ)، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة، ص107.

وقد رماه بالزندقة مهلهل بن يموت وابن منظور و من المعاصرين المستشرق فون كريمر و محمد بديع شريف[4671]، وقارب ابن قتيبة ان يكفره، قال: ومما كفر فيه أو قارب قوله:

تُعلّل بالمنى إذ أنت حيٌ .... وبعدَ الموت من لَبَنٍ وخمرِ

حياةٌ ثم موت ثم بعث .... حـديثُ خرافةٍ يا أمَّ عـمرو[4672]

ومما أُخذ عليه في هذا الباب قوله:

وأيسرُ ما أَبثك أنَّ قلبي .... بتصديق القيامة غيرُ صافِ[4673]

ومن أبيات أوردها القاضي الجرجاني لأبي نواس :

يا عــاذلي في الـدهر ذا هَـجْرُ .... لا قَـدَرٌ صـحَّ ولا جَبْرُ

ما صحَّ عندي من جميع الذي .... يُذكر إلا الموتُ والقبرُ

فاشـرب على الــدهر وأيـامه .... فإنـما يهلكـنا الــدهرُ

ومنها:

فدع الملام فقد أطعتُ غوايتي .... ونبذتُ موعظتي وراء جداري

ورأيت إيثار اللذاذة والهوى .... وتمتعا من طيب هذي الدار

أحرى وأحزم من تنظر آجلٍ .... ظني به رجمٌ من الأخبار

إني بعاجل ما ترين موكل .... وسواه إرجاف من الآثار

ما جاءنا أحد يخبر أنه .... في جنة مذ مات أو في النار[4674]

[4671] أنظر: الصراع بين الموالي و العرب، محمد بديع شريف، القاهرة 1954، 92-94.

[4672] الشعر والشعراء، لابن قتيبة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، ص807، لكن الراغب الأصفهاني نسبه إلى ديك الجن، أنظر: محاضرات الأدباء لأبي القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، بيروت، 4/ 423، وذكر النسبتين القاضي الجرجاني في الوساطة بين المتنبي وخصومه، صيدا- بيروت 2006، ص63.

[4673] محاضرات الأدباء، 4/ 422.

[4674] أنظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق أبو الفضل إبراهيم والبجاوي، صيدا- بيروت 2006، ص62- 63.

فالرجل بقوله هذا دهري صريح بلا امتراء، و قد قال نشوان بن سعيد الحميري (ت 573هـ): وممن رُمي بالزندقة من أهل الإسلام ... أبو نواس الحسن بن هانئ، وقيل إنه وُجد في بيته بعد موته هذان البيتان:

باح لساني بمضمَر السر .... وذاك أني أقـولُ بالـدهر

وليس بعد الممات حادثةٌ .... وإنما الموتُ بيضةُ العُقْر

وهي أول بيضة للدجاج[4675].

3.7 سلم الخاسر

وسَلْم الخاسر (ت 186هـ) - من تلاميذ بشار بن برد- هو الآخر أحد أولئك الشعراء الذي رموا بالزندقة، لُقب بالخاسر - فيما رووا- لأنه باع مصحفاً ورثه عن أبيه وأشترى بثمنه طنبورا، فقيل له: ويلك، في الدنيا أحد فعل ما فعلت؟ تبيع مصحفاً وتشتري بثمنه طنبوراً؟ فقال: ما تقرَّب أحدٌ إلى إبليس بمثل ما تقربتُ إليه، فإني أقررت عينه.[4676]

قال ابن النديم: ومن رؤسائهم (أي المنانية) المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة ... ومن الشعراء: .. وسَلْم الخاسر.[4677]

ولسنا في يقينٍ من تهمة الرجل بالزندقة ولكن ما ندريه أنَّ المهدي كان يكرمه وينيله فربما أعطاه على القصيدة الواحدة ألف دينار أو ألفين، وقد ساق حسين مؤنس شيئاً من شعره في مدح المهدي وعقَّب قائلاً: وهذا في رأينا شعر لا يساوي ألف دينار ولا عشرة، ولكن السبب في هذا الكرم هو أن الخليفة المهدي نفسه كان لا يساوي عشرة دراهم .. فهذا الخليفة الذي كان يزعم أنه حامي السنة والجماعة ورمز الإيمان كان يقتل الناس على الظن .. وكان المنصور والده قد خلف في خزائن الدولة 960 مليون درهم، فأنفق المهدي معظم ذلك المال في لذاته وأهوائه. وهذا المتشد في الدين ظاهراً كان لا يمانع في شرب الخمر وكان ندماؤه من أمثال عمر بن بزيع والمعلى مولاه، يشربون عنده بحيث يراهم الجهشياري (159- 160هـ).[4678]

[4675] أنظر: الحور العين لنشوان الحميري، بيروت 1985، ص246، وللوقوف على المزيد من كفريات أبي نواس أنظر: جمال جمعة، ديوان الزنادقة، كولونيا- بغداد 2007، ص234- 243، وحسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، بيروت، ص81- 107.

[4676] طبقات الشعراء لابن المعتز، ص99.

[4677] الفهرست، 3/ 404.

[4678] حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، ص47- 48.

3.8 عدد من الشعراء و الأدباء المتهمين بالزندقة

وقد رمى الجاحظ جملة شعراء وأدباء بالزندقة فقال:

كان والبةُ بن الحباب - وهو أستاذ أبي نواس- ومطيع بن إياس ومنقذ بن عبد الرحمن الهلالي، وحفص بن أبي وردة وابن المقفع ويونس بن أبي فروة وحماد عَجرَد وعلي بن الخليل وحماد بن أبي ليلى الراوية وابن الزَبرقان وعُمارة بن حمزة ويزيد بن الفيض وجميل بن محفوظ وبشار المُرَعَّث (و هو ابن برد) وأبان اللاحقي، ندماء، يجتمعون على الشراب وقول الشعر ولا يكادون يفترقون، ويهجو بعضهم بعضاً هزلاً وعمداً، وكلهم متهم في دينه.[4679]

وباستثناء ابن المقفع و حماد عَجرد الذي وقفنا على سبب مقتله، فقد تُرك أولئك ليقضوا حياتهم في لهو وقصف ولم ينتهوا مقتولين أو مصلوبين.

3.9 عمرو الخاركي

نسبة إلى خارك قرية من عمل فارس على البحر، شاعر رمي بالزندقة، ومما يدل على كفره من شعره قوله:

إن كنتُ أرجوكَ إلى سَلوةٍ .... فطال في حبس الضنى لُبثي

وعشتُ كالمغرور في دينه .... يُوقنُ بــعد المــوتِ بالبـعثِ

وقوله:

علـلاني بمزهر ويَراعَهْ .... لا تُفـيتانــي اُلــمدامةَ ســاعَـةْ

يا نديميَّ فاشرباها فإني .... قد أرى في النديم سمعاً وطاعةْ

بادرا أوبة المنون فإنَّ الـ .... ــدارَ دارٌ حَـصَّــادةٌ زرَّاعـــةْ

وقوله:

عليك ما تنوين لا تُخدعي .... عن طيب عيشٍ بالأباطيلِ

[4679] الأغاني، 18/ 74 في ترجمة والبة بن الحباب.

فـتـارِكُ الـيومِ لما في غـدٍ .... أحـقُ معــقولٍ بتــجـهيلِ[4680]

3.10 منقذ بن عبد الرحمن الهلالي

قال المرزباني: بصري، خليع، ماجن، متهم في دينه، يُرمى بالزندقة.[4681]

3.11 ابن الرومي

علي بن العباس بن جريج (221- 283هـ) و له من الأشعار ما لو أراد أصحابُ السلطة أن يقتلوه به على أنه ردة ما صَعُب الأمرُ عليهم، فها هو يهجو شهر رمضان فيقول:

إذا برَّكـت في صـوم لقـومٍ .... دعوتَ لهم بتطويلِ العذابِ

وما التبريك في شهرٍ طويل .... يُطاولُ يومُه يوم الحـسابِ

فليت الليلَ فـيه كـان شهراً .... ومـرَّ نـهارُه مـرَّ السحاب

فلا أهـلاً بمانعٍ كـلَ خــير .... وأهـلاً بالطعام وبالشراب

وقد رُمي في حياته بالزندقة ولكنه دفعها وحاول تبرئة نفسه، وفي معرض حديثه عن تهمة ابن الرومي في دينه فرّق العقاد بين الإيمان و العمل، فرأى الإيمان شيئاً و أداء الفرائض الدينية شيئاً آخر، ومن رأيه أنَّ ابن الرومي كان مؤمناً، بل مفطوراً على التدين، ومن هنا لم يُعلِّق بكلمة واحدة على ما قيل في إلحاد الرجل وزندقته.[4682]

وقد اختُلف في كيفية موت ابن الرومي، والأرجح أنه مات ميتة طبيعية بسبب ما اعتراه من أمراض وأوجاع ناجمة عن نهمه وكثرة أكله، وثمة رواية أخرى أن الوزير القاسم بن عبيد الله وزير المعتضد سَمَّه ليتخلص من شرِّ لسانه وفاحش هجائه.[4683]

[4680] أنظر: الورقة، لأبي عبد الله محمد بن داود بن الجراح (ت 296هـ)، تحقيق عبد الوهاب عزام، وعبد الستار أحمد فراج، القاهرة، ص59- 60.

[4681] معجم الشعراء لأبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، بعناية المستشرق سالم الكرنكوي، مع المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي، بيروت 1982، ص404.

[4682] أنظر: شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، ص308، وعباس العقاد، ابن الرومي، ضمن الأعمال الكاملة، بيروت 1991، 15/160-169 ، وديوان الزنادقة، جمال جمعة، ص148- 152.

[4683] أنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 3/ 361، وشوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، القاهرة 1991، ص63-65.

3.12 المتنبي

ولم يخل شعُر أبي الطيب المتني (303- 354هـ) مما لو رصده باغي رأسه من ذي سلطان ما أعجزه، من ذلك قوله ـ صبياً- :

أيَّ محل أرتقي؟ .... أي عظـيم أتـقي؟

وكـل ما قـد خـلق .... الله ومـا لم يخـلقِ

محتقر في همتي .... كشعرة في مفرقي

وقوله في سيف الدولة مادحاً:

إن كان مثلَك كان أو هو كائن .... فبرئتُ حيـنئذٍ من الإسـلام

مَـلِكٌ زهت بمكانـه أيـامُـه .... حتى افتخرن به على الأيام

وتخاله سَلَبَ الورى من حلمه .... أحـلامهم فـهم بـلا أحـلام

وقوله مادحاً أبا القاسم طاهر بن الحسين العلوي:

وأبـهرُ آيــات التِّــهامي أنه .... أبوك وأجدى ماله من مناقب

والتهامي هو النبي صلى الله عليه وسلم.

وقوله في مدح بدر بن عمَّار:

لو كان علمك بالإله مقسَّما .... في الناس ما بعث الإلهُ رسولا

لو كان لفظك فيهمُ ما أنزل .... الفرقــان والتـوراة والأنجـيلا[4684]

قال أبو القاسم الأصفهاني: وهو (أي المتنبي) خبيث الأعتقاد، وكان في صغره وقع إلى واحد يكنى أبا الفضل بالكوفة من المتفلسفة، فهوَّسه وأضله كما ضل، وأما ما يدل عليه شعره فمتلون، وقوله:

هوِّن على بصرٍ ما شقَّ منظره .... فإنما يقظات العين كالحُلُم

[4684] ديوان الزنادقة، جمال جمعة، ص153- 163.

مذهب السوفسطائية. وقوله .. وأتى من شعر أبي الطيب بما يدل على مذهب التناسخ ومذهب الفضائية ومذهب السبعية والنفس الناطقة والحشيشية، وختم بتصريح بردة المتنبي وكفره فقال: والإنسان إذا خلع ربقة الإسلام من عنقه وأسلمه الله جل جلاله إلى حوله وقوته وجد في الضلالات مجالاً واسعاً وفي الجهالات والبدع مناديحَ وفسحاً.[4685]

3.13 المعري

أما المعري (أحمد بن عبد الله بن سليمان 363- 449هـ) فلا يحتاج إلى كثير تفتيش ليصلب كزنديق أو كمرتد، وشهرته بذلك تفوق شهرة ابن الرومي والمتنبي معاً، بل لعلها تفوق شهرة سائر شعراء العربية في العصور الإسلامية، فالبعض لا يعرفه إلا على أنه "زنديق المعرة"، قال أبو الفرج بن الجوزي (ت 597هـ): وكانت أحواله تدل على اختلاف عقيدته ... وكان ظاهر أمره يدل أنه يميل إلى مذهب البراهمة فإنهم لا يرون ذبح الحيوان ويجحدون الرسل، وقد رماه جماعة من العلماء بالزندقة والإلحاد وذلك أمره ظاهر في كلامه وأشعاره وأنه يرد على الرسل ويعيب الشرائع ويجحد البعث.

ونقلتُ من خط أبي الوفاء بن عقيل أنه قال: من العجائب أنَّ المعري أظهر ما أظهر من الكفر البارد الذي لا يبلغ منه مبلغ شبهات الملحدين بل قصر فيه كل التقصير وسقط من عيون الكل، ثم اعتذر بأن لقوله باطناً وأنه مسلم في الباطن، فلا عقل له ولا دين، لأنه تظاهر بالكفر وزعم أنه مسلم في الباطن، وهذا عكس قضايا المنافقين والزنادقة ... وهذا ابنُ الريوندي وأبو حيان (التوحيدي) ما فيهم إلاَّ من قد انكشف من كلامه سقم في دينه يكثر التحميد والتقديس، ويدس في أثناء ذلك المحن. قال ابن عقيل: وما سلم هؤلاء من القتل إلاَّ لأنَّ إيمان الأكثرين ما صفا، بل في قلوبهم شكوك تختلج وظنون تعتلج مكتومة، إما لترجح الإيمان في القلوب، أو مخافة الإنكار من الجمهور، فلما نطق ناطق شبهاتهم أصغوا إليه ... قال المصنف رحمه الله (أي ابن الجوزي): وقد رأيت للمعري كتاباً سماه "الفصول والغايات" يعارض به السور والآيات، وهو كلام في نهاية الركة والبرودة، فسبحان من أعمى بصره وبصيرته .. فمن أشعاره:

إذا كان لا يحظِي برزقك عاقل ....وترزق مجنوناً وترزق أحمقا

فلا ذنب يارب العباد على امرئٍ .... رأى منك ما لا يشتهي فتزندقا

وله:

[4685] أنظر: الواضح في مشكلات شعر المتنبي، لأبي القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، تونس، ص7- 8.

وهيهات البريةُ في ضــلال .... وقد نــظر اللبيب لما اعـتراها

تقدم صاحب التوراة موسى .... وأوقع في الخسار مَن افـتراها

فـقال رجــاله وحـي أتــاه .... وقال الــناظرون بـل افـتراهــا

وما حَجِّي إلى أحجار بيت .... كؤوس الخمر تُشرب في ذراها

إذا رجع الحليمُ إلى حـجاه .... تــهاون بالــمذهب وازدراهـــا

وله:

هَفَت الحنيفةُ والنصارى مااهتدتْ.......... ويهودُ حارتْ والمجوس مضللةْ

إثنان أهل الأرض ذو عقل بلا .... دين وآخر دَيِّنٌ لا عقل لهْ

وله:

فلا تحسبْ مقال الرسل حقا .... ولكن قولُ زور سطروه

وكان الناس في عيش رغيد .... فجاؤوا بالمحال فكَدَّروه

وله:

إنَّ الشرائع ألقت بيننا إحناً .... وأورثتنا أفانين العداواتِ

وهل أُبيح نساء الروم عن عرض .... للعرب إلا بأحكام النبواتِ

وله:

أفيقوا أفيقوا يا غــواة فــإنما .... ديــاناتكم مـكر مـن القــدماء

وله:

تناقض مالنا إلاَّ السكوت لــه .... وأن نـعوذ بمــولانا من النار

يدٌ بخمس مئين عسجد وديت .... ما بالها قطعت في ربع دينار

وله:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة .... وحق لسكان البسيطة أن يبكوا

تحطـمنا الأيــامُ حتى كــأنــنا ....رجيع زجاج لا يُعادُ لنا سبكُ

وله:

كــون يرى وفــساد جاء يتبعه.............. تبارك اللهُ ما في خلقه عبث

وأن يـؤذن بـلالٌ لابـن آمــنة .... فبعده لسجاح ما دعى شَبَث

.. يريد شبث ابن ربعي، فإنه أذَّن لسجاح التي ادعت النبوة ...

أنهيتَ عن قتل النفوس تعمداً .... وبعثت أنت لأهلها مـلكين

وزعمتَ أنَّ لـها مـعاداً ثانياً .... ما كان أغناها عن الحالين

.. وإنما ذكرتُ هذا من أشعاره ليستدل بها على كفره، فلعنه الله.[4686]

وفي المعري قال القاضي أبو جعفر محمد بن اسحاق الزوزني:

كـلبٌ عــوى بمعرة النعمان .... لما خـلا عـن ربقة الإيـمان

أمعرةَ النعمان ما أنجبت إذ .... خرَّجت منك معرةَ العميان

وفي المعري قال الباخزري: ربما رشح بالإلحاد إناؤه.[4687]

3.14 أبو عيسى الوراق

وممن رُمي بالزندقة من المتكلمين ولم يصلب أو يقتل: أبو عيسى الوراق، محمد بن هارون بن محمد (ت 247هـ) قال فيه ابن النديم: من المتكلمين النظارين، وكان معتزلياً ثم خلط وانتهى به التخليط إلى أن صار

[4686] المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت 597هـ)، بيروت 1992، 16/ 23- 27، وقارن لزاماً بالوافي بالوفيات للصلاح الصفدي (ت 764هـ)، بيروت 2000، 7/ 62- 75، ترجمة رقم 687، وكذا: معاهد التنصيص شرح شواهد التلخيص، لعبد الرحيم بن عبد الرحمن العباسي، القاهرة بدون، 1/ 48- 52.

[4687] أنظر: دمية القصر وعُصرة أهل العصر، على بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخزري (ت 467هـ)، بيروت 1993، 1/ 157- 158.

يُرمى بمذهب أصحاب الأثنين، وعنه أخذ ابنُ الروندي، ثم ذكر ابن النديم كتبه ومنها "المقالات" و"الإمامة الكبير" و"الإمامة الصغير" و"الغريب المستوفي في النوح على الحيوان" وثلاثة كتب في الرد على النصارى: الكبير والأوسط والأصغر، وقد مرَّ بنا أنه رد به على يحي بن عدي اليعقوبي و"اقتصاص مذاهب أصحاب الأثنين والرد عليهم".[4688] كذلك نعته ابو الحسين الخياط بأنه من اصحاب مذهب قدم الاثنين، أي أزلية النور و الظلمة[4689].

وقد كان الوراق في بدايته صديقاً للجاحظ (159- 255هـ)، جمع بينهما الأعتزال، و كانا يجتمعان كثيرا في دكان أبي عيسى ، ثم وقع الخلافُ بينهما بسبب المشرب، فالوراق يرى إمامة عليّ بالنص الجلي - وكان من أوائل مَن صرَّحوا بهذا- أما الجاحظ فعثماني، ولما كتب الجاحظ "العثمانية" ردَّ عليه الوراق بكتاب ينقضها عليه، كما ردَّ على "الحيوان" للجاحظ في "المشرقي الغريب" ما أثار حفيظة الجاحظ فقال: لا ينبغي لهذا الدهري أن يعرض لكتابنا هذا.[4690]

قال ابن الجوزي: وقد كان ابنُ الريوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الوراق الملحد أيضاً، يتراميان بكتاب الزمرد، ويدَّعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه، وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن[4691].

ونقل الشريف المرتضى في كتاب "الشافي" عن القاضي عبد الجبار أنه قال في كتاب "المغني" – الذي صنف الشريف الشافي للرد عليه- : وأما أبو عيسى فتمسكه بمذهب الثنوية ظاهر، وأنه كان عند الخلوة ربما قال: بُليت بنصرة أبغض الناس إليَّ وأعظمهم إقداماً على القتال (يريد عليّ بن أبي طالب) و كان لا يجوز ذبح الحيوانات، وإتلاف كل شئ حي، كما تقوله الثنوية، وصنف في ذلك كتاب "المشرقي" وكتاب "النوح على البهائم" وقد ردَّ المرتضى على القاضي فقال: فأما الثنوية فمما رماه بها المعتزلة وتقدمهم في قذفه بها ابن الراوندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك وشبهة غيره تأكيد أبي عيسى لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بـ "المقالات" وإطنابه في ذكر شبهتهم، وهذا القدر إن كان عندهم دالاً على الإعتقاد فليستعملوه في

[4688] الفهرست مجلد 2، جزء 5، ص600.

[4689] أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المعتزلي، كتاب الأنتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق د. نيبرج، تقديم عبد الأمير الأعسم، دمشق 2010، 152.

[4690] أنظر: الزندقة والزنادقة: تاريخ وفكر، محمد عبد الحميد الحمد، دمشق 1999، ص148، وكلامه يحتاج إلى تحقيق، فليس في الحيوان تصريح بأن المقصود بـ "الدهري" الوراق، أنظر: الحيوان بتحقيق عبد السلام هارون، 7/ 13 بل لم أقع على اسم (أبي عيسى الوراق) في (الحيوان) مرةً.

[4691] المنتظم 13/ 109 في وفيات سنة 298هـ.

الجاحظ وغيره ممن أكدَّ مقالات المبطلين ومحضها وهذّبها. فأما الكتاب المعروف بـ "المشرقي" وكتاب "النوح على البهائم" فهما مدفوعان عنه، وما يبعد أن يكون بعض الثنوية عملهما على لسانه.[4692]

وفي كتاب أبي الحسين الخياط المعتزلي (ت بعد 300هـ) "الإنتصار والرد على ابن الروندي الملحد"، يتكرر اسمُ ابن الوراق كأستاذ لابن الراوندي كثيرا معزوةً إليه مقالات شنيعة واصفاً إياه بأبشع الأوصاف كالخسة والضعة، وسلف السوء، المُلقي (المعلم) الإلحاد والكفر وأنه من المنانية (المانوية) والثنوية.[4693]

أما ما كان من مصير الوراق فقد قال ابن الجوزي - عند كلامه على ابن الرواندي في وفيات سنة 298هـ - : قال أبو علي الجبائي: كان السلطان قد طلب أبا عيسى الوراق وابن الريوندي، فأما الوراق فأخذ وحبس ومات في السجن[4694]. فقد ترك تلك المدة بطولها ثم لما أخذ بأمر السلطان لم يحاكم و لم يحاجج و يستتب، فالله أعلم بسبب أخذه.

3.15 *إبن الريوندي الملحد*

ولا يكاد يُذكر إلاَّ بهذه الصفة، قال ابنُ الجوزي: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء المعري، وأشدهم على الإسلام أبو حيان لأنهما صرَّحا وهو مجمج ولم يصرِّح.[4695]

وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الريوندي (205- 245هـ)[4696]، كان في بدايته متكلماً على طريقة المعتزلة، ثم على طريقة الشيعة، ثم استقلَّ، فتبرأ منه الجميع: السنة والمعتزلة والشيعة، وما وصلنا من خبره كان عبر خصومه، ولم يتجه إلى الدفاع عنه إلاَّ إبن خلكان والشريف المرتضى، وإن كان أبو القاسم البلخي يشكك أحياناً في ما نُسب إلى الرجل من أقوال.

و معظم من ترجمه على انه عاش زهاء اربعين سنة، لكنهم اختلفوا اختلافا كثيرا في تعيينها، و من هنا اختلافهم الفاحش في تاريخ وفاته، فقيل انه توفي في سنة 245 او في سنة 250 او 298 او نحو 300هـ

[4692] أنظر: الشافي في الإمامة، للشريف المرتضى علي بن الحسين (ت 436هـ)، طهران 1993، 1/ 81-83، 89-90، وقارن بـ: أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، بيروت 1983، 10/ 83.

[4693] أنظر: الأنتصار للخياط، بتحقيق د. نيبرج وتقديم عبد الأمير الأعسم، دمشق 2010، ص97، 149، 150، 152، 155، وللوقوف على بعض مقالات الوراق المستشنعة، انظر: تاريخ ابن الريوندي الملحد، عبد الأمير الأعسم، دمشق 2010، ص36- 38، 44، 45، 55- 57، 61، 66، 69، 70- 74.

[4694] المنتظم لابن الجوزي 13/ 112 في وفيات سنة 298هـ، والبداية والنهاية لابن كثير (ت 774هـ)، دمشق 2010، 11/ 406.

[4695] سير أعلام النبلاء للذهبي 17/ 120.

[4696] نسبة إلى ريوند من قرى مرو الروذ في خراسان، لا إلى رواند من قرى أصبهان، وبينهما أزيد من ألف ميل، ومن هنا خطأ ما اشتهر به أنه ابن الرواندي أو الروندي.

بفارق يربو على خمسين سنة، و لعل الصلاح الصفدي اعتمد بعض الاقوال التي تأخرت بوفاته الى حدود ال 300 فزعم انه عاش أكثر من ثمانين سنة[4697].

وقد تصدى للردّ عليه كثيرون منهم: الكندي، وأبو الحسين الخياط، وأبو الحسن الأشعري، وأبو القاسم البلخي الكعبي، وحسن بن موسى النوبختي، وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان، والفارابي.

ولم يصلنا من الردود عليه إلاَّ كتاب الخياط المعتزلي الذي ردَّ به على كتاب "فضيحة المعتزلة" لابن الريوندي الذي جاء بدوره رداً على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة"[4698]، ويكاد الأنتصار يحوي كتاب فضيحة المعتزلة برمته، فيمكن الوقوف على جملة طائلة من آراء الرجل بمطالعته، كما أنَّ ابن الجوزي في "المنتظم" اقتبس كثيراً من أقواله من كتاب "الدامغ" الذي رام به الطعن في القرآن[4699]. و في المجالس المؤيدية للمؤيد في الدين هبة الدين الشيرازي(ت 470هـ) مقبوسات من كتاب" الزمردة في دفع النبوات"[4700].

ومما ذكروه عنه أنه كان يقول لليهود - يلقنهم حجتهم على المسلمين-: قولوا عن موسى إنه قال: لا نبي بعدي، وأنه قال: نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من (إنا أعطيناك الكوثر)، وذكر أبو علي الجبائي عنه أنه وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهرية وفي الرد على مذهب أهل التوحيد، ووضع كتاباً في الطعن على محمد عليه السلام وسماه الزمرد وشتم الرسول فيه في سبعة عشر موضعاً ونسبه إلى الكذب، ومما قاله في "الدامغ" عن الله تعالى: ليس عنده من الدواء إلاَّ القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟ وقال في قوله تعالى: (إن كيد الشيطان كان ضعيفاً) أيُّ ضعفٍ له وقد أخرج آدم وأزلَّ خلقاً؟ وغلَّط الله في الحساب بأنه أخبر عنْ خلق السموات والأرض في ستة أيام، لكنه قال (خلق الأرض في يومين) (وقدَّر فيها أقواتها في أربعة أيام) و (فقضاهن سبع سموات في يومين) فصارت ثمانية لا ستة. وأنه تعالى قال: (إنَّ لك ألاَّ تجوع فيها ولا تعرى) وقد جاع وعري! وقال: من فاحش ظلمه أنه عذب جلوداً لم تعصه (كلما نضجت جلوداً بدلناهم جلوداً غيرها) وقال في قوله تعالى: (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من عسل مصفى) قال: الحليب لا يكاد يشتهيه إلاَّ الجياع، والعسل لا يُطلب صرفاً، والزنجبيل ليس من لذيذ الأشربة، والسندس يفرش ولا يلبس وكذلك الأستبرق الغليظ، قال: ومَن

[4697] الوافي بالوفيات، بيروت 2000، 155/8.

[4698] أنظر: أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المعتزلي، كتاب الأنتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق د. نيبرج، تقديم عبد الأمير الأعسم، دمشق 2010.

[4699] أنظر: المنتظم لابن الجوزي، 13/ 112- 117 في وفيات سنة 298.

[4700]المجالس المؤيدية بتحقيق مصطفى غالب، و أنظر كذلك: من تاريخ الالحاد في الاسلام لعبد الرحمن بدوي، 91 فما بعدها.

تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط، في أشياء أخرى أوردها ابن الجوزي وأجاب عنها وختم بالقول:

وما سمعنا أنَّ أحداً عاب الخالق وانبسط كانبساط هذا اللعين.[4701]

ويجمل الصفدي مقاصده وأغراضه في كتبه الملعونة - كما ينعتها- على النحو التالي: كتاب "التاج" يحتج فيه لقدم العالم. كتاب "الزمردة" يحتج فيه على الرسل وإبطال الرسالة. كتاب "نعت الحكمة" يسفه الله تعالى في تكليف خلقه ما لا يطيقون من أمره ونهيه. كتاب "الدامغ" يطعن فيه على نظم القرآن. كتاب "القضيب" يثبت فيه أنَّ علم الله بالأشياء محدث . كتاب "الفريد" في الطعن على النبي عليه السلام[4702].

أما فيما يتعلق بنهاية الرجل فالمتيقن أنه لم يُقتل، قال أبو الوفاء بن عقيل: وعجبي كيف عاش وقد صنف الدامغ، يزعم أنه قد دمغ به القرآن، والزمرد يزري به على النبوات، ثم لا يُقتل[4703]. قال ابن الجوزي: و قد حكينا عن الجبائي ان ابن الريوندي مرض و مات، و قد رايت بخط ابن عقيل: انه صلبه بعض السلاطين[4704] ،كيف وقد نقل قبل صحائف عن ابن عقيل تعجبه من عدم قتله. ومر بنا قريبا عن أبي على الجبائي أن السلطان طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات، وأما ابن الراوندي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي - أبو عيسى ابن لاوي اليهودي الأهوازي - ووضع له كتاب "الدامغ" في الطعن على محمد عليه السلام وعلى القرآن، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات إلى اللعنة.[4705]

فالرجل تُرك حتى صنَّف كل ما صنَّف في الطعن على الله والنبي والقرآن والشرع، في مثال آخر صادع على أنَّ المرتد أو الزنديق مالم يُثر عجاجة حول السلطة أو يستثر غضبة الجماهير بحيث يتحسس السلطان خطراً على إستقرار الأوضاع، فإنه يترك وشأنه، فالمقدس الفعلي هو السياسة وبالأحرى السلطة وبشكل أخص السلطان الذي لا يُسمح لأيّ كان بالمساس به أو غمز قناته.

[4701] المنتظم 13/ 117.

[4702] الوافي بالوفيات، الصلاح الصفدي (ت 764هـ)، بيروت 2000، 8/ 152، وقد ذكر المسعودي أن لابن الريوندي مئة وأربعة عشر كتاباً، مروج الذهب لأبي الحسن المسعودي (ت 346هـ)، صيدا- بيروت، 4/ 87، وعن ابن الريوندي أنظر: الفهرست لابن النديم 1/ 601- 604، المنتظم لابن الجوزي، 13/ 108- 117، وفيات الأعيان لابن خلكان 1/ 94- 95، الوافي بالوفيات للصفدي 8/ 151- 155، والشافي في الإمامة للمرتضى 1/ 87- 88، ومن تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1993، 89- 220، ويظلُّ أوسع عمل عُني بابن الريوندي ذاك الذي أنجزه د. عبد الأمير الأعسم وطبع في خمس مجلدات بعنوان: موسوعة ابن الريوندي، دمشق 2010.

[4703] المنتظم لابن الجوزي، 13/ 110.

[4704] المنتظم لابن الجوزي، 117/13.

[4705] الوافي بالوفيات للصفدي، 8/ 154- 155.

3.16 أبو بكر الرازي الطبيب (236أو 250- 313هـ)

محمد بن زكريا، الطبيب الكيميائي الفيلسوف، الملقب بأبي الطب العربي، وبجالينوس العرب، نعته ابن النديم بأوحد دهره وفريد عصره، له "الحاوي" في الطب في نحو ثلاثين مجلداً، ورغم تبريزه في الطب فإنه تعلمه في سن عاليةٍ، أخذه عن أبي الحسن علي بن ربن الطبري. دبَّر ـ أي أدار ـ الرازي مارستان الري ثم مارستان بغداد طويلاً. وقد نقل ابن النديم أسماء كتب أبي بكر من فهرسته فذكر عدداً هائلاً من الكتب غطت مجالات شتى: الطب والمنطق والفلسفة والكيمياء و الطبيعيات[4706].

وكان سبب موته على ما ذكر ابنُ أبي أصيبعة أنه أضاف الوزير فأكل عنده أطعمة لذيذة، فظن أنَّ طيبها بسبب مهارة الطباخ فتحيل فاشترى إحدى الجواري التي تطبخ الأطعمة عند الرازي، فلما صنعت له أطعمة لم يجدها كما وجدها عند الرازي، فسألها عن ذلك فذكرت أن الطبيخ واحد، ولكن القدور التي عند الرازي كلها ذهب وفضة، فظن أن الرازي حصلت له معرفة الكيمياء، فاستحضره وسأله فلم يذكر له شيئاً من ذلك، فخنقه سراً بوتر[4707]، وليست هذه برواية مشهورة والمشهور في سبب موته ما ذكره ابنُ خلكان ـ نقلاً عن ابن جلجل- أنَّ الرازي كان صنَّف لمنصور بن اسحاق الساماني ـ صاحب كرمان وخراسان ـ كتاباً في إثبات الكيمياء فكافأه عليه بألف دينار وقال له: أريد أن تُخرج هذا الذي ذكرت في هذا الكتاب إلى الفعل، فقال له الرازي: إنَّ ذلك مما يتمون له المؤن، ويحتاج إلى آلات وعقاقير صحيحة، وإلى إحكام صنعة ذلك كله، وكل ذلك كلفة، فهيأ له ما طلب، فلما كعَّ عن مباشرة ذلك وعجز عن عمله، غضب عليه وقال له: قد كافأناك على قصدك وتعبك بما صار إليك من الألف دينار، ولابد من معاقبتك على تخليد الكذب، فحمل السوط على رأسه، ثم أمر أن يضرب بالكتاب على رأسه حتى يتقطع، ثم جهزه وسير به إلى بغداد، فكان ذلك الضرب سبب نزول الماء إلى عينيه، ولم يسمح بقدحهما وقال: قد رأيت الدنيا.[4708]

أما بخصوص اعتقاد الرازي فقد قال صاعد: قد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة، وممن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وكان

4706 أنظر: فهرست ابن النديم، المجلد 2/ 305- 313، وقد أحصى روسكا Ruska للرازي 250 مصنفاً، أنظر: طبقات الأطباء والحكماء لأبي داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل ألّفه عام 377هـ، تحقيق فؤاد سيد، بيروت 1985، هامش ص77.

4707 عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص419.

4708 راجع عن الرازي: الفهرست لابن النديم، 2/ 305- 313، طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل، 77- 80، إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي (ت 646هـ)، القاهرة 1326هـ، ص271- 277، عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص414- 427، وفيات الأعيان لابن خلكان، 5/ 157- 161، الوافي بالوفيات للصلاح الصفدي، 3/ 62- 63، و Encyclopaedia of Islam, Leiden, London, Vol.8, Pp. 474- 477.

شديد الأنحراف عن أرسطاطاليس وعاتباً له في مفارقته معلمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغيَّر كثيراً من أصولها، وما أظنُّ الرازي أحنقه على أرسطاطاليس وحداه إلى تنقصه إلاَّ ما أتاه أرسطاطاليس وأراد الرازي مخاصمته، أي كتابه في العلم الإلهي وكتابه في الطب الروحاني وغير ذلك من كتبه (أي الرازي) الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراك ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة التناسخ.[4709]

كما طعن في اعتقاد الرازي الوزير القفطي، قال: إلاَّ أنه توغل في العلم الإلهي وما فهم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة وذمَّ أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى لسبيلهم[4710]، وكأن القفطي اختصره من كلام صاعد الأندلسي.

والرازي - لاشك- صاحب عقلية نقدية مجددة، ومن رأيه أنَّ صناعة الطب والفلسفة لا تحتمل التسليم للرؤساء دون مساءلة[4711]، ومن هنا كتابه المعروف بـ "الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس في الكتب التي نسبت إليه" والمعروف اختصاراً بالشكوك على جالينوس[4712]، لكن إلى أي مدى ذهب الرجل في مسائل العلم الإلهي (الميتافيزيقا)؟

قال ابنُ حزم: بل قولهم (أي المجوس) الظاهر هو أن الباري تعالى وهو (أورمن) وأبليس وهو (أهرمن) و(كام) وهو الزمان و(جام) وهو المكان وهو الخلاء أيضاً، و(توم) وهو الجوهر وهو أيضاً الهيولى وهو أيضاً الطينة والخميرة، خمسة لم تزل .. وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً في نقض كلام محمد بن زكريا الطبيب في كتابه الموسوم بـ "العلم الإلهي"[4713].

وبالفعل فأبو بكر يقول بخمسة مبادئ قديمة هي: الله والنفس والهيولى والزمان والمكان، فالنفس هنا عوض الشيطان في كلام ابن حزم، والرازي على هذا مقر بوجود الله وخالقيته وتدبيره وله كتاب بعنوان "كتاب في أنَّ للإنسان خالقاً حكيماً" وأنه خلق كل شئ باستثناء الأربعة القدماء المذكورة أعلاه.

وفي العلم الطبيعي لا ينزع الرازي نزعة مشائية، لكنه يأخذ مأخذ أفلاطون والفلاسفة الطبيعيين الذين سبقوا سقراط، ومذهبه في الذرة يفترق عن مذاهب المتكلمين ويتصل بمذهب ديموقريطس، وهذه حالةٌ استثنائية في

[4709] طبقات الأمم، للقاضي، أبي القاسم صاعد الأندلسي (ت 462هـ)، بعناية لويس شيخو، بيروت 1912، ص33.

[4710] إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص178.

[4711] أنظر: حوار مع الملحدين في التراث، عصام محفوظ، بيروت 2004، ص74.

[4712] طبع في القاهرة سنة 2005، بتحقيق مصطفى لبيب عبد الغني.

[4713] الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت 456هـ)، بيروت، 1/ 86-87.

فلسفة العصور الوسطى، ما يؤكد دقة ملاحظة صاعد الأندلسي الذي جعله ضمن أولئك الذين انتصروا للفلسفة الطبيعية القديمة.

ولعل شهرة الرازي الكاسحة كطبيب فائق غطت على آرائه الفلسفية واللاهوتية بل إنَّ من معاصريه من رفض أن ينظر إليه كفيلسوف، فاضطر إلى أن يرد عليهم مبيناً أنه فيلسوف نظراً وعملاً[4714]. فالذهبي مثلاً - على غير عادته في التشدد مع مَن يراهم ملاحدة أو زائغي الإعتقاد- ترجم له بإجلال واصفاً إياه بالأستاذ الفيلسوف الطبيب صاحب التصانيف من أذكياء أهل زمانه، وافر الحرمة، صاحب مروءة وإيثار ورأفة بالمرضى، واسع المعرفة.. الخ[4715]، وليس هذا تسامحا من الذهبي بل لأنَّ آراء الرازي الفلسفية واللاهوتية لم تذع ذاك الذيوع، وقد ساهم أعظم المساهمة في التعريف بها واللفت إليها ما كتب من ردود عليه و في رأسها ردودُ أبي حاتم الرازي (ت 322هـ) وحميد الكرماني (ت بعد 412هـ) وناصر خسرو قبادياني (ت 481هـ) وثلاثتهم إسماعيلية، وخصوصاً رد الرازي المعنون "أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي"، ومن خلال هذا الكتاب ومقارنة بما للرازي من آراء في كتبه الأخرى نخلص إلى أنَّ الرازي كان "ربوبياً"، أي مقراً بوجود الله وربانيته لكنه ينكر النبوة ويجحد الشرائع، فكتاب "أعلام النبوة" أتى رداً على كتاب للرازي دعاه "مخاريق الأنبياء"[4716] وكفى بعنوانه كفراً وجرأة، وكلام الرازي في أول فصول "الطب الروحاني" صريح في اعتقاده بكفاية العقل ووجوب جعله حاكماً لا محكوماً - في إشارة إلى رفض محكوميته بالوحي والشريعة- [4717].

وقد استدل الرازي في مخاريقه بتناقض الأنبياء على إنكار النبوة، ثم أخذ في نقد الأديان كلها، وصرح بإنكار إعجاز القرآن وأفصح عن رأيه فيه أنه أساطير الأولين، وهو خرافات مملوء من التناقض خلو من أي فائدة بخلاف كتب العلوم الغزيرة الفائدة كالطب والهندسة والمنطق. ويؤكد عبد الرحمن بدوي تأثرالرازي في كثير مما يقول بابن الريوندي[4718]. وقد كان يكفي أن يطعن الرازي في آية من القرآن واحدة أو يسخر من النبي مرةً ليعد مرتداً يُعرض على السيف، لكن الرجل قضى حياته معززاً مكرماً وافر الحرمة - بتعبير الذهبي- بل

[4714] أنظر سيرته الذاتية التي كتبها بعنوان: السيرة الفلسفية، طبعت ضمن: رسائل الرازي الفلسفية، بيروت 1982، ص97- 112، وانظر تصدير جورج طرابيشي لكتاب: أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي، ص6- 7.

[4715] سير أعلام النبلاء 14/ 354.

[4716] والخرق هو الحمق، والمخرقة إظهار الخرق توصلاً إلى حيلة، والمَخرق المموَّه، كما في تاج العورس، فالمراد حيل وتمويهات الأنبياء.

[4717] أنظر: الطب الروحاني لأبي بكر الرازي، والأقوال الذهبية للكرماني، ومعهما المناظرات لأبي حاتم الرازي، تحقيق عبد اللطيف العبد، القاهرة 1978، ص35- 36.

[4718] أنظر: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، ص230- 263، وأعلام النبوة: الرد على الملحد أبي زكريا الرازي، أبو حاتم الرازي، بيروت 2003.

تم تجاهل آرائه الجريئة جداً في العقائد الدينية بصورة تثير الأستغراب، وهو استغراب يزول بتأكيدنا على ما سبق تأكيده غير مرة، فالرازي لا ينازع السلطة الحاكمة في كثير ولا قليل، بل يبذل خدماته الطبية المقدورة المشكورة، كما أنه لا ينازع السلطة الدينية من حيث أنه لم يكن زعيم فرقة دينية أو فلسفية تشكل تهديداً لسلطة علماء الدين، أو تعمل على هزِّ مكانتهم وإنقاص إعتبارهم، كما أنه لم يكن تابعاً لأي فرقة من الفرق حتى يقال: إنه يُبشر بأفكارها ويذيع عقائدها، كلا، فإنَّ شيئاً من ذلك كله لم يكنه محمد بن زكريا الرازي، لكنه كان مفكراً حراً جريئاً يسطر ما انتهى إليه اجتهاده من آراء وما اطمأن به قلبه من الأفكار، ورغم جراءة آرائه البالغة والخارجة عن المعهود إلاَّ أنه واصل عمله ناعماً بالسلام والهدوء.[4719]

4 لا مقتولون ولا متروكون ولكن متهمون

لما كانت التهمة بالردة أو الزندقة سلاحا فتاكا يمكن أن ينتهي بالمتهم إلى عرضه على السيف في أسوأ الإحتمالات أو إلى تدمير سمعته الأدبية أو تشويهها في أحسن الإحتمالات فقد شاع التتاهم – أي تبادل التهم – بذلك، الأمر الذي يضعف من مصداقية أمثال تلك التهم.

وهذه أمثلة سريعة للإتهام ولتبادل الإتهام بالزندقة والكفر، والطريف في بعضها أنَّ بعض مَن ثبتت عليه الزندقة - أو كادت- يَقرِفُ غيره بها، والمثير أن يكون المرمي بها أحيانا من مشاهير ونبلاء أئمة الدين، على طريقة "رمتني بدائها وانسلت":

4.1 أبو حنيفة

فهذا الإمام أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت 150هـ) رووا عن الثوري قوله: استتيبَ أبو حنيفة من الكفر مرتين.[4720]

وفي تاريخ بغداد للخطيب - ومعلوم تعصب الخطيب على أبي حنيفة - روايات عن استتابة أبي حنيفة من الكفر، والدهر، والزندقة، فرووا أنَّ أمير الكوفة يوسف بن عمر استتابه من الكفر[4721]، وعن شريك بن عبد

[4719] قد يكون من المهم الإشارة إلى أن عبد اللطيف العبد في أطروحته للدكتوراه "أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي"، القاهرة 1977، اتخذ موقفاً مختلفاً في تقييم آراء الرازي الفلسفية واللاهوتية نحا فيه منحى تأكيد إيمان الرازي بالإلهيات والنبوات والشريعة جميعاً، وكلامه في مواضع يحتاج إلى نقاش.

[4720] كتاب المجروحين من المحدثين، لأبي حاتم بن حبان البستي (ت 354هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الرياض 2000، 2/ 406.

[4721] تاريخ بغداد 15/ 523- 524.

الله القاضي أنه استتيب من الزندقة مرتين[4722] ،ومثله عن الثوري[4723] ، ويحي بن حمزة وسعيد بن عبد العزيز[4724] ، وسئل شريك: مم استتبتم أبا حنيفة؟ قال: من الكفر[4725] ،وعن الثوري أن أصحابه استتابوه من الكفر مراراً[4726]،وعنه أيضاً أنه استتيب من الكفر مرتين[4727]، وعن مؤمَّل أنه استتيب من الدهر مرتين[4728] ، ومثله عن ابن عيينة ولكن ذكر ثلاث مرات[4729] ، وعن مالك أن أبا حنيفة كاد الدين[4730] ، و أنه ما ولد في الإسلام مولود أشأم منه[4731] ، ومثله عن الأوزاعي، وحماد، وسفيان، وابن عون[4732] ، وعن ابن المبارك أنه كفَّر من يقتني كتاب الحيل لأبي حنيفة ويعمل به، ووصف واضعه بأنه شر من الشيطان[4733] ،وعن أبي مُسهر الدمشقي أنهم كانوا يلعنونه على منبر دمشق[4734] ، وأنهم قالوا لابن المبارك: اتخذوك في الكفر إماماً، وذلك بسبب تحديثه عن أبي حنيفة [4735]، وعن أبن أبي شيبة أنه قال في أبي حنيفة أراه كان يهودياً[4736] . ويبقى من المهم أن نلفت إلى الموقف السياسي لأبي حنيفة ومناصرته لثورة النفس الزكية محمد بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى وكذا لثورة الإمام زيد بن علي زين العابدين وكيف قضى الرجل في سجنه، قيل: و أنه أبى أن يعمل قاضياً لهم أو مسؤولاً عن بيت المال، ولو قد فعل لأسبغ على سلطتهم مشروعية الناسُ منها في شك مريب، وكان من أشد مَن نعى عليه رأيه في الخروج على السلطان الإمام الأوزاعي (ت 157هـ)[4737] وبهذا السبب جرَّحوه، ولم يُخرِّج له من الستة إلاَّ الترمذي والنسائي.

[4722] نفسه، 524.
[4723] نفسه، 525.
[4724] نفسه، 526.
[4725] نفسه، 542.
[4726] نفسه، 526.
[4727] نفسه، 525.
[4728] نفسه، 525.
[4729] نفسه، 526.
[4730] نفسه، 552.
[4731] نفسه، 552.
[4732] نفسه، 549.
[4733] نفسه، 556.
[4734] نفسه، 570.
[4735] نفسه، 572.
[4736] نفسه، 571.
[4737] أنظر: تاريخ بغداد، 15/ 528- 530.

4.2 مالك بن أنس

ولما بلغ عبد الرحمن بن أبي ذئب أن الإمام مالكاً لا يأخذ بحديث: "البيعان بالخيار" قال: يستتاب مالك، فإن تاب وإلاَّ ضربت عنقه[4738].

4.3 أبو الحسن الأشعري و أتباعه

ويحي بن عمار المذكور يذكر عنه أبو اسماعيل الهروي أنه رآه ما لا يحصيه من المرات على منبره يكفّر الأشاعرة ويلعنهم ويشهد على أبي الحسن الأشعري بالزندقة، قال: وكذلك رأيت عمر بن إبراهيم ومشائخنا[4739].

4.4 أبو حاتم بن حبان

واتُهم أبو حاتم ابن حبان - صاحب الصحيح- في دينه بسبب تنزيهه الله وإبائه التشبيه، فقد سأل أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الهروي، يحي بن عمار عن ابن حبان قال: قلتُ: رأيته؟ قال: وكيف لم أره؟ ونحن أخرجناه من سجستان كان له علم كثير ولم يكن له كبير دين، قدم علينا فأنكر الحدَّ لله فأخرجناه من سجستان[4740]. كما نقل أبو اسماعيل الهروي - وهو صاحب كتاب "ذم الكلام"- أنهم أنكروا على ابن حبان قوله: النبوة: العلمُ والعمل، فحكموا عليه بالزندقة، وهجر، وكتب فيه إلى الخليفة فكتب بقتله.[4741]

4.5 أبو الوليد الباجي

وهذا الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (403- 474هـ) لما قال – إنَّ النبي عليه السلام لم يمت حتى كتب وله في ذلك رسالة موسومة بـ "تحقيق المذهب في أنَّ النبي عليه السلام قد كتب" كفَّره أبو بكر بن الصائغ محتجاً بأن قوله هذا تكذيب للقرآن، وقال فيه عبد الله بن هند الشاعر:

برئت ممن شرى دنيا بآخرة .... وقال إن رسول الله قد كتبا[4742]

[4738] كتاب العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل (ت 241هـ)، تحقيق وصي الله عباس، الرياض 2001، 1/ 539 الخبر رقم 1275.

[4739] أنظر: ذم الكلام وأهله لأبي اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (ت 481هـ) ، تحقيق عبد الله بن محمد عثمان الأنصاري، المدينة المنورة 1419هـ، 4/ 411 برقم 1315 كما ذكر الهروي عن آخرين تكفير الأشعرية وعدم حل ذبائحهم، أنظر مثلاً رقم 1318 وزندقة الأشعري (رقم 1333) ولعن الأشعرية (رقم 1337) وللهروي نفسه كتاب "تكفير الجهمية".

[4740] طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت 771هـ)، تحقيق الطناحي والحلو، القاهرة، 3/ 132.

[4741] سير أعلام النبلاء للذهبي، 16/ 95- 96.

[4742] أنظر: محنة الباجي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت 544هـ)، تحقيق سعيد أعراب، المغرب 1983، 8/ 122- 124.

4.6 الإمام الغزالي

وقد اتُّهم الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) من طرف جماعة من أهل الرأي وافقهم جماعة أخرى من الشافعية والمالكية بأنه ليس له في الإسلام أدنى عقيدة وأنه على عقيدة الفلاسفة والملحدين، وأنه مزج جملة تواليفه بكلامهم وشاب أسرار الشرع بالكفر والأباطيل، وأنه يقول أن الله هو النور (أي المحسوس)، وغيروا وبدلوا بضع كلمات في كتابه "مشكاة الأنوار" وعرضوه على سلطان الإسلام، ليتوصلوا إلى إذايته ومضرته[4743].

ومعروفة هي مواقف بعض أعلام المالكية من الغزالي، كالمازري (ت 536هـ)، والطرطوشي (ت 520هـ)[4744]. وقد ذكر الشعراني أنهم أفتوا بتكفير الإمام الغزالي وأحرقوا إحياءه، وأن من جملة من أنكروا عليه وأفتى بتحريق كتابه القاضي عياض وابن رشيد[4745]. وممن كفَّر الغزالي قاضي أهل الأندلس ابن حمدين[4746].

4.7 تكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام كالفارابي و ابن سينا

وتكفير الغزالي نفسه للفلاسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي في مسائل ثلاثة معروف مشهور، وقد ذكره في "تهافت الفلاسفة" وفي الفصل السابع من "فيصل التفرقة"[4747].

4.8 إلكيا الهَرَّاسي (450- 504هـ)

عماد الدين علي بن محمد بن علي. زميل الإمام الغزالي في الطلب و أجل تلامذة إمام الحرمين بعد الغزالي. قال التاج السبكي: و من غريب ما اتفق له أنه أشيع أن إلكيا باطني يرى رأي الإسماعيلية، فنمت له فتنة هائلة و هو برئ من ذلك، و لكن وقع الاشتباه على الناقل، فإن صاحب الألموت ابن الصبّاح الباطني الإسماعيلي

[4743] أنظر: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، وهي رسائل الإمام الغزالي الفارسية، ترجمة محمد علاء الدين منصور، ويوسف عبد الفتاح فرج، القاهرة 2005، ص21.

[4744] نقل كلامهما وتولى الردَّ عليه التاج السبكي في طبقاته الكبرى، 6/ 240- 258.

[4745] لواقح الأنوار في طبقات الأخيار لعبد الوهاب الشعراني (898- 973هـ)، القاهرة بدون، 1/ 22، وقارن بالمعيار المعرب لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت 914هـ)، المغرب 1981، 12/ 184- 187: اختلاف آراء فقهاء المغرب والأندلس في كتاب الإحياء وإحراقه.

[4746] المعيار المعرب، 12/ 185.

[4747] أنظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، تحقيق محمود بيجو، بيروت 1993، ص56- 57.

كان يلقب بإلكيا ايضا، ثم ظهر الأمر و فرجت كربة شمس الاسلام رحمه الله، و علم أنه أتي من توافق اللقبين[4748].

4.9 ابن باجه

و ستأتي الإشارة تاليا الى محنته في أثناء الكلام عن محنة ابن رشد[4749].

4.10 نكبة الفيلسوف أبي الوليد بن رشد (520- 595هـ)

هو الفيلسوف العالمي،الطبيب، الفقيه، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، عاش في ظل الدولة الموحدية، تحت سلطان أبناء وأحفاد المؤسس الثاني عبد المؤمن بن علي الكومي، وقد توثقت صلته بأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بسبب شغف أبي يعقوب هذا بالعلوم العقلية، فعيَّنه قاضياً على إشبيلية ثم على قرطبة وجعله طبيبه الخاص إلى جانب زميله الفيلسوف الطبيب أبي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل (494 أو 506- 581هـ) وهو الذي اقترح على ابن رشد أن يشرح كتب أرسطو ويلخصها ويقرب أغراضها لأن أبا يعقوب شكا من قلق عبارة أرسطو أو المترجمين عنه وغموض أغراضه[4750]، ولما توفي أبو يعقوب خلفه أكبر أبنائه يعقوب المنصور سنة 580هـ الذي كان كوالده محباً للعلوم العقلية، وانفرد ابن رشد بتطبيبه، وعرف المنصور للفيلسوف حقه ومكانته إلى أن نكبه في سنة 593هـ وهمَّ بقتله لولا شفاعة القاضي عبد الله بن ابراهيم الأصولي، فنفاه إلى أليسانة - قرية قرب قرطبة سكانها من اليهود- وأمر بإحراق كتب الفلسفة وعلوم الأوائل باستثناء علوم الطب والحساب والفلك. وبعد سنتين عاد الخليفة فرضي عن ابن رشد وعن الفلسفة معاً، وأعاده إلى سابق مكانته، لكن الفيلسوف لم يعمر بعد ذلك إلاَّ زهاء سنة واحدة استأثر الله بعدها بروحه .

وقد اختلفوا اختلافاً كثيراً في سبب نكبة ابن رشد، والمشهور أنَّ ذلك كان بسبب اشتغاله بالفلسفة، فقد وقعوا له على عبارات في بعض كتبه - زعموا- شناعتها وأنها تدينه بالمروق من الدين، ويستوجبُ بها لعنة الضالين، وقد أصدر المنصور بهذه المناسبة مرسوماً (منشوراً) يُحرم الإشتغال بالفلسفة ويصفُ المشتغلين بها

[4748] طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 7/232-233. و ممن أُتهم زورا أيضا من نبلاء الشافعية بالميل الى الإسماعيلية والدعوة اليهم و النصرة لطاماتهم كما اتهم بالإلحاد و الميل الى الملحدين الإمامُ عبد الكريم الشهرستاني (ت 548هـ) صاحب الملل و النحل كما في طبقات السبكي أيضا، 6/130.

[4749] أنظر الهامش 4748.

[4750] أنظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، لعبد الواحد بن علي المراكشي (ت 647هـ)، تحقيق سعيد العريان، القاهرة بدون، الكتاب الثالث، ص311- 316، والمراكشي ولد سنة 580 سنةَ وفاة أبي يعقوب، وعاصر المنصور وابنه الناصر، وربطت بينه وبين الأمير أبي يحيى أخي المنصور صداقة، والذيل والتكملة، لكتابي الموصول والصلة، لأبي عبد الله محمد بن محمد الأوسي الأنصاري المراكشي (634- 703هـ)، بيروت 1973، 6/ 21- 31.

بالإلحاد[4751]، ومن بين الأسباب التي يذكرونها أنَّ الخليفة حقد على ابن رشد لأنه ذكر في شرحه لكتاب "الحيوان" لأرسطو - حين تكلم عن الزرافة- أنه رآها عند (ملك البربر) أي المنصور أو أبيه أبي يعقوب ولم يصفه بما ينبغي للملوك من التجلة والمَلَق، وقد عدّ صاحبُ "المعجب" ذلك سبب المحنة الخفي وهو أكبر أسبابها، ولكن الخليفة كتم غيظه ولم يُظهره، حتى سعى الحَسَدة فوجدوا في كتاب لأبي الوليد عبارة عن بعض قدماء الفلاسفة نصها: فقد ظهر أنَّ الزُهرة أحدُ الآلهة، فأوقفوا المنصور عليها، فكان هذا سبب إبعاد ابن رشد رغم أنه أنكر أنه كتب هذه العبارة، وتقدم المنصور إلى الناس في ترك هذه العلوم جملةً واحدة وإحراق كتبها إلاَّ ما كان من الطب والحساب وما يُتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سمت القبلة.[4752]

ويعزو إرنست رينان اضطهاد ابن رشد، بل جميع فلاسفة الأندلس في عصر ابن رشد، إلى كون الموحدين صدروا عن مذهب أبي حامد الغزالي مباشرة - وموقف الغزالي من الفلسفة معروف- فابن تومرت مؤسس دولتهم تلميذ مباشر للغزالي، وأنَّ (ابن باجّه 487- 533هـ) - الذي هو أستاذ لابن رشد- كفَّر بالسجن عن تُهم الإلحاد التي كانت لاصقة به[4753]، ولم يُطلق إلاَّ بنفوذ والد ابن رشد الذي كان قاضي الجماعة في ذلك الحين – وأنَّ (ابن حبيب الإشبيلي) قُتل لاشتغاله بالفلسفة[4754]، كما يلفت رينان إلى أنَّ هذه الأضطهادات كانت مستحبة لدى العامة كثيراً وأنَّ أكثر الأمراء ثقافة كانوا يستجيبون لأهواء العامة رغم ميولهم هم الشخصية، نَيلاً للحظوة عند العامة، وأن مقت العامة للفلسفة الطبيعية كان من أبرز ما تتصف به إسبانيا الإسلامية[4755].

[4751] أنظره بنصه في: الذيل والتكملة 6/ 26- 28.

[4752] المعجب للمراكشي، ص384- 385.

[4753] قد ترجم الفتح بن خاقان لأبي بكر محمد بن يحي بن الصائغ المعروف بابن باجه، ترجمة هجائية - جعلها قبل آخر ترجمة- أو آخر تراجم كتابه، بحسب اختلاف النسخ - كفَّره فيها في مواضع كثيرة، أنظر: قلائد العِقيان ومحاسن الأعيان، لأبي نصر الفتح بن محمد الشهير بابن خاقان (ت 529هـ)، تحقيق حسين خريوش، الزرقاء- الأردن 1989، ص931- 947، وجدير بالتنبيه أن ابن باجه عاش ومات في دولة المرابطين لا الموحدين كما وهم رينان، ومما يتعارض مع مبالغة ابن خاقان في تأكيد كفر وانحلال ابن باجه أنَّ الرجل عمل وزيراً للمرابطين حوالي عشرين سنة كما عمل لفترة قاضياً لمراكش، ووفق بعض المصادر فقد قضى ابن باجه مسموماً في فاس بتدبير جماعة من خصومه الأدباء والأطباء، أنظر: نفح الطيب للمقري، 7/ 17- 25 و 7/ 30. و أزهار الرياض للمقري أيضا، المغرب 1980، 98/5.

[4754] ذكر المقري في "نفح الطيب"، 3/ 186 أنَّ المأمون بن المنصور قتل ابن حبيب هذا بسبب الفلسفة قال: وهو علم ممقوت بالأندلس، لا يستطيع صاحبه إظهاره، فلذلك تخفى تصانيفه، وابن حبيب هذا هو القصري، ترجمه في "المُغرب في حلى المغرب"- بتحقيق شوقي ضيف، القاهرة، 1/ 296- 297- ترجمة وجيزة.

[4755] أنظر: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1957، ص49- 51.

ورُغم صحة كلام رينان فيما يتعلق بموقف الموحدين العام من الفلسفة إلاَّ أنَّ موقف الخليفة المنصور وموقف والده من قبل كان استثناءً لا مجال لإنكاره، وفي هذا ما يُضعف تعليل رينان لنكبة ابن رشد بهذا السبب خصوصاً.

وذكر ابنُ أبي أصيبعة سبباً آخر وهو أن ابن رشد كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شئ من العلوم يخاطبه بأن يقول: تسمع يا أخي[4756].

وقد روى الأنصاري المراكشي عن شيخه أبي الحسن الرعيني عن شيخه أبي محمد عبد الكبير الذي كان اتصل بابن رشد أيام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه واستقضاه، أنه لم يأخذ على ابن رشد إلاَّ فلتة واحدة ويالها، وهي أن ابن رشد قال - ضمن حكاية عن ريح عاتية كان الناس يترقبونها بناء على قول المنجمة- رداً على عبد الكبير حين قال: إن صحَّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك اللهُ بها قوم عاد، قال (ابن رشد): والله وجودُ قومِ عاد ما كان حقاً، فكيف سببُ هلاكهم! فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلاَّ عن صريح الكفر والتكذيب لما جاء به القرآن[4757]، لكن لم نر في أي مصدر أنه تم الإستناد على هذه القولة في اتهام ابن رشد وإدانته.

و جدير ان هناك من القدماء و المحدثين من أشار الى أو كشف النقاب عن خلفية سياسية للنكبة، فالمراكشي يقول: ويُذكر أنَّ من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور والي قرطبة.[4758]

وابنُ أبي أصيبعة يشير بذكاء - ربما إلى سبب سياسي مطويّ- فيقول: ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في مواضع أخر، وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدَّعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة هم: أبو الوليد بن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي.[4759]

فكونهم جماعةً يُضعف احتمال أن يكون ابنُ رشد نُكب بسبب لفظة "ملك البربر" أو تلك العبارة عن الزهرة، وكونهم ليسوا مشتغلين كلهم بالفلسفة فمنهم القاضي ومنهم حافظ الأحاديث يُبعد أن يكون سبب نكبتهم الأشتغال بالفلسفة ومن هنا قال ابنُ أبي أصيبعة: "واظهر..." في إشارة واضحة الى ان هناك سببا خفيا.

[4756] أنظر: عيون الأنباء، ص532.
[4757] الذيل والتكملة 6/ 29.
[4758] نفسه 6/ 26.
[4759] عيون الأنباء، ص532.

وقد انتهى محمد عابد الجابري إلى ترجيح أن السبب سياسي يتمثل في علاقة أبي الوليد بن رشد بأبي يحيى أخي يعقوب المنصور، و خلاصة كلامه أنَّ ابن رشد - فيما يُرجح- قد صنف "جوامع سياسة أفلاطون" - شرح موجز لجمهورية أفلاطون- لأبي يحيى هذا، والكتاب فيه نعيٌّ على الأستبداد، وأن الشعراء المداحين يفضلون الحكام المستبدين ويساندون حكمهم، وإلى الآن الأمر محتمل لا يستوجب تلك الغضبة من المنصور، لكن تصرف المنصور يغدو مفهوماً إذا علمنا أن أبا يحيى قد خان أخاه ونازعه على حكمه حياً، ذلك أن المنصور لما عاد إلى مراكش - عاصمة الدولة الموحدية- من مدينة شلب بعد أن حررها من ملك البرتغال الذي استولى عليها، وذلك في أواخر عام 587هـ، مرض مرضاً شديداً خيف عليه منه، وكان ولَّى أبا يحيى على قرطبة، لكن هذا لم يخرج إلى ولايته وجعل يتلكأ طمعاً في وفاة أخيه، ثم عبر أخيراً إلى الأندلس وهناك استمال أشياخ الجزيرة ودعاهم إلى نفسه على أساس أن أخاه مشارف الموت إن لم يكن اليوم فغداً، وبلغت المنصور كتب أهل الأندلس التي كتبوها لأخيه، فلما أبلَّ المنصور من مرضه وسمع أبو يحيى بذلك عاد إليه يعتذر منه، لكن المنصور قال له: إنما أقتلك بقوله: "إذا بويع لخليفتين بأرض فاقتلوا الآخر منهما"، وأمر به فضربت عنقه. وكان المنصور قبل ذلك قتل أخاً آخر له يدعى أبا حفص وعماً له هو أبو سليمان بسبب تمردهما عليه.

ويرجِّح الجابري أن يكون ابن رشد أحد من اتصل بهم أبو يحيى ليبايعوه، وإلى أبي يحيى هذا أهدى ابن رشد - فيما يرى الجابري اجتهاداً- (جوامع سياسة أفلاطون) كما هو مسطور في نهاية الكتاب الذي يرجح الجابري أنه ألَّفه في الفترة بين 586 و 590هـ.[4760]

وما ذُكر من شهادة مئة شاهد على كلمات دالة على انحلال عقدة الدين من ابن رشد، كان حُسَّاده دسوا عليه أناساً من تلاميذه يستملونه شرح الكتب الفلسفية فلبَّاهم، فنقلوها عنه كأنها رأيه واعتقاده، ثم رفعوها إلى المنصور[4761]، فمن رأي العقاد أنه إن صح حدوث هذا في إبان اشتغال الخليفة بحرب الأفرنج وتوجسه من

[4760] أنظر: الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، بيروت 1995، ص119- 153، وله أيضاً: ابن رشد: سيرة وفكر، بيروت، 1998، ص55- 70.

[4761] من أسف أنَّ التحاسد كان غلب على كثير من المشتغلين بالعلم حتى انجرَّ بهم إلى البغي على بعضهم البعض بالدس عند السلطان والسعاية. أنظر مثلاً: عيون الأنباء في ترجمة الحفيد أبي بكر بن زهر، كيف رفع فيه إلى المنصور كتاب زور فيه شهادات عدة، أنه يشتغل بالحكمة (الفلسفة) ويديم النظر فيها ولكن الله خيب سعيهم و ابطل مكرهم (عيون الأنباء ص523).

أهبة الخارجين عليه في الخفاء، فالأرجح أنه هو ذريعة النكبة، لأنَّ الغضب الديني يحتدم في إبان العداوات الدينية، فلا يتحرج الخليفة من إرضاء الناس وإرضاء ضميره وإرضاء هواه في مثل هذه الحال.[4762]

وقد اتجه هذا الأتجاه في تفسير ما حدث المستشرق دنكان مكدونالد Duncan Macdonald فذهب إلى أنَّ أوامر المنصور - الذي كان إلى ذلك الوقت نصيراً للفلسفة- لابد أن تكون صدرت عنه إرضاء لمسلمي الأندلس الذين كانوا أشد تمسكاً بالسنة من البربر، والواقع أنه كان مشغولاً في ذلك الوقت بجهاد نصارى الأندلس، وما إن رجع إلى العاصمة مراكش حتى ألغى أوامره وقرَّب إليه ابن رشد ثانية.[4763]

ونختم الكلام عن محنة ابن رشد بهذا النقل عن المقري في محنة الفلسفة والمشتغلين بها في ذلك العهد قال: وكل العلوم لها عندهم (أي الأندلسيين) حظ واعتناء إلاَّ الفلسفة والتنجيم، فإنَّ لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوفَ العامة، فإنه كلما قيل: فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة إسم "زنديق" وقيدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرَّقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة – وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خالٍ من الأشتغال بذلك في الباطن.[4764]

4.11 الركن عبد السلام بن عبد الوهاب الجيلاني (548- 611هـ)

وهو حفيد الشيخ عبد القادر الجيلاني ، وكان عبد السلام هذا مشتغلاً بالمنطق والفلسفة والتنجيم مع أنه كان حنبلياً سمع الحديث من جده وابن البطي وتفقه بجده ودرس بمدرسته، وولي عدة ولايات، فجرت عليه المحنة في أيام الوزير (ابن يُونس) في سنة 588هـ فإنه كبس داره وأخرج منها - فيما يقال- كتباً من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا وكتب السحر والنارنجات وعبادة النجوم، واستدعى ابن يونس العلماء والفقهاء والقضاة والأعيان وكان ابنُ الجوزي معهم على سطح مسجد مجاور لجامع الخليفة يوم الجمعة - و قد كان ابو الفرج ابن الجوزي كثير الإنتقاد لجد الركن الشيخ عبد القادر الجيلاني - وأضرموا ناراً عظيمة تحت المسجد وخرج الناسُ من المسجد فوقفوا والكتب على سطح المسجد وقام أبو بكر بن المارستانية فجعل يقرأ كتاباً كتاباً من مخاطبات الكواكب ونحوها ويقول: إلعنوا مَن كتبه ومَن يعتقده، وعبد السلام حاضر، فتصيح العوام، فتعدى اللعنُ إلى الشيخ عبد القادر بل وإلى الإمام أحمد.

[4762] العقاد، عباس، ابن رشد، القاهرة، ص23- 24، وقد ألمّ العقاد بحكاية علاقة الفيلسوف بشقيق المنصور، أنظر ص26.

[4763] D. Macdonald, Development of Muslim Theology, New York 1903, P. 255
بطريق: موجز دائرة المعارف الإسلامية، الشارقة 1998، 1/ 187- 188.

[4764] نفح الطيب 1/ 221.

من الطريف أنَّ الرابي يهودا ـ من تلاميذ موسى بن ميمون- كان أحد شهود محرقة الكتب هذه وقد سجَّل كيف شاهد عالماً من الذين كانوا يلقون بكتب الركن طعمة للنيران يأخذ بيده كتاب ابن الهيثم في الفلك ويشير إلى الدائرة التي عَرَض هذا المؤلف بها الفلك، ويقول بصوت عالٍ: هذا هو البلاء العظيم هذه هي المصيبة التي يعجز عن بيانها اللسان، وهذه هي النكبة القائمة، يقول هذا وهو يمزق الكتاب ثم يلقيه في النار.[4765]

ثم حكم القاضي بتفسيق عبد السلام ورمى طيلسانه وأخرجت مدرسة جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب وفُوضت إلى الشيخ أبي الفرج بن الجوزي، وأودع عبد السلام الحبس مدة، ولما أُفرج عنه أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً رسول الله وأن الإسلام حق وما كان عليه باطل، وأطلق.[4766]

وجدير بالذكر أنَّ ابن رجب أفصح عن السبب الحامل للوزير ابن يونس على إذاية الركن عبد السلام، قال: وكان سبب ذلك أنَّ ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر في حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى، فلما تولى ابن يونس وتمكن شتتت شملهم.[4767]

محنة ابن الجوزي: أما أبو الفرج بن الجوزي فلم ينس له الركن ما فعله، فلما قبض على ابن يونس رُدت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب، ورُدّ ما بقى من كتب عبد السلام التي أحرق بعضها وقبض على الشيخ أبي الفرج بن الجوزي بسعي عبد السلام، وصدر الأمر بنفيه إلى واسط، وظلَّ منفياً فيها خمس سنين ويقال: إن الركن سعى في اغتيال ابن الجوزي بواسط ولكنه لم يفلح، ثم دار الزمان فقبض الركنُ سنة 603هـ واستصفيت أمواله حتى أصبح يستعطي الناس.[4768]

4.12 الآمدي

نقل التاج السبكي عن شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام أنه قال: لو ورد على الإسلام متزندق يشكِّك ما تعيَّن لمناظرته غير الآمدي.[4769]

والآمدي هذا هو سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (ت 631هـ)، الأصولي المتكلم، المتفنن في علم النظر، والأصلين والفلسفة وسائر العقليات، له "أبكار الأفكار" في علم الكلام و "الإحكام" في أصول الفقه،

[4765] رينان، إرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1957، ص48.

[4766] أنظر:سير النبلاء للذهبي 22/ 55- 56. وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي (ت 795هـ)، الرياض 2005، 3/ 151- 157، و شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي (ت 1089هـ)، دمشق- بيروت 1991، 7/ 83- 85.

[4767] ابن رجب 3/ 153.

[4768] ابن رجب 3/ 156- 157، والنبلاء للذهبي 21/ 376- 377 في ترجمة أبي الفرج بن الجوزي، والبداية والنهاية لابن كثير، دمشق 2010، 15/ 14 في أحداث سنة 603هـ.

[4769] الطبقات الكبرى، 8/ 307.

ورغم ما قال فيه ابن عبد السلام، فقد ابتُلي بحسد جماعة من الفقهاء تعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة وانحلال الطوية والتعطيل ومذهب الفلاسفة والحكماء، وكتبوا محضرا يتضمن ذلك، ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم .. فترك البلاد (أي مصر) وخرج منها مستخفياً ووصل إلى الشام واستوطن مدينة حماة .. ثم انتقل إلى دمشق ودرس بالمدرسة العزيزية وأقام بها زماناً ثم عزل عنها لسبب أتُهم فيه، وأقام بطّالاً في بيته حتى تُوفي رحمه الله.[4770]

4.13 *إبن بنت الأعز*

ومن العلماء الذين رُموا بالكفر قاضي القضاة تقي الدين عبد الرحمن بن قاضي القضاة تاج الدين بن بنت الأعز (ت 695هـ) قال التاج السبكي:

وقد جرت له محنة، حاصلها أنَّ ابن السَّلعوس وزير السلطان الملك الأشرف كان يكرهه فعمل عليه، وجهَّز مَن شهد عليه بالزور بأمور عظام، بحيث وصل مِن بعضهم أنهم أحضروا شاباً حسن الصورة واعترف على نفسه بين يدي السلطان بأنَّ القاضي لاط به، وأحضروا مَن شهد بأنه يحمل الزُنَّار في وسطه (علامة على تنصَّره وتركه الإسلام)، فقال القاضي: أيها السلطان كل ما قالوه يمكن، لكن حمل الزُنار لا يعتمده النصارى تعظيماً، ولو أمكنهم تركه لتركوه فكيف أحمله. وكان القاضي بريئاً من ذلك، بعيداً عنه من كل وجه، رجلاً صالحاً لا يشك فيه، وآخر الأمر أنه نزل ماشياً من القلعة إلى الحبس، وعُزل (أي حبس وحده، انفرادياً كما نقول اليوم) وخيف عليه أن يُجهِّز الوزير مَن يقتله، فنام عنده تلك الليلة شيخنا أبو حيان (الأندلسي، صاحب البحر المحيط) ثم أخرج من الحبس.[4771]

وقد ذكر الصلاح الصفدي (ت 764هـ) في ترجمة ابن دقيق العيد أنَّ ابن السلعوس عمل محاضر بكفر ابن بنت الأعز وأخذ خط الجماعة عليها ولم يبق إلاَّ خطُّ ابن دقيق العيد، الذي أبى أن يكتب بخطه شيئاً في المحاضر ولا حتى بتبرئة قاضي القضاة حذراً من قولهم للسلطان: قد كتب الجماعة وهذا خط ابن دقيق العيد، أي فيظن السلطان أنه بالموافقة، فأبطل بذلك عملهم وسكن سورتهم وأطفأ شواظ نارهم[4772].

[4770] أنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 3/ 293- 294، وراجع ترجمته في تاريخ الإسلام وسير النبلاء للذهبي لتقف على اتهامه بأمور أخرى كترك الصلاة، وقارن بترجمته في البداية والنهاية لابن كثير الذي جنح إلى تبرئة ساحته.

[4771] طبقات الشافعية الكبرى 8/ 173.

[4772] الوافي بالوفيات للصفدي، بيروت 2000، 4/ 139- 140.

4.14 صدر الدين بن الوكيل (665-716هـ)

و هو محمد بن عمر بن مكي بن عبد الصمد. قال ابن حجر العسقلاني: تقدم في الفنون وفاق الأقران وقال الشعر فلم يتقدمه فيه أحد من أبناء جنسه ... وكان أعجوبة في الذكاء... وكان نظاراً مستحضراً أفتى وهو ابن عشرين سنة وكان لا يقوم بمناظرة ابن تيمية أحد سواه حتى أنهما تناظرا يوماً بالكلاسة فاستشهد ابن تيمية بعض الحاضرين فأنشد الصدر في الحال:

إن انتصارك بالإخوان من عجب ... وهل رأى الناس منصوراً بمنكسر

ودرس بالمدارس الكبار مثل دار الحديث الأشرفية والشامية البرانية والجوانية والعذراوية. وجرت له كائنات منها أنه أقام بمصر مدة يدرس بعدة أماكن منها فسعى عليه جماعة في جهاتها بالشام... فبلغ ذلك ابن الوكيل أنهم رتبوا عليه أموراً أرادوا إثباتها عليه [و سيضح بما يتلو أنها أمور تقضي بتكفيره] فبادر إلى القاضي سليمان الحنبلي وسأله أن يحكم بصحة إسلامه وحقن دمه ورفع التعزير عنه والحكم بعدالته وإبقائه على وظائفه فأجابه إلى ذلك كله وحكم له بردها عليه وذلك في المحرم سنة 708[4773].

4.15 علاء الدين بن العطار

كتب بعض العلماء للقاضي شهادات ـ الظاهر أنها بالتكفير- على الشيخ علاء الدين أبي الحسن علي بن إبراهيم بن العطار الدمشقي (654- 724هـ) تلميذ الإمام النووي، وأخي الإمام الذهبي من الرضاعة، فخارت قواه، ولكن حكم بإسلامه وحقنِ دمه وبقاءِ جهاته عليه، ويُقال: إنه كان لا يمشي إلاَّ و هو حامل للكتاب الذي فيه الحكم ببراءته .[4774]

4.16 إبن تيمية (661- 728هـ)

صرَّح ابن تيمية في كتبه بتكفير جماعة من أعلام الصوفية كابن عربي الحاتمي، وابن سبعين، وابن الفارض، ولم ينج هو بدوره ممن يُصرِّح بتكفيره فضلاً عن تخطئته وتضليله، وقد امتحن في حياته مرات عديدة، حتى سُجن سبع مرات، ومات في محبسه بعيداً عن أهله وتلاميذه في سابعتها التي امتدت في الفترة بين شعبان 726هـ إلى حين وفاته في ذي القعدة 728هـ[4775].

4773 البدر الطالع للشوكاني

[4774] أنظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، بيروت بدون، 3/ 5- 6، ترجمة رقم 6: من اسمه علي، والجرح والتعديل لجمال الدين القاسمي، بيروت 1979، ص40.

[4775] أنظر: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية، خلال سبعة قرون، محمد عزيز شمس وعلي العمران، مكة 1442هـ، ص28- 32.

وممن باح بتكفيره ابن حجر الهيتمي (909- 973هـ)[4776]. وحكى ابن حجر العسقلاني أنَّ القاضي المالكي في مصر (وهو قاضي قضاة المالكية على بن مخلوف - ت 718هـ) حكم بكفر ابن تيمية وذلك في سنة 698هـ استناداً إلى أنَّ ابن تيمية يقول بالتجسيم والقائل به عنده كافر يجب قتله، وأنه نُودي بدمشق: مَن اعتقد عقيدة ابن تيمية حلَّ دمه وماله خصوصاً الحنابلة[4777]، كما قال ابن حجر: وافترق الناس فيه (ابن تيمية) شيعاً فمنهم من نسبه إلى التجسيم .. ومنهم من ينسبه إلى الزندقة لقوله: إن النبي لا يُستغاث به وأنَّ في ذلك تنقيصاً ومنعاً من تعظيم النبي وكان أشد الناس عليه في ذلك (النور البكري) فإنه لما عُقد له المجلس بسبب ذلك قال بعض الحاضرين: يُعزّر، فقال البكري: لا معنى لهذا القول، فإنه إن كان تنقيصاً يقتل وإن لم يكن تنقيصاً لا يعزر، ومنه مَن ينسبه إلى النفاق لقوله في عليّ (بن أبي طالب) .. [4778].

وممن تغالى في تكفير ابن تيمية أبو عبد الله علاء الدين البخاري الحنفي (ت 841هـ)، فقد كفَّره وزاد فحكم بكفر مَن سماه "شيخ الإسلام" مع علمه - أي المسمي - بمقالاته الكفرية.

قال السخاوي: وكذا اتفقت له - العلاء البخاري - حوادثُ بدمشق، منها أنه كان يُسأل عن مقالات التقى بن تيمية التي انفرد بها فيجيب بما يظهر له من الخطأ فيها، وينفر عنه قلبه، إلى أن استحكم أمره عنده فصرَّح بتبديعه ثم تكفيره ثم صار يصرح في مجلسه بأنَّ مَن أطلق على ابن تيمية "شيخ الإسلام" فهو بهذا الاطلاق كافر، واشتهر ذلك، فانتدب حافظ الشام الشمس بن ناصر الدين لجمع كتاب سماه "الرد الوافر على مَن زعم أنَّ مَن أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام كافر" .. وأرسل نسخة منه إلى القاهرة فقرظه من أئمتها شيخنا (ابن حجر العسقلاني) والعلم البلقيني والتفهني والعيني والبساطي[4779].

[4776] أنظر: الفتاوى الحديثية للهيتمي، القاهرة، ص87 تحت: مطلب على أنَّ أبا بكر ابن العربي من أصحاب الغزالي ...

[4777] الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، بيروت بدون، 1/ 147.

[4778] الدرر الكامنة 1/ 155.

[4779] أنظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ)، بيروت 1992، 9/ 292- 293 ضمن ترجمة العلاء البخاري برقم 751 من ص291، وانظر: الرد الوافر لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن ناصر الدين الشافعي (ت 842هـ) ضمن مجموع مشتمل على تسعة كتب ورسائل، القاهرة 1329هـ، او طبعة المكتب الاسلامي، بيروت 1980.

وممن أفتى بتكفيره وزندقته من معاصريه برهان الدين الفزاري (إبراهيم بن عبد الرحمن) (ت 729هـ)، ووافقه شهاب الدين أحمد بن محيي الدين يحيى بن جهبل الشافعي (ت 733هـ)، وغيره حتى ادعى التقى الحصني أنَّ كفره صار مجمعاً عليه، أي في وقته من قِبل القضاة الذين تعاطوا محاكمته.[4780]

4.17 تاج الدين السبكي

ومنهم تاج الدين السبكي (ت 771هـ) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، فقد ذكر الشعراني في كتابه "الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية" أنَّ أهل زمانه رموه بالكفر واستحلال شرب الخمر والزنا، وأنه كان يلبس الغيار ويشد الزُنار بالليل، ويخلعهما بالنهار وتحزبوا عليه، وأتوا به مقيداً مغلولاً إلى مصر، وجاء معه خلائق من الشام يشهدون عليه، ثم تداركه اللطف على يد الشيخ جمال الدين الإسنوي.[4781]

4.18 برهان الدين البِقاعي (809-885 هـ)

إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرُبَاط. حصلت له محن بسبب وقوعه في ابن العربي و ابن الفارض توقع من جرائها القتل من الأمراء الترك، و اضطر الى الهجرة من مصر الى دمشق[4782] قال الشوكاني: و قد كان بلغ جماعة من أهل العلم في التعرض له بكل ما يكره الى حد التكفير، حتى رتبوا عليه دعوى عند القاضي المالكي انه قال: إن بعض المغاربة سأله أن يفصل في تفسيره بين كلام الله و بين تفسيره بقوله أي أو نحوها دفعا لما لعله يتوهم، و قد كان رام المالكي بكفره و إراقة دمه بهذه المقالة، حتى ترامى المترجم له على القاضي الزيني بن مزهر فعذره و حكم باسلامه. و قد امتحن الله أهل تلك الديار بقضاة من المالكية يتجرون على سفك الدماء بما لا يحل به أدنى تعزير، فأراقوا دماء جماعة من أهل العلم جهالة و ضلالة و جرأة على الله و مخالفة لشريعة رسول الله و تلاعبا بدينه بمجرد نصوص فقهية و استنباطات فروعية ليس عليها أثارة من علم[4783].

[4780] أنظر: دفع شبه مِن شبَّه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحصني (ت 829هـ)، القاهرة 2011، ص70- 71، والحصني نفسه مكفِّر لابن تيمية كما هو واضح في كتابه هذا، وانظر أيضاً ترجمته في الضوء اللامع للسخاوي 11/ ص81- 84 ترجمة رقم 220.

[4781] معيد النعم ومبيد النقم للتاج السبكي، تحقيق محمد على النجار وزميليه، القاهرة 1993، ص ح من مقدمة المحققين، وقد شككوا في كلام الشعراني مُوهِّمين إياه، واحتملوا أن يكونالشعراني وهم فنسب ما وقع لابن بنت الأعز إلى السبكي ص ط، ولكن الشعراني ذكر أيضاً أن التاج السبكي رُمي بالكفر مراراً وسجن أربعة أشهر، وعلَّق الجمال القاسمي بالقول: ذكر السبكي محنته هذه في آخر منظومة له في الفقه عندي الكراسة الأخيرة منها. أنظر: الجرح والتعديل، محمد جمال الدين القاسمي، بيروت 1979، ص46.

[4782] نيل الأمل في ذَيل الدول لابن شاهين الظاهري الحنفي (ت 920هـ)، صيدا بيروت 2002، 423/6 أحداث سنة 875هـ، و شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (ت 1089هـ)، بيروت 1988، 509/9-510.

4783 البدر الطالع للشوكاني، 20/1-21.

4.19 رمتني بدائها و انسلت: زنادقة يرمون غيرهم بالزندقة

ومن الطريق أن نجد أبا نواس المتهم بالزندقة، المصرِّح بها في أشعاره، يرمي بها إبان بن عبد الحميد اللاحقي فينسبه إلى المانوية و يصوره حسياً كافراً بالله ورسله فيقول:

جــالستُ يوماً أبــاناً .... لا درَّ درُّ أبـــــانِ

حتى إذا ما صلاةُ الأُ .... لى دَنَــــتْ لأوانِ

فقال كـــيف شهدتم .... بذا بغــير عَـيَانِ

لا أشهدُ الدهرَ حتى .... تـــعاينُ العــــينان

فقلت: سبحان ربي ....فقال: سبحان ماني

فقلتُ: عيسى رسولٌ ....فقال: مِن شيطانِ[4784]

فأعجب مِن زنديق يرمي غيره بالزندقة.

و قد رأينا ابن الريوندي المتهم بالزندقة يقذف بها أبا عيسى الوراق زاعما أنه من الثنويين[4785]، وها هو أبو عمرو الجاحظ يتهم الحمادين الثلاثة في جماعة بالزندقة، فيسخر منه أحدهم فيقول: ونسي الجاحظ نفسه.

ومن نبلاء أهل الفكر الذين رُموا بالزندقة ورموا هم غيرهم بها، أبو حيان التوحيدي (علي بن محمد بن العباس – ت في نحو 400هـ) الذي جعله ابنُ الجوزي شر ثلاثة زنادقة الإسلام، ونعته الذهبي في النبلاء ب الضال الملحد[4786]. ومع هذا تجارأ التوحيدي على ثلب الإمام أبي بكر الباقلاني (محمد بن الطيب، ت 403هـ) - أحد كبار المتكلمين في تاريخ الإسلام وأكبر متكلم أشعري في عصره- واصفاً إياه بما هو حقيقة الزندقة فقال جواباً عمَّن سأله عن الباقلاني: قلت:

فما شرُّ الثلاثة أمَّ عمرو .... بصاحبك الذي لا تصبحينا

4784 الأغاني لأبي الفرج، تحقيق إحسان عباس، 23/ 140.

4785 أنظر: الشافي في الإمامة، للشريف المرتضى علي بن الحسين (ت 436هـ)، طهران 1993، 1/ 89.

4786 نبلاء الذهبي 17/ 119 ومن العلماء مَن ذبَّ عن أبي حيان وبرأه من وصمة الزندقة والإلحاد وصحح اعتقاده كابن النجار، والتاج السبكي وأبوه التقى السبكي، أنظر: طبقات الشافعية الكبرى 5/ 286- 288.

يزعم أنه ينصر السنة ويُفحم المعتزلة وينشر الرواية، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الخرَّمية وطرائق الملحدة[4787]. وها هو أبو حيان - على لسان أبي سليمان المنطقي- ينسب إلى الدهرية والإلحاد صالحَ بن عبد القدوس وابن أبي العوجاء ومطر بن أبي الغيث، وابن الراوندي، والحصري، ممن طاحوا في أودية الضلالة، واستجروا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة.[4788]

وقد وصف المعري - وقد وافاك بعضُ ما قُرف به من تهم الزندقة والإلحاد- ابن الراوندي بأنه أحد الكفرة، لا يحسب من الكرام البررة[4789] وأنه لم يُهد إلى الصلاح وأن "تاجه" لا يصلح أن يكون نعلاً، ثم يهجو "دامغه" و"القضيب" و"فريده" و"المرجان" ويبكته في أثناء ذلك ويحقره.[4790]

ولم يَنجُ الخليفة العباسي المأمون من تهمة الزندقة، ففي الفهرست: قرأتُ بخط بعض أهل المذهب أنَّ المأمون كان منهم - أي الزنادقة- وكذب في ذلك، وقيل: كان محمد بن عبد الملك الزيات – 173- 233هـ وزير المعتصم، شاعر وأديب- زنديقاً.[4791]

ومن باب التكفير السياسي قول كعب الأشعري في الأزارقة الذين قاتلهم المهلب في كرمان:

إنا اعتصمنا بحـبل الله إذ جـحدوا .... بالمحكمات ولم نكفر كما كفروا

جاروا عن القصد والإسلام واتبعوا ....دينا يخـالف ما جاءت به النُذرُ[4792]

كما وصم أعشى همدان - في أيام بني أمية- الخارجين على بني أمية مع عبد الرحمن بن الأشعث بالبدعة ومرض القلب والنفاق والإلحاد، فقال في قصيدة مطلعها:

أبـــى اللهُ إلا أن يُتـــمم نـــــورَه .... ويطـفئَ نـــور الفاســـقين فَيخمدا

وما أحدثوا من بـــدعةٍ وعظـــيمة .... من القول لم تصعد إلى الله مصعدا

فلا صِدْق في قول ولا صبرَ عندهم ....ولـــكنَّ فـــخراً فيـــهمُ وتزيـــدا

[4787] أنظر: الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، 1/ 143 في آخر الليلة الثامنة.

[4788] نفسه 2/ 20 الليلة السابعة عشرة.

[4789] رسالة الغفران، بتحقيق بنت الشاطئ، ص495.

[4790] رسالة الغفران، ص469- 476.

[4791] الفهرست لابن النديم 3/ 404- 406.

[4792] أنظر: تاريخ الطبري، 6/ 308 في أحداث سنة 77هـ.

سيُــغلبُ قومٌ غـــالبوا الله جــهرة ....وإن كايدوه كان أقــوى وأكـــــيدا

كــذاك يُضــــل اللهُ مَن كــان قـلبُه ....مريضاً ومن والى النفاقَ وألــحدا[4793]

أما لو ذهبنا نعدد الصوفية الذين اتهموا بالزندقة من قُتل منهم ومَن تُرك لاستغرقنا ذلك التعداد وقتاً طويلاً وحبراً غزيراً، وكذلك لو مضينا مع التاريخ نُحصي أسماء المرميين بالردة عبر القرون انتهاءً إلى يوم الناس هذا لعيينا بهذه المهمة ولآدتنا، مع أنها لا تخلو من فوائد جزيلة، لكن يُحسن الأكتفاء بما وقع ذكره أو الإشارة إليه ليكون كالمثال لغيره.

ومما يدلُّ أبغ دلالة على إسترسال الناس في تلك الأعصار في رمي بعضهم بالزندقة والمروق من الدين ما ذكروه من أنَّ رجلاً من العامة ببغداد رفع إلى بعض ولاتها على جارٍ له أنه يتزندق، فسأله الوالي عن قوله الذي نسبه به إلى الزندقة؟ فقال: هو مرجئ ناصبي رافضي من الخوارج يُبغض معاوية بن الخطاب الذي قتل على بن العاص، فقال له ذلك الوالي: ما أدري على أي شئ أحسدك؟ أعلى علمك بالمقالات أم على بصرك بالأنساب؟[4794].

[4793] نفسه 6/ 375- 377 ف أحداث سنة 83هـ.

[4794] أنظر: الآداب الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (ت 763هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، بيروت 1999، 2/ 204.

ملاحظات ختامية

1 تعليل لشيوع الإتهام بالزندقة

ينبغي في آخر هذا الأستعراض لهذه القوائم من "الزنادقة" المقتولين والمتروكين والمتهمين أن نكرّر التنبيه على أنَّ مَن كان يوصم بالزندقة ليس بالضرورة أن يكون زنديقاً فعلياً بالمعنى الذي استقر بعد ذلك، أي مبطنا للكفر والإنكار ومظهرا للإسلام والإقرار، وذلك لسببين على الأقل:

أولهما: أنَّ الزندقة كانت تُطلق في تلك الأعصار ـ لا سيما في أعصار تعقُّب الزنادقة، التي استمرت من عصر المهدي إلى عصر المأمون- بإزاء معاني مختلفة، فأظهار الإسلام مع اعتقاد غيره باطنا ـ خاصة المانوية ـ زندقة، وهي من صنف الزندقة الدينية العقدية، والمجون والتهتك بالإكباب على المحرمات من شرب الخمر وإتيان الفواحش وعشق الغلمان ونظم الشعر في هذه الأغراض وربما إطلاق النكات الماسة بمقدسات دينية، كل أولئك كان يوصف بالزندقة. وعلى ما سلفت الإشارة فانه لمَّا كان كثيرٌ من الزنادقة من أصول أعجمية ـ خاصة الفارسية- وجمعوا إلى ذلك الطعن على العرب وإنكار مزاياهم مع الإعلاء من شأن أقوامهم والغلو في مناقبهم، صارت الزندقة رديفاً للشعوبية، ويكثر استعمالها بهذا المعنى في كلام الجاحظ وأبي الفرج الأصفهاني.

ولا ننسى أنَّ ما شاع بين علماء الدين من نعت المخالفين في بعض مسائل الإعتقاد الدائرة على التأويل بالزندقة، ومن هنا اتهام الجعد بن درهم وجهم بن صفوان وأمثالهما بالزندقة، وقد وضع أحمد بن حنبل رسالة بعنوان "الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله" ـ وقد طبعت غير طبعة- وقال ابن المبارك: الجهمية كفار زنادقة، ومثله لسلام بن أبي مطيع وإبراهيم بن طهمان وعبد الوهاب الوراق ويزيد بن هارون وغيرهم كثير، فمن قال بخلق القرآن فهو كافر زنديق، ومن أنكر رؤية الخالق يوم القيامة فهو زنديق، ومَن أوَّل الأستواء على العرش فهو زنديق، وهلمجرا[4795]. ثم تعاظم الغلو و تزايد، فمن أحمد الذي زندّق المخالفين عن الحق كما يراه إلى زندقة من خالف أحمد نفسه، فقد وضعوا على لسان الشافعي أنه قال: من أبغض أحمد بن حنبل فهو كافر، وأن الربيع بن سليمان سأله: تطلق عليه إسم

[4795] أنظر مثلاً: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، لأبي عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري (ت 387هـ)، تحقيق يوسف الوابل، الرياض 1415هـ، الكتاب الثالث: الرد على الجهمية، المجلد 2/ 2-220.

الكفر؟ قال: نعم، مَن أبغض أحمد عاند السنة ومَن عاند السنة قصد الصحابة و من قصد الصحابة أبغض النبي ومن أبغض النبي كفر بالله العظيم.[4796]

فلا جرم ساعد هذا التنوع الدلالي لمصطلح الزندقة على سهولة إلصاق تهمة الزندقة بالكثيرِين بشكل أحدث التباساً بادياً بسبب عدم تحدد المعنى المراد، و كانت العامة تميل الى حمل الزندقة في كل حالة على الزندقة الدينية لأن هذا أمعن في تشويه الخصم و أدعى الى تأكيد التخلص منه.

و**ثانيهما**: أنَّ الزندقة لما كانت شيئاً يتعدى الوصم إلى تهديد كيان الموصوم معنوياً بوصفه خارجاً عن النسق العقدي السائد، وقد ينتهي الأمرُ إلى الإعدام المادي للمتهم، لما كانت كذلك كثر التتاهم بها، فهذا يقرف ذاك بها فما يجد المتهم بدا من ردَّ التهمة ذاتها على خصيمه، وهكذا وجدنا بين المتهمين أئمة دين مبرزين تشهد لهم مصنفاتهم بطول الباع ورسوخ القَدَم في الدفاع عن الدين والذب عن الشرع، بل كان من بينهم مَن كان له قدم صدق في مصاولة الملاحدة ومقارعة الزنادقة وأصحاب العقائد المخالفة ورغم ذلك كله لم ينج من تهمة الزندقة.

ولعل الأعجب من هذا كله أن تتطرق تهمة الزندقة بالمعنى الديني لا الأجتماعي إلى غير المسلمين كالنصارى مثلاً فقد أسقطت السلطة العباسية العباسية على "الزندقة" طابعاً دينياً سياسياً عاماً حين استخدمته لضرب خصومها السياسيين أو الدينيين، ولذلك اتهم العديد من الأشخاص من شيعة الأحزاب الأخرى بالزندقة، كما شمل هذا الأصطلاح بعضَ الذميين وخاصة من النصارى، وأن بعض المصادر المدونة بالسريانية أشارت إلى أنَّ بعض من اضطهد من النصارى في الفترة العباسية الأولى اتهم بالزندقة.[4797]

2 بين الغلو والإقتصاد

لمستُ في أغاني أبي الفرج (ت 356هـ) وفهرست ابن النديم (ت 385هـ) فشوّ الوصم بالزندقة فشواً فاحشاً لا تخطئه عين المطالع، فهل أتى هذا انعكاساً لتشنج الفضاء الثقافي في العالم الإسلامي آنذاك وللجمود الذي بدأ يرين على العقول؟ أم أنه كان حيلة لا واعية - وربما واعية- لتحصين الذات ودفع الشبهة أن تتطرق إليها، لاسيما وأنَّ أبا الفرج ملأ كتابه بـ وحَشَر إليه ما لايُحصى من أشعار الخلاعة والمجون مما كان بعضه كافياً في أحايين كثيرةٍ لنظمه هو في سلك الزنادقة، كذلك كان تعاطى ابن النديم مع كل المتاح من المصنفات في

[4796] أنظر: طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى الحنبلي (ت 526هـ)، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، الرياض 1419هـ، 1/ 29.

[4797] أنظر: عمر، فاروق، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بغداد 1985، ص114.و ان كان فاروق يرى ان هذه الصورة مبالغ فيها.

شتى المجالات كافياً - لمتسقطي العثرات- أن يتهموه بالترويج لأصحابها من المدفوعين بالزندقة والإلحاد فكان لا مناص من لجوئه في كل مناسبة إلى إعلان براءته من المؤلِّف والمؤلّف معاً.

وفي المقابل آنستُ من القاضي ابن خلكان نزوعاً ارتيابياً في معظم تُهم الزندقة التي وقعت في حق المفكرين، فلم يكن يلقى مقادة التحقيق إلى يد النقول، بل كان يزن التهمة في ضوء ما تحصَّل لديه من معرفة بالمترجم عبر الإطلاع على آثاره وأفكاره، وفي الحالات النادرة التي كان يسكتُ فيها على التهمة يمكن تفسير ذلك بعدم تمكنه من أو عدم أهليته للأطلاع على آثار المترجم، وقد كان ابن كثير من قبل لاحظ هذا الأتجاه في عمل القاضي، وهو بالحري اتجاه لا يحظى بقبول فقيه وحافظ سلفي النزعة كابن كثير، فكتب يقول في ترجمته لابن الراوندي - المتوفى عنده في سنة 298هـ - : وقد ذكره ابنُ خلكان، وقلَّس عليه، ولم يخرج بشئ، ولا كان الكلب أكل له عجيناً، على عادته في ذكر العلماء والشعراء، فالشعراء يطيل تراجمهم، والعلماء يذكر لهم ترجمة يسيرة، والزنادقة يترك زندقتهم.[4798]

3 يعرفون ثم ينكرون

ومما يتصل بالملاحظة السالفة أنَّك تجدُ الكاتبين الموالين للسلطة المناهضين لمن عارضها لا يجدون غضاضة أو حرجاً في الإفصاح عن الغايات السياسية لضحايا السلطة في الوقت الذي يؤكدون فيه تهمة السلطة الذرائعية لهم بالزندقة والردة - كموقف ابن النديم والتنوخي من الحلاج- هذا في الوقت الذي ظلت السلطةُ حريصة - ما وسعها الأمر- على تقنيع غايتها الفعلية بالقناع الديني نظراً لاهتزاز مشروعيتها وعدم كفاية أدائها بما يحقق الرضا العام، فلم يبق أمامها إلاَّ الضرب على وتر المقدس.

ويمكن تفسير صنيع أولئك الكاتبين بأمرين:

الأول: أنَّ الحقيقة كانت منكشفة للجمهور غير ملتبسة، لكن مَن كان سيغامر بإظهار التساهل مع "الزندقة"؟ فالعقل الجمعي هنا كان يشتغل بطريقةٍ ساعدت في تمرير خدعة السلطة، لينتهي في كل مرة إلى كبت كلّ صوت معارض للسلطة، أي انه متواطئاً مع السلطة في إغراضها حاسباً نفسه مدافعاً عن الدين، يا له من عقل يتآمر على ذاته.

الثاني: تحالف السياسي والديني: التحالف الذي يصلُ أحياناً إلى درجة الإندماج، فالسلطة التي ظلت تؤكد - على الدوام- أنها نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا بالدين من الطبيعي أن تظهر للعلماء

[4798] البداية والنهاية لابن كثير، 11/ 406. ولعل صحة العبارة: وكأنَّ الكلب ما أكل له عجينا. وأما "قلَّس عليه" فلم أجد من معاني "قلس" ما يناسب المقام فلعلها "دلَّس عليه".

المتحالفين معها على أنها امتداد للدين أو بقولةٍ أدق هي الدين نفسه في شكله السياسي، السلطوي، مع أنَّ واقع الحال يكشف عن أنَّ ذاك الإندماج لم يكن - عبر تاريخه- اندماجاً متكافئاً، بل كان اندماجاً خدَّاعاً ظاهره تشاركي، وغايته استعمالية توظف فيه السلطة السياسة سلطةَ المقدس، فالأولوية و الصدارة فيه للسلطوي السياسي، أما على مستوى التبرير والتسويغ - المقدم للجمهور- فالصدارة - نعم- للديني، فهي هنا صدارة الوسيلة في مقابل صدارة الغاية هناك.

وصنيع الكاتبين المذكورين وضربائهم - وهم كثر- صريح في توسلهم الديني كتبرير للسياسي، فترتيب حجتهم في الظاهر هو على هذا النحو: إنهم زنادقة خارجون من الدين يستحقون القتل وفوق هذا هم خارجون على السلطة، وترتيبها في باطن الأمر وحقيقته على نحو: إنهم خارجون على السلطة فاستحقوا القتل وفوق هذا هم زنادقة مرتدون. وبديه أن هذا العكس في تصوير المسألة وترتيب الحجة لم يكن ليتأتى لولا اندماج السياسي بالديني على النحو الموصوف، كما أنَّ من البديه أنَّ تفكيك حجة سَدَنة السلطة على هذا النحو السهل أمر عسير جداً على الجمهور بل وعلى كثير من أهل الفكر، ومكمن العسر فيه هو أنه كان - و ربما لا يزال - يقع خارج إطار المفكر فيه.

وليس يخفى أنَّ التاريخ - خصوصاً تاريخ تجارب الدول الشمولية- يُعلِّم أن مخرجات اندماج الديني في السياسي وتضاؤل المسافة فضلاً عن انعدامها بينهما تكون في غاية السوء والقسوة، حيث تتمكن السلطة من التحول إلى غول حقيقي يأكل الشعب - مُذكِّرةً بقولة هوميروس عن الطغاة أكلة شعوبهم - فالعالم (المفكِّر، المثقف) فرضُه أن يكون ممثلاً للشعب مقابل السلطة، ناطقاً بلسان الشعب لا بمصالح السلطة، معبّراً عن طموحات الشعب وتطلعاته، ومن هنا ما يبديه من حساسية بالغة ونفور كاره لأي تغوُّل من طرف السلطة على رعاياها (مواطنيها)، أما في حال تماهيه مع السلطة فسيصبح هو نفسه الصوت الأكثر بلادة وقسوة في تبرير تغولات السلطة وتسويغها.

4 إستراتيجية السلطة في التعامل مع المشاغبين عقديا

من خلال رصد الكيفيات التي كانت تتعاطى وفقها السلطة مع حالات الردة والزندقة يتبين أنَّ السلطة لم تكن تتسامح مع الحالات التي تشكل تحدياً مباشراً لها بمساءلتها أو معارضتها والطعن في شرعيتها وصلوحيتها فضلاً عن التخطيط لقلبها وثلِّها، ولامع تلك التي كانت تمثل تهديداً وإن يكن غير مباشر بتهديد الأستقرار المجتمعي باستغضاب الجمهور، ففي آخر الأمر لا سلطة بلا رضا العامة، والتحالف بينهما عضوي، وقد اقتضى طلبُ السّلطة رضا العامة أن يلتمسوها من طريق تقريب العلماء والفقهاء واستدنائهم، وكان حرص العباسيين - خاصة في العصر العباسي الأول- على هذا أعظم من حرص الأمويين، فالعباسيون ما نالوا

سلطانهم إلاَّ باسم الدين: بالدعوة إلى الرضا من آل محمد، ولكنهم لما لم يفوا للثائرين معهم على أمية بما جعلوه شعار دعوتهم ورمز ثورتهم، أُلجئوا إلى إظهار تعظيم شعائر الدين ومنابذة الزنادقة وتقريب أهل العلم والدين، وقصص خلفائهم في طلب موعظة الواعظين ونصح الناصحين من المشهورين بالصلاح والزهد وإظهار البكاء و الخشوع عند ذلك مشهورة .وهكذا مثَّل أهلُ الدين واسطة السيادة الروحية أو الدينية بين السلطة والجمهور، في الوقت الذي مثَّل فيه الوزراء والولاة والقادة واسطة السيادة الزمنية أو الدنيوية.

وإذا كان العلماء بهذه المثابة كان من المفهوم أن يحتاط السلطان ويحاذر إغضابهم، فإذا ما رآهم تألبوا على أحد العلماء أو الزهاد لم يجد بُداً من تحقيق مقصودهم فيه من إسكاته بسجنه أو حتى - إذا لزم الأمر- بقتله، وهكذا يمكن إدراج ما يبدو أسباباً شخصية مما يبعثه الحسد وتثيره العصبية المذهبية والنُعرة الطائفية في نهاية التحليل ضمن الأسباب السياسية، فتزمت العلماء و أحقادهم لا تكفي بمجردها للتنكيل بالخصوم، فكان لابد أن تُشفع بـ وتستعين بالسلطة السياسية، و قد ظلّ ضحايا هذا الحلف بين العلم والسيف هم الخصوم من العلماء أو الأقليات الطائفية الأخرى، واحيانا العامة حين يلوح منها تذمر و بوادر ثورة، أي ضبط ما يثير المتاعب من جهتي العوام والخواص معاً.

يبقى أن نُشير إلى المكائد السياسية التي مثَّل الساسة خاصةً الوزراء أبطالها حيث اتفقت حالات سعى فيها وزير ما في تصفية خصومة شخصية له مع مفكر أو عالم أو شاعر، وكالمعتاد كان يتمَّ توسيط الدين كذريعة لإتمام المشهد، رأينا من ذلك موقف الربيع بن يونس من أبي نواس، والربيع أيضا من الوزير أبي عبيد الله وابنه عبد الله، والأمير محمد بن سليمان مع حماد عجرد، وسفيان بن معاوية مع ابن المقفع، ويعقوب بن داود مع بشار بن برد ...الخ.

وقد ذكروا أنَّ المأمون أوصى أخاه المعتصم بقوله: العامة، العامة! أي حاسنها ولا تخاشنها، واسترضها ولا تستغضبها، وقد كان بلغ من اهتمام المأمون بأمر العامة وتعرُّف أخبارهم وتحسس مواقفهم من السلطة أن وظَّف ألفاً وسبعمئة عجوز ببغداد يتسقطن له الأخبار ويتجسسن على الرعية، فكنَّ له عيوناً وآذاناً، فكان لا ينام حتى يقف على جميع أخبار الناس.

ومن لطيف ما يُحكى عن المهدي أنه قعد يوماً قعوداً عاماً للناس فدخل رجل وفي يده نعل ملفوفة في منديل، فقال : يا أمير المؤمنين هذه نعلُ رسول الله قد أهديتها لك، قال: هاتها، فدفعها إليه، فقبَّل باطنها ووضعها على عينيه وأمر للرجل بعشرة آلاف درهم، فلما أخذها وانصرف قال لجلسائه: أترون أني لم أعلم أن رسول الله لم

يرها فضلاً عن أن يكون لبسها، ولو كذبناه قال للناس: أتيتُ أمير المؤمنين بنعل رسول الله فردَّها عليّ، وكان من يصدقه أكثر ممن يدفع خبره[4799]. وموضع الشاهد من الحكاية أوضح من أن يُعلَّق عليه.

والمقصود أنَّ قتل المرتدين والزنادقة تزلفاً إلى العامة ودرءاً لثورتهم ماثل في قلب السياسي ليس بعيداً منه ولا غريباً عنه.

5 الزندقة بين الكنيسة والإسلام

لاحظ برنادرد لويس توازن الموقف الإسلامي إزاء الزندقة (الهرطقة)، و ذلك على الضد من الموقف الكنسي حيث كان الإهتمام على أشده بهذه المسألة، ففي الإسلام لم يكن الأهتمام الرئيس منصباً على التفاصيل العقدية، لكن على الممارسات الفعلية، فبشكل عام كان يكفي أن يلتزم المسلم بالحد الأدنى الأساسي المتمثل في الإقرار بوحدانية الله و الإيمان برسالة النبي محمد، والتقيد بقواعد السلوك السائدة. و اشار لويس الى إنَّ الهرطقات (الزندقات) المنحرفة بشكل صارخ عن الأتجاه العام كانت تُعامل بتسامح، و كان يتم قمع الزندقة فقط عندما تشكل تهديداً جدياً للنظام الأجتماعي أو السياسي.[4800]

وفي الأتجاه ذاته أتت ملاحظة كلود كاهن أنَّ الأنشقاق الديني كان لا يُجابه بالعنف والقمع من طرف السلطة مالم يأخذ طابع المعارضة أو الأنفصال السياسي، بل إنَّ الأوساط الدينية الورعة التي حاولت إرسال القادمين الجدد من الأتراك السلاجقة لشن حملة معادية للفاطميين لم تستطع تعبئة الجماهير، ففشل مسعاها. الأمر الذي حافظ على صورة العالم الإسلامي إلى القرن الحادي عشر (الميلادي) كمجتمع متعدد الطوائف بشكل متميز، في تآلف يستحيل أن نجد له مثيلاً في مجتمعات أخرى.[4801]

6 شرط الإضطهاد

قد يسهل ملاحظة قصور التحليل الذي تقدم به عبد الرحمن بدوي لتفسير حالات الأضطهاد الفكري في تاريخ المسلمين حين كتب يقول:

[4799] أخبار الأذكياء، أبو الفرج بن الجوزي، بعناية بسام الجابي، بيروت 2003، ص71.

[4800] Bernard Lewis, The Jews of Islam, Pp. 53- 54

وقد توسع لويس في إبراز الدلالات السياسية التي اكتسى بها مفهوم "الزندقة" في مقابل تلك الكلامية العقدية التي ضؤلت وخفت في بحثه المعنون بـ: "بعض الملاحظات حول مغزى الزندقة (الهرطقة) في تاريخ الإسلام"

Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam. Studia Islamica. No.1 1953, Pp. 43- 63.

[4801] كلود كاهن Claude Cahen، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، القاهرة 1995، ص37.

ولولا اتصال السهروردي بالملك الظاهر وما خشيه السلطان صلاح الدين من تأثير هذه الصلة على المذهب السني السياسي الذي كان يمثله صلاح الدين، لظل السهروردي طليقاً يفكر كما يشاء، والحال كذلك بالنسبة إلى كل أحوال الأضطهاد الفكري الذي حدث في العالم العربي كما نعرفه من التاريخ. ذلك أنَّ الأضطهاد الفكري لا يحدث إلاَّ في حالتين: وجود سلطة روحية منظمة ذات نفوذ مادي (يريد كما في الغرب المسيحي الوسيط)، ثم وجود السلطات في يد المجموع أو الشعب. أما والسلطة الأولى لا وجود لها في هذا العصر الذي نعيش فيه، فإنَّ الخطر على حرية الرأي اليوم إنما يأتي من الحالة الثانية حيث بدأت الجموع الشعبية تفرض إرادتها وقيمتها في الدولة.[4802]

وقصور هذا التحليل عن تفسير ما وقع بالفعل من حالات اضطهاد فكري في تاريخ المسلمين يبدو سافراً، ذلك أنَّ ما حدث في ذلك التاريخ ولا يزال أثرٌ منه خافت يتردد إلى اليوم ليس من قبيل الحالتين المذكورتين، بل هو حالة ثالثة متميزة تمثلت في تحالف سلطة الفقهاء وعلماء الدين الرسميين مع السلطة السياسية المتنفذة بما يُحقق مصلحة الطرفين كما يقدرانها، وَفق ما تبين من خلال الأمثلة التي ذكرناها، فبدوي قاس ما جرى في العالم الاسلامي على ما جرى في أوروبا مسقطا من حسابه الفروق البارزة.[4803]

7 الغائية السياسية للزندقة

كتب أحمد أمين يقول: فلما أتت الدولة العباسية انتعش الموالي وخاصة الفرس، وأصبح أكثر السلطان في يدهم وغلبوا على العرب، وقد كانت لهم ديانات سابقة لم ينسوها جميعها لما اعتنقوا الإسلام، وكانوا لا يجرؤون في الحكم الأموي أن ينبسوا بكلمة، وكان همهم الأول أن يتحرروا سياسياً لا دينياً .. والزندقة إنما هي في الدين لا في السياسة فلما نجحوا واطمأنوا وغلبوا بدأت تلعب في رؤوسهم الديانات القديمة والجديدة، فكانت الزندقة[4804].

من جهتنا نرى أنَّ من الزنادقة الأعاجم من توسّل الزندقة سبباً في سبيل القضاء على سلطان العرب العباسيين السياسي، وذلك بضرب أساسه الذي قام عليه، وهو الدين، وذلك أنهم شعروا بأنهم استغفلوا وخُدعوا، حين تمَّ إفهامهم أنَّ مشاركتهم في الثورة على بني أمية ستوفر لهم فرصاً أفضل على جميع المستويات، فالحكومةُ ذاتها ستكون فارسية بفضل كون كبار الدعاة وقادة الثائرين من العجم لا من العرب، ولكن لئن كان فاتهم أن يكونوا في رأس السلطة فلم يفتهم أن يشاركوا فيها بفاعلية. فإنْ صحَّت هذه الفرضيةُ وضح سبب تشدد

4802 عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص42.

4803 قارن بالتفسير الذي اقترحه عباس العقاد لكل حالات اضطهاد المفكرين في تاريخ المسلمين، عند كلامه عن سبب نكبة ابن رشد، ومع صحته إلاَّ أنه ناقصٌ بوجهٍ ما، العقاد، ابن رشد، ص21- 22.

4804 أحمد أمين، ضحى الإسلام، 1/ 157.

العباسيين و تصميمهم - خاصة من زمن المهدي- على استئصال الزنادقة واستصفائهم، وأنَّ ذلك كان في سبيل صيانة الملك لا حفاظا على الدين الذي اتُخِذَ ذريعةً لتسكين الضمير العام وتمويها على الهدف الحقيقي وسبباً حاملاً للعوام على التعاون مع السلطة في الدلالة على المتزندقة والوشاية بهم.

8 المحاكمات كمؤشّر كاشف

إنَّ المسار الذي كانت تجري فيه محاكمةُ المتهمين بالردة أو الزندقة، يكشف في حالات عديدة عن الخلفية السياسية للموضوع برمته، فالمقرر أن يُحاكم المتهم أمام قاضٍ مختص و أن تتاح له فرصة لإعلان توبته، بل أن يُطلب ذلك منه، كما هي العادة - وقد وقع استثناءُ الزنادقة من إتاحة فرصة لهم للتوبة لمغزى لا يخفى- لكن ما كان يحدث في أحوال كثيرة هو أن يصدر الخليفة بنفسه أمره بإعدام المتهم دون استتابة وأحياناً بعد سؤال صوري مقتضب يوجهه إلى القاضي الجالس في الحضرة السلطانية، وذلك كما وقع في قضية أحمد بن نصر الخزاعي، وفي حال تجرأ القاضي فأشار بما يُخالف رغبة السلطان في التخلص من المتهم فسيتم إهانته وضربه كما اتفق للقاضي عافية بن يزيد الأودي في قضية عبد الله بن أبي عبيد الله الوزير، وقريبٌ من هذا المصيرُ الذي باء به الشيخ الحنبلي المتصوف أبو العباس بن عطاء في قشية الحلاج على يد الوزير حامد بن العباس.

9 تفوّق الزندقة على الردة

جديرٌ بالتنبيه أنَّ سُبُل الأتهام بالزندقة - كما ستجري الأمورُ عبر التاريخ- أوسع وأوفر من سُبل الأتهام بالردة، فالإرتدادُ في جوهره فعلٌ ذاتي يُفصح عن إرادة الفاعل الإنسلاخَ من الإسلام والرجوع عنه، وفي غالب الأحوال رغبةً في التحول الى دين آخر، في حين أنَّ الطبيعة الأستخفائية للزندقة - بإظهار عكس ما يُبطن الزنديق- سمحت لكل مَن هبَّ ودبَّ أن يرمي مَن شاء بالزندقة مسقطاً من الأعتبار عشرات الأمارات والدلائل القاضية بإسلامه وربما بتقواه وورعه، متذرعاً بكلمة فاه بها أو اندست في جملة بين سطور كتابٍ له تشي بزندقته أوتبوح بكفره الباطن فيما يُزعم، ومن هنا فائقية عدد الذين رُموا بالزندقة في تاريخ المسلمين قياساً إلى مَن اتُهموا بالردة، كما لم ينج من الإتهام بالزندقة جماعة من أعلام أئمة الدين كالباقلاني وابن تيمية والغزالي. لكن مثل هذه الأتهامات كانت تبوءُ بالخيبة والفشل مالم تُصادف هوىً من السلطة الحاكمة في استثمارها لإسكات صوت المتهم في حال كان معارضاً لها ومؤلباً عليها.

10 دولة منسوخة

إنَّ حاجة الدولة القروسطية إلى الدين كأساس تنهض عليه وتبرر به سائر مشاغلها ومهامها من ضبط الرعية في الداخل، وإنجاز مهمة التوسع والفتوح في الخارج أمر يبدو مفهوماً إلى حد بعيد لنا وإن كنا على مبعدة قرون، وفي هذا الإطار يتفسَّرُ استحالة النظام العقدي (اللاهوت في الحالة المسيحية) إلى نظام إذعان عبر إشاعة المفاهيم الجبرية الميتافيزيقية النافية لحرية الإنسان واختياره، كما استحالة النظام الفقهي إلى نظام سيطرة وتعبيد: اعتقاد إذعان، وفقه قمع وتذليل، كما نفهم في هذا الإطار تشدد الدولة مع الخارجين على النسق السائد ـ سواءً أكانوا من رعاياها الذميين أو من المرتدين والمتزندقين، فعلياً أو على سبيل التهمة و البهتان ـ في أوقات الحروب والتهديد العسكري من أطراف خارجية معادية، نفهم هذا كله أما مدى تفهمنا له فهذه مسألة أخرى لا نودّ الخوض في غمارها وأمامنا بضع صحائف تفصلنا عن آخر الكلام، لكن علينا أن نثير سؤالاً ليس مفهوماً بالمرة عدم إثارته و محاولة الجواب عنه وهو:

لا ريب أنَّ مياهاً كثيرة جرت في نهر عالمنا، فنحن اليوم نعيش في ظلِّ دول المشابهُ بينها وبين الدول القروسطية أقلُّ من وجوه الأختلاف، فليس من مهام الدولة الحدثية الغزو الخارجي والفتوح، فهذا مما لم يعد مسموحاً به أصلاً، كما أنها دولة يتأسس الولاء فيها على غير ما كان يتأسس عليه في سالفتها، إنها دولة مواطنيها وحسب، فليس هناك مواطن كامل المواطنة وآخر منقوصها أي شِبه مواطن أو كَسر مواطن، و هي الى ذلك دولة تشهدُ تقلصاً متزايداً لصلاحياتها خارج مهامها الأساسية ، لتبتعد بذلك عن خصائص الدولة الشمولية. و تتمثل المهام الأساسية للدولة فيما يلي:

أ- حفظ الأمن الداخلي، وهي مهمة موكولة إلى جهاز الشرطة والأمن.
ب- وحفظ الحدود والأمن الخارجي وهي مهمة توكل إلى الجيش.
ت- تنظيم القضاء لتحقيق العدالة والفصل في النزاعات سواء ما كان منها بين الأفراد أو بين المؤسسات أو بين الأفراد والمؤسسات.
ث- رعاية العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى.
ج- وتمويل مؤسساتها المختلفة أمنية ومدنية.
ح- وكذلك وظائفها الخدمية من رعاية صحية وتعليمية ومواصلات واتصالات وخدمات المياه والكهرباء والصرف الصحي.

بل إن الدولة الحديثة صارت تشهد تقلصاً متزايدا لبعض مهامها المذكورة آنفاً، خاصة في النطاق الخدماتي، و هناك مَن يطالب بمزيد من الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، ويرى قوام الحداثة السياسية في هذا الفصل بالذات وتحديداً.

هذه التغييرات التي مَسَّت بنية الدولة كان لابُدّ أن تستثير أسئلة جديدة تتوجه إلى حقوق الإنسان لتعيد النظر فيها من زاوية تختلفُ عن تلك التي كان يصطنعها الفقهاء والمفكرون في القرون الوسطى، فنحن نرى اليوم كيف تحتضنُ الدولة الحدثية مواطنيها الذين يشغلون طيفاً ممتداً من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار عرقياً ولغوياً ودينياً دونما تمييز، ولا ترى نفسها معنية بهذا أو بذاك ممن اختاروا أن يغيروا أديانهم ومعتقداتهم، فلم يعد الدين أساس المواطنة في الدولة الحديثة كما كان في القروسطية حيث كانت الإقليات الدينية تستمد الحماية من الأغلبية، و هل نغفل حقيقة ان الجيوش الوطنية صارت اليوم تضم بين صفوفها مواطني الدولة بغض النظر عن خلفياتهم الدينية و العرقية و اللغوية، على أساس ما تقرر من أن أساس الولاء و الانتماء هو الوطن. إلاَّ أنَّ الكثيرين في عالمنا الإسلامي لا يزالون ـ بتأثير القصور الذاتي الفكري إن جاز التعبير ـ يتعاطون مع المسألة كما لو أننا لا نزال نعيش لا في ظل الدولة القروسطية وحدها بل أيضاً في ظل الثقافة القروسطية وأنماط التفكير القروسطية، فعقولهم وأنماط تفكيرهم وعواطفهم لا تزال عالقة هنالك لم تفلح في الوصول إلى العصر حيث تقبع أبدانهم فيزيقياً.

11 إخفاق العقل المسلم

وصلاً بالملاحظة السالفة نتساءل لمَ أخفق العقل المسلم الوسيط في مداورة أو ملاحظة مسألة قتل المرتد من زوايا جديدة كتلك التي أتاحها عصرنا هذا؟ و نجيب بالقول: إنه في الواقع لم يخفق، ذلك أنه لم يحاول أصلاً، وما تمَّ لم يكن تحاشياً أو تجاهلاً بقدر ما كان واقعاً ضمن إطار "اللامفكَّر فيه" أي غير الممكن التفكير فيه، بسبب ما أسلفنا من طبيعة العلاقة الحاكمة بين الديني والسياسي، فكما كان إلغاء مؤسسة الرق مثلاً واقعاً ضمن اللا مفكّر فيه، ومثله إلغاء العمل المأجور في عصرنا هذا لا يزال تقريباً واقعاً في الإطار أو النطاق ذاته، كان التفكير في الإباحة القانونية لتغيير الدين واقعاً ضمن اللا مفكر فيه.

وقد يمكنُ القول: إنَّ مما ساعد على استبعاد ذلك من دائرة المفكر فيه إطار التفكير السائد لا في العالم الإسلامي الوسيط آنذاك بل في سائر بقاع العالم وأوروبا في صدارتها، الإطار القائم على تصدير وتبدية مقولة الواجب على مقولة الحق، فقد ظلّ الإنسان القديم والوسيط إلى مشارف العصر الحديث عاجزاً عن إدراك ذاته كفرد مستقل، وكان الممكن فقط هو إدراكها ضمن مجموع يتعين مرة بالقبيلة وأخرى بالطائفة و

ثالثة بالأمة مع قيام إمكان التداخل، وقد عبَّر إريك فروم عن هذا المعنى بتكثيف رائع حين قال: لم يَحرِم المجتمع القروسطي الفردَ من حريته، لأنَّ الفرد لم يوجد بعدُ[4805].

فالإنسان آنذاك كان مهتماً في معظم الوقت بمعرفة ومن ثم إنجاز واجباته إزاء أسرته، وطائفته، وقبيلته، وأمته، وقلما كان - إن كان- يتوقف ليتساءل عن حقوقه، فالمتاح والمأمول من الحقوق يُعطى في المقابل بشكل مجموعي، للقبيلة وللطائفة وللأمة، ومن الواضح أنَّ وضعاً كهذا كان يسوِّغ استغلال الفرد - الذي يصل أحياناً إلى سحقه تماماً- مرة باسم الطائفة وأخرى باسم الأمة وثالثة من أجل الدين وهكذا، وهل ننسى كيف غبرت على البشرية أعصار كان يُضحى فيها بالإنسان في احتفالات عامة مصحوبة بطقوس دينية مبجلة، وهل كانت - ولا تزال- الحرب إلاَّ معبداً هائلاً يقرب على مذبحه ألوف البشر و ملايينهم من أجل غايات لا تمتُّ إلى مصالح الأفراد بما هم بأدنى سبب !. لقد كانت مسألة الأولوية محسومة باستمرار لغير صالح الفرد – الذي لمَّا يوجد بعدُ - فطبيعي في ظل هكذا إطار للتفكير أن تنزل أقسى صور العقاب بكل مَنْ يُحاول المساس بأسس السلطة الزمنية أو الروحية للمجتمع ولمؤسساته الحاكمة، وكان إعدام "الشخص" لا يشكِّل أدنى تهديد لمجتمع لا يعتبر إلاَّ المجموع لا الأفراد.

ولعلَّ سيادة ذلك الإطار الفكري (البارادايم) واستمرار مفاعيله لدى الكثيرين من ذوي الثقافة التقليدية المستمدة من والمعتمدة على الكتابات الموروثة مع ضعف بادٍ في الروح النقدية والنزعة التجديدية هي المسؤولة عن تسويغ التعاطي مع مسألة "الدين والتدين" على أنها مما ينتمي إلى "مقولة الواجب"، مع أنَّ الدين بطبيعته لا يقبلُ الإنسلاك ضمن هذه المقولة، لكن ضمن "مقولة الحق": (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)، ومن هنا النزوع إلى القوة والعنف بهدف إبقاء الناس داخل حظيرة الدين وأحياناً بهدف إدخالهم فيها، كما في إلزامهم بتكاليفه بغض النظر عن مدى قناعتهم أو رغبتهم.

يمكنُ أيضا بالمنطق ذاته فهم وتفسير مهجوسية العقل المسلم بـ"الإجماع" - والذي هو في حقيقة الأمر طمع في المستحيل- وجعله دليلاً كلياً يتلو في المقام والأعتبار دليلي الكتاب والسنة، إلى جانب احتفائه بـ واعتماده إلى أبعد حد على "القياس" القائم في جوهره على إهدار التمايزات والفروقات وملاحظة الجوامع والمشتركات. وإذا نحن تجاوزنا المزايا الناتجة عن هذا النزوع إلى "المجموعي" فإنَّ جناية هذا النزوع في المقابل على الإبداع واضحة، فالإبداع في جوهره استقلال وتفريد، إذ هو نسجٌ على غير منوال، وبلا احتذاء، وفرادة المبدع وجِدَّته إنْ هي إلاَّ ترجمةٌ وعكسٌ لفرادة المبدِع وجدته، فالإبداع عدو المضاهاة والتماثلية، وفي

[4805] Erich Fromm, Die Frucht vor der Freiheit, Gesamtausgabe, DTV 1989, Band 1, S. 243..

القلب من الإجماع تكمن "المضاهاة، والتماثل"، وكذا في القلب من القياس، فالقياسُ من حيثُ هو وبما هو "تماثلي أو تناظري" - ومن هنا يُطلق عليه في اللغات الأجنبية Analogical deduction أي الأستنباط التماثلي- وبحسب ما يراه الأصوليون يكاد الأجتهاد يتقوَّم بالقياس خصوصاً، فكأنْ لا اجتهاد خارج القياس، و القياس بطبيعته ـ كما أشرنا للتو ـ نافٍ للفرادة والإبداع.

فأحْرِ بعقل كهذا أن يناشد التقليد ويستنجد بالأسلاف ويتنكر للإبداع الذي سيُهجَى في أحيان كثيرة بسلبه اسمه لينعت بأنه ابتداع، وشذوذ، ومخالفة للإجماع أو للمتفق عليه، ولما عليه الجمهور، والمنصور ما عليه الجمهور، بل ربما نُعت أحياناً بالمروق من الدين، وكلها نُعوتٌ هجائية تنفيرية تبخيسية، فالتقليد والترديد يُكافآن والأجتهاد الإبتكار يُعاقبان.

وإذا كان كذلك لم يكن بُدّ من معاقبة من يخرج هذه المرة لا عن رأي متفق عليه في مسألة ما، بل مَن يختار أن يخرج من الدين جملةً معلناً عدم اقتناعه به، بأشد وأقسى ما يمكن من صور العقاب، وهو الإعدام، لا جزاء على جناية ألحقها بالدين فالدين في مأمن من أن ينال منه أحد ما أياً كان[4806]، ولكنه جزاء على مخالفة الجمهور، والمؤسسة، والنسق السائد الحاكم في المجتمع، المخالفة التي تجرح نرجسية الجماعة وتهزُّ كبرياءها وتنالُ من ثقتها بنفسها كجماعة.

وإذا أمكن فهم وربما تفهم عدم وقوع التفكير في حرية الإنسان في تغيير دينه في دائرة المفكر فيه في العصور الوسطى، فيصعب تفهم استمرار الحال لدى كثيرين من المفكرين المسلمين في العصر الراهن، فالشروطُ والعوامل التي هيأت لجلب المسألة إلى دائرة المفكر فيه من الكثرة بحيث توجب استغرابنا وتثيرُ عجبنا من تلك اللامبالاة التي يبديها هؤلاء إزاء المسألة، وإذا كان من غير الصحيح كما من غير المنصف أن نُصور اختلاف المنظور إلى هذه المسألة بيننا ـ كمعاصرين- وبين أسلافنا على أنها مسألة ذكائنا وغبائهم، أو إنسانيتنا وقسوتهم، لكنها مسألة اختلاف أُطرهم التفكيرية عن أطرنا، فكيف يمكن أن نصور ذلك الأختلاف مع معاصرينا اليوم؟

في الماضي لم يخضع المسلمون لتحدي منافسة نموذج أخلاقي وحقوقي ذي جاذبية كونية لا يمكن المخاطرة العمياء بإنكار تزايد مقبوليته حتى بين المسلمين أنفسهم، لاسيما في ظل تصاغر العالم يوماً فيوماً بفضل التطور المعجب لوسائل الأتصال المختلفة، فاطمئنان المسلم في الماضي لنموذجه وعدم رؤيته لما يوجب

[4806] فقط في حال استطاع أمروٌ ما أن يُغيِّر النص المقدس المؤسِّس للدين (وهو القرآن الكريم و الضروري من السنة) بحيث يعجز بعد ذلك كل أحد عن إصابته والوصول إليه ـ وهو الأمر الظاهر الإستحالة- يمكن أن يُقال: إنه نال من الدين نفسه وطعنه في مقتل.

إعادة النظر فيه أو مساءلته بقدر سائغيته بالأمس يغدو اليوم غير سائغ بالمرة، والأستجابة لتحدٍ بهذه الجدية بالتكلس والتزام مواقف متصلبة نتيجتها المرجحة هي فقدان المزيد من المواقع والإنسحاب المستمر إلى مواقع متأخرة كل يوم.

إنَّ إعادة النظر في مسألة قتل المرتد وعقابه بعامة يمليها بل يفرضها ليس فقط هاجس الدفاع عن حقوق الإنسان وحرياته وأكرِمْ به من هاجس، ولكن أيضاً الأهتمام المسؤول بمستقبل دين لم يكن فلتةً من فلتات التاريخ كشهاب أضاء في فحمة ليل بهيم ثم انطفأ، بل بمستقبل دين أحسب أنه لم يحقق عبر تجاربه التاريخية المنقوصة إلاَّ بعض إمكاناته و لم يستنفد إلا بعض أغراضه ولم يف إلاّ بالأقل من وعوده .

خاتمة

1- قد يمكن القول إن الإنسان بطبيعته لا ينزع إلى الإنفتاح و التسامح قدر نزوعه إلى الإنغلاق و التعصب، فإذا انضاف إلى هذا ما يشهد به تاريخُ الأفكار كما يؤكّده الواقع المعيش من جريان الثقافة في سبيل الطبيعة بهذا الصدد، ظهر حجم التحدي أمام دعاة التسامح، إنه جهد مضاعف و سباحة ضد تياري الطبيعة و الثقافة معا.

و قد تجلى لنا عبر تطوافنا في تاريخ العالمين الأوروبي و الإسلامي ـ ما يؤكد هذا الإستخلاص الحزين.

2- وعلاقة التسامح بالحرية أعمق مما قد يبدو، ففي قلب التسامح تمثُّل الحرية، فالمتسامح الحقّ شخص يؤمن بضرورة إعطاء فرص متساوية لكل الأفكار و العقائد بصرف النظر عن مدى قناعته هو بها، و هذا بالضبط أحد أعمق مقتضيات الحرية وأنبل تجلياتها. و لما كانت إنسانيتنا تتحدد بحريتنا ـ إزاء الطبيعة و الآخرين و حتى إزاء الله تعالى ـ كان التسامح علامة نجاحنا في اختبار إنسانيتنا و برهنتها.

3- إن تعشُّقَ الحرية و التمتُّع بروحية التسامح لا يقدر عليهما صنفان من البشر: أولئك الطامحين إلى الهيمنة على الآخرين و استتباعهم، و أولئك الذين يشكّلون مادّة عمل الأولين، الحريصين على الإمتثالية أكثر من حرصهم على الحرية، الأمر الذي يفسر ما يتمتعون به من لامبالاة بليدة، و ذلك أن المسؤولية نتاج الحرية[4807]. و من هنا الدور المنوط بالتربية في التأكيد على الفردية الواعية بإستقلاليتها و من ثم بدورها و مسؤوليتها، ليتعافى المجتمع من ثنائية الهيمنة و التبعية المولدة لشتى المتواليات القادرة بل العاملة على شقّ المجتمعات عموديا و طحنها في صراعات داخلية تَحرِف مسارها و تستهلك طاقاتها بشكل عدميّ هدّام.

4- ما يُعلّمُه درس التاريخ أن التعصب مكلف جدا، الكل يخسر معه في النهاية، و في رأس الخاسرين "الحقيقة"، و في المقابل فالكلّ يربح مع التسامح و تأتي الحقيقة لتكون أول الرابحين. و في هذا الضوء فإن مجملَ التاريخ البشري خسارة لا ربح، فكما هو قصير جدا تاريخ السلام مقارنة بتاريخ الحروب فكذلك هو قصيرٌ جدا تاريخُ التسامح بإزاء تاريخ التعصب، و وَاهِمٌ مَن يظن أنه لا يدفع قسطه من تلك الخسارة الممتدة، و نبيلٌ من يسعى إلى تعظيم حظوظ البشرية من المكاسب بانحيازه الصريح إلى الحرية

[4807] لجلال الدين الرومي شعر فحواه أنك حين ترمي كلبا بحجر فإنه يترك الحجر و يعدو في أثرك، حتى الكلب قادر على تمييز المسؤول من غير المسؤول.

والتسامح. فمن يعملْ فليكن عمله فضحا لكل تبرير لما يَجورُ على الحرية و ينتقص من التسامح و يُسوّغ بسط الهيمنة و مدّ التسلط، إنْ باسم الدين أو باسم العلم، و إنْ دفاعا عن المجتمع أو دفاعا عن الأيديولوجيا و النظام.

5- لعلّ من السمات العامة التي تطبع شتى الأصوليات على اختلافها حسبان التشدد و إضفاء لمسة قدسية على التاريخ ـ تاريخ الأسلاف ، بما يسمح بدمج غير المقدس بالمقدس ـ من علائم الصدق و شارات القوة، مع أنّ درس التاريخ يشهد بتحالف القوة الواثقة مع التسامح و الإنفتاح، فالعلاقة عكسية بين الثقة و التعصب، و من جهة أخرى فإن واقع الحال يؤكّد على غلبة النزعة الإعتذارية apologetic على الأصوليين، في دلالة على وعيهم بتعارض قناعاتهم مع متطلبات العصر الواقعة في حدود المعقول، و التكتيك الذي يلجأ إليه الأصوليون في مثل هذه الحالات تبريرا لتملصهم من الإستجابة المعقولة لتلك المتطلبات يقوم على إستمداد الدعم من الأتباع و مخاطبة الذات مع الإمعان في هجو الآخر و تهجينه، و من هنا النزعة الأيديولوجية للأصوليين و قطعها مع المعرفي و أدواته من بحث و محاورة و مقارنة و تعديل مستمر للموقف و تغيير لزاوية النظر، و من هنا أيضا جنوح بل حاجة الأصوليين إلى الأشكال التنظيمية التي تُعوّض فقر الحُجّة بقوة الإصطفاف و علو الصوت، و لئن جاز مثل هذا في عمل سياسي براغماتي فإن اصطناعه في النشاط الروحي و العمل الديني بمثابة إفراغ للدين من روحه و زج به في معارك يخسرها حتى في حال كسبها و ذلك أنها تعارض طبيعته و غاياته.

6- إنّ تعيين حدود العمل و الصلاحية لكل من النص و العقل و التاريخ و الواقع و المرجعية(العلمائية = التقليد) مهمة شاقة و شائكة، و بالقدر ذاته ضرورية، و هي حاضرة على الدوام، وإنْ اختلفت وتيرة جريانها من وقت إلى آخر، بمعنى أننا نساهم في إنجازها حتى في حال معارضتها، فهي من طبيعة جدلية يستحث فيها النقيض نقيضه و يغذيه. و مفهومٌ أن تتأكّد الحاجة إلى إنجاز هذه المهمة كلما تمادى الزمن و عظمت الفاصلة بين زمن النص المؤسس و اللحظة، كل ما هنالك أن الإسراع في إنجاز ما يتيسر من هذه المهمة سيوفر الكثير من التشوش الفكري و الصراع المجتمعي و المعاناة الروحية الناجمة عن النزاع بين حاجات العصر و لوازم الإنضباط الديني كما يفهمه الشخص. و المرجّح أن التقدم على طريق إنجاز هذه المهمة سيساهم في التخفيف من النزعة الإعتذارية لصالح الإسهام في المسيرة العالمية للحقوق و الحريات.

7- و من طرفهم فإن على علماء المسلمين أن يعيدوا النظر في جملة من الأحكام التي يرون أنهم ملزمون دينيا بإجرائها في تنظيم علاقتهم بأنفسهم و بالآخر، آخذين بإعتبارهم جملة من الأمور:

أ- ما من تشريع يستجيبُ لشروط بعينها يصلحُ إستصحابه مع تغير هذه الشروط أو في مواجهة شروط تُباينها، و من هنا إقرار القرآن باختلاف الشرائع السماوية رغم وحدة مصدرها السماوي. وهذا لا يعني بحال نسبة التشريع الديني إلى النقص و القصور، لكن يعني ضرورة فهمه في الحدود التي أريد منه ملاءمتُها. و إلهية تشريع ما لا تبرر سحبه على شروط مختلفة تماما عن تلك التي أتى استجابة لها. تلك هي قاعدة الإختلاف بين الحرفيين و المقاصديين.

ب- إن تقصّي نشأة المذاهب الفقهية المشهورة يُظهر أن المؤسسين الكبار كانوا متوجسين مِن و رافضين لكلّ مسعى يعمل في إتجاه تحويل إجتهاداتهم في فهم النص إلى قول نهائي فيه، و ذلك أنهم كانوا واعين تماما بالطابع النسبي لكثير من قواعد تفسير النص التي يصدرون عنها، و من هنا اختلافهم بصدد تلك القواعد، و هو ما يحتم النظر إلى إجتهاداتهم و التعاطي معها على أنها مقاربات للنص تتمتع بنسبية مضاعفة: نسبية قواعدها ذاتها، و نسبية استلالها وفق تلك القواعد. لكن الذي حصل أن تلك الإجتهادات تحولت إلى مذاهب أغلقت قوسَ الإجتهاد و تحدّدَ التعاطي معها وفق صيغة التلقي و التبني التام، حتى صِيْرَ إلى التفريع عليها و استنباط أحكام شرعية منها بطريق اللزوم و الإقتضاء و أشباه هذا. و قد ولّد الإنغلاق المذهبي إنطباعا عند الكثيرين بتفوق الرأي المذهبي على كل رأي خارج المذاهب المتبوعة، و هو تفوق زائف بالنظر إلى هذه الحيثية وحدها، بدليل أن رأيا مذهبيا ما قد يقابله آخر في مذهب ثان، و ليس أحدهما أجدر بالإعتبار لجهة كونه من المذهب الفلاني وحدها، و إذا علمنا أن إتفاق المذاهب الأربعة السنية أو الثمانية - بإضافة الإمامي و الزيدي و الإباضي و الظاهري - لا يحقق الإجماع ظهر أن لا مسوغ بتة لعدم التعاطي الجدي مع الآراء خارج المذاهب المتبوعة.

و بمقارنة الفقه المذهبي مع ما بلغنا من فقه الصحابة الكبار يضح أن فقه هؤلاء الأخيرين أكثر مرونة و أنزع إلى المقاصدية و مراعاة المصالح و إعتبار تغير الشروط و الظروف.

و المقصود أنّ الوفاء بمتطلبات إجتهاد عصريّ قادر على بلورة خطاب يلتئم بالمقاصد العليا للشريعة و يحقّقُ شرطَ الإتساق مع كليات الشريعة الإسلامية يقتضي ضمن أمور أخرى تجاوز المضيق المذهبي في أحيان كثيرة، و تجديد النظر في بعض قواعد تفسير النص و إضافة قواعد جديدة تُمكّن المجتهد من التعامل بمرونة أكبر و انفتاح أعظم على آفاق لم يتم إرتيادها من قبل.

8- و من بين أكثر المسائل أهمية و إلحاحا من حيثُ تطلبها اجتهادا جديدا تلك المتعلقة بالحقوق و الحريات، و في رأسها الحرية الدينية و حقوق غير المسلمين في الدول المسلمة و الموقف من الآخر عموما. و قد بات واضحا أن الإكتفاء بالمعالجات المجملة التي تتوسل الإبهام و العمومية بعيدا عن تناول التفاصيل إشكاليةِ الطابَع لم يعد يجدي كبير جدوى في مواجهة إلحاح التساؤل عن حقيقة الموقف الإسلامي من قضايا من قبيل: ما حكم المرتد عن الإسلام ردة دينية مجردة لا تتظاهر بالخيانة و لا بإعلان الحرب على المجتمع و النظام الحاكم؟ و ما القول في حقوق غير المسلمين في الدولة المسلمة و هل لا تزال منوطة بعقد الذمة؟ و ما القول في الجزية و هل هي تشريع دائم لا يسع المسلم التنازل عنه أم أنها بطبيعتها تشريع ظرفي يتلاءم مع سياقات باتت منسوخة اليوم؟ ما مدى حرية غير المسلمين ـ حتى الملاحدة ـ في الدعوة الى أديانهم و الدفاع عن معتقداتهم؟ و هل يُسوّغ الإسلام العدوانَ على غير المسلمين بسبب كونهم غير مسلمين؟ إن إعتماد المنظور التقليدي في معالجة هذه المسائل و نظائرها لن يؤدي إلا إلى مزيد من إغتراب المسلمين عن عصرهم فضلا عن تأزيمه لأوضاعهم داخل مجتمعاتهم و إدارته للإجتماع الديني و الثقافي بشكل يستدعي مزيدا من المعارضة عبر الأيام.

و يأمل البحث في أن يكون ساهم و لو بقدر ضئيل في معالجة هذه المسائل بما يكشف عن قابلية النص لتعدد القراءة دون المجازفة بالتنكر له أو إدعاء قصوره، و ذلك باللفت إلى أن المقصود الجوهري للنص لا يتعين بالحكم على واقعة مفردة بقدر ما يتعين برسم أفق المقصد الذي ينتظم تلك الواقعة بالحكم المفهوم كما ينتظم غيرها و لو بحكم مختلف، فاختلاف الأحكام من حيث هو لا يتعارض بالضرورة مع وحدة المقصد.

9- و قد انتهى البحث إلى ترجيح الآراء المنحازة الى تأكيد الحقوق و الحريات بما يتفق في الجملة مع المعايير العالمية من غير أن يتورط في مصادمة أي نص قطعي ـ إن وجد ـ أو يجازف بتأويله تأويلا بعيدا لا يتسق مع روح القرآن و السنة النبوية، و ذلك بخصوص القضايا المذكورة أعلاه. فبخصوص القتال في الشرع الإسلامي خلص البحث إلى أن القتال المشروع ينحصر فيما كان دفاعا عن النفس و ردّا لعدوان غاشم، و إلى أن البدء بقتال من لم يبدأ بقتال المسلمين بغي وعدوان لا يرضاه الله و لا يحبه و ليس في أدلة الشرع ما يشهد له بوجه راجح لا مدفع له. أما بخصوص الذمة و الجزية فما انتهى إليه البحث هو أن عقد الذمة ـالمترتب غالبا على هزيمة الطرف الآخر بإزاء المسلمين ـ قدمثّل علاجا مناسبا لأوضاع صارت في ذمة التاريخ و لم تعد قائمة، بل لم يعد مسموحا بها في عصرنا هذا وَفْقًا لأحكام القانون الدولي و مبادئه التي لا تسوّغ

العدوان على الآخرين فضلا عن احتلال دولة لأراضي دولة أخرى و استتباع شعبها و إخضاعه، و هكذا يفقد عقد الذمة معظم مبرراته الموضوعية التي كانت تستند إلى حالة العدوان و تواليها. و فيما يتعلق بغير المسلمين الذين يعيشون مع أغلبية مسلمة في دولة مسلمة فالتطور الذي طال بنية الدولة و طبيعتها أنهى بدوره الحاجة إلى عقد الذمة لغير المسلمين كسبيل لتوفير حقوقهم، فأساس الولاء و الإنتماء في الدولة الحديثة هو الوطن لا الدين و المعتقد، و هذا من شأنه أن يتيح مواطنة متكافئة للجميع و بالتالي حقوقا و واجبات متساوية.

تبقى قضية الردة بما يكتنفها من إلتباسات و حساسيات خاصّة، كونها تمسّ الدين و الموقف منه بشكل مباشر.و بعد نقاش مستفيض لشتى وجهات النظر حول المسألة يمكن القول بقدر من الطمأنينة إن البحث قد أثبت عدم كفاية كل ما جرى الإحتجاج به و الإستناد عليه عبر القرون في تبرير قتل المرتد كعقوبة شرعية على مجرد ترك الإسلام، مجيبا عن أدلة القائلين بقتل المرتد على اختلافها، مستدلا من طرفه على الرأي المخالف بعدد كبير من الأدلة تعتمد في الأساس على القرآن الكريم، و هذه ميزة يفتقر إليها الموقف المضاد المعتمد أساسا على الأحاديث التي لا تقوى بطبيعتها على مضاهاة القرآن لا من حيث الحجية التوثيقية و لا من حيث الحجية الدلالية ـ كما أظهر البحث في مراحله الطويلة ـ و الباحث مطمئن إلى أن المرتد المجرد و هو الذي ترك الإسلام عن قناعة فكرية من غير أن تتظاهر ردته بخيانة أو بحرابة لا سبيل لأحد عليه وراء النصح و المحاورة بالتي هي أحسن، و هذا هو الملتئم بروح القرآن التئامه بطبيعة الإيمان من حيث أتى.

10- و المرجو أن يتابع الباحثون التوسع في الموضوع و يقاربوه من زوايا جديدة عبر العمل الأكاديمي و عن طريق عقد المؤتمرات و الندوات و إجراء الحوارات و النقاشات العلمية حوله، كما عبر تدبيج المقالات الصحفية و استثمار المنابر المختلفة ـ كالتلفاز و الإذاعة و الشبكة العنكبوتية و منابر المساجد و غير ذلك ـ للفت الأنظار إليه و تسليط الأضواء عليه بهدف تأنيس الجمهور بالآراء الجديدة في تناوله، و من شأن ذلك كله أن يساهم في خلق ثقافة جديدة حول الموضوع تنحاز إلى حرية الإنسان و تتعاطف مع حقوقه، الحقوق التي أخذت في العقود الأخيرة بعدا عالميا، ما يجعل كل محاولة لمعارضتها و مناكدتها مرشحة لمزيد من الفشل المدوي.

11- إن تداول شتى الإجتهادات و فتح الباب أمام المزيد منها كفيل برفع توهم انحصار إمكانات النص فيما تحصّل منها، ما يعني مزيدا من المرونة و التسامح في التعاطي مع ما يستجد من اجتهادات.

12- إن النظرة الكونية التي يقدمها دينٌ ما لا يضاهيها في الإعتبار إلا ما يكشف عنه ذلك الدين من نزعة أخلاقية. وإذا كان المستقبل سيكون من نصيب الإديان الأخلاقية ـ كما حدس يوما الألماني ألبرت إشفايتزر Albert Schweitzer (1875-1965) ـ ، فإنّ أعظم الأديان فرصة ستكون تلك التي تُظهر انحيازا أكبر إلى تقرير حقوق الأنسان و تأكيد حريته على النحو القابل للعولمة، أي العابر لكل الحصريات. و كل دين يظهر نزوعا أخلاقيا مضادّا يبرهن في الوقت عينه على اختلال في رؤيته الكونية غير قابل للتساهل معه، و بالتالي سيكون مرشحا للإنكفاء و التلاشي.

قائمةالمراجع

أولا: المراجع العربية

الكتب

1- إبراهيم، محمد زكي، **أهل القبلة كلهم موحدون**، القاهرة 1987

2- ابن الأثيرالجزري،عز الدين أبو الحسن علي بن محمد (ت 630هـ)، **الكامل في التاريخ**، بيروت 1987

3- ابن الأثيرالجزري،**أسد الغابة في معرفة الصحابة**، بيروت بدون تاريخ

4- ابن الأثير، ، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت 606هـ)، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، بيروت 1969و 1972

5- إبن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت 606هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، بيروت

6- أحمد، محمد شريف، **تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة**، دمشق 2004

7- أحمد، نريمان عبد الكريم، **معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية**، القاهرة 1996

8- أحمد الدمياطي، ياسر، **أحكام أهل الذمة**، دار التقوى، 2012

9- الأخطل،غياثبنغوث،**ديوانالأخطل**،بيروت 1994

10- ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أحمد، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، بعناية روبن ليوي، كيمبردج 1937

11- إدلبي،محمد منير، **قتل المرتد: الجريمة التي حرمها الإسلام**، دمشق 2002

12- السيد، أديب، **أرمينية في التاريخ العربي**، حلب 1972

13- آرمسترونغ، كارين، **الحرب المقدسة**، بيروت 2004

14- الأرمنازي، نجيب، **الشرع الدولي في الاسلام**، بيروت 1990

15- أرنالديز، روجيه، **دين الصلب**، المترجم بعنوان: الحلاج: **السعي إلى المطلق**، بيروت 2011

16- آرنولد، توماس، **الدعوة إلى الإسلام**، القاهرة 1957

17- أرنيال، مرثيديس غارينا، **محاكم التفتيش والموريسكيون**، القاهرة 2004

18- الأزرقي، محمد بن عبد الله، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، مكة 1994

19- اسبينوزا، باروخ، **الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، بيروت 2009

20- ابن اسحاق، محمد، **السيرة النبوية**، بيروت 2004

21- إسحق، روفائيل بابو، **تاريخ نصارى العراق**، بغداد 1948

22- الأسفراييني، أبوالمظفر طاهر بن محمد، **التبصير في الدين**، بيروت 1983

23- إسماعيل، محمود، **الأغالبة سياستهم الخارجية**، القاهرة 2000

24- الأشعري،ابوالحسنعليبنإسماعيل،**مقالاتالإسلاميينوإختلافالمصلين**،صيداوبيروت 1990

25- الأصفهاني، عماد الدين محمد بن محمد، **تاريخ دولة آل سلجوق** اختصار الفتح بن علي الأصفهاني، مصر 1900

26- الأصفهاني، العماد ، **خريدة القصر وجريدة العصر**، تحقيق عدنان محمد آل طعمة، طهران 1999

27- الأصفهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، تحقيق إحسان عباس، بيروت 2008

28- الأصفهاني، أبو الفرج، **الديارات**، تحقيق جرير العطية، لندن قبرص 1991

29- الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد الراغب، **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق محمد بسيوني، جامعة طنطا 1999

30- الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد الراغب، **محاضرات الأدباء**، بيروت بدون

31- الأصفهاني، أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن، **الواضح في مشكلات شعر المتنبي**، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، تونس، بدون

32- الأصفهاني، أبو نعيم، **حلية الأولياء**، بيروت 1409 هـ

33- الأصفهاني، أبونعيم أحمد بن عبد الله، **دلائل النبوة**، بيروت 1986

34- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، القاهرة 1882

35- أطفيش، محمد بن يوسف، **شرح كتاب النيل و شفاء العليل**، بيروت 1973

36- ابن أعثم الكوفي، ابو محمد احمد ، **الفتوح**، بيروت 1991

37- ابن الأعرابي، أحمد بن محمد، **معجم ابن الاعرابي**، دار ابن الجوزي، المملكة السعودية 1997

38- الأعسم، عبد الأمير، **تاريخ ابن الريوندي الملحد**، دمشق 2010

39- الأعسم، عبد الأمير، **موسوعة ابن الريوندي**، خمس مجلدات، دمشق 2010

40- أفتيشيوس، المعرف بسعيد بن البطريق، **التاريخ المجموع على التحقيق و التصديق**، بيروت 1905

41- الأفغاني، جمال الدين، وعبده، محمد، **العروة الوثقى**، تحقيق سيد هادي خسرو شاهي، القاهرة 2002

42- الأكويني، توماس، **الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica**، ترجمة بولس عواد، بيروت 1881

43- آل فراج، مدحت بن الحسن، **العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي**، الرياض 1994

44- آل محمود، عبد الله بن زيد، **الجهاد المشروع في الإسلام**، بيروت، بدون تاريخ

45- الألباني، محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل**، بيروت 1985

46- الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، الرياض 1988

47- الألباني،**صحيح سنن النسائي**، الرياض 1998

48- الألباني، **ضعيف أبي داود**، الكويت 1423 هـ

49- الألوسي، أبو الثناء محمود بن عبد الله، **روح المعاني في تفسير القرآن و السبع المثاني**، بيروت، بدون تاريخ

50- إمام، إمام عبد الفتاح، **أفكار ومواقف**، القاهرة 1996

51- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر، **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء**، بيروت 1982

52- الآمدي، ابو الحسن علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، الرياض 2003

53- الآمدي، أبوالحسن علي بن محمد، **غاية المرام في علم الكلام**، بيروت 2004

54- أمين، أحمد، **ضحى الإسلام**، القاهرة 1997

55- أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، القاهرة 1969

56- أمين، أحمد، **هارون الرشيد**، القاهرة، بدون تاريخ

57- أمين، السيد محسن، **أعيان الشيعة**، بيروت 1983

58- الأنطاكي، يحيى بن سعيد بن يحيى، **تاريخ الأنطاكي المعروف بصلة تاريخ أوتيخا**، طرابلس- لبنان 1990

59- الأنطوني، أنطونيوس، **وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها**، القاهرة بدون تاريخ

60- أنفليزي، ماريو ، **الكتب الممنوعة**، أبوظبي، 2011

61- أوزتونا، يلماز، **تاريخ الدولة العثمانية**، استانبول 1990

62- أوغلي، أكمل الدين إحسان، **الدولة العثمانية، تاريخ وحضارة**، استانبول 1999

إيازي، محمد علي، رسالة في حكم الإرتداد في الكتاب والسنة، على موقع www.ayazi.net آخر زيارة 2014/06/02

63- ابن إياس الحنفي، محمد بن أحمد، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، فيسبادن 1974

64- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، بيروت بدون تاريخ

65- الباجوري، ابراهيم بن محمد بن احمد، **حاشية على جوهرة التوحيد للقاني**، بتحقيق علي جمعة، القاهرة 2002

66- الباجي، أبي الوليد سليمان بن خلف، **المنتقى شرح الموطأ**، بيروت 1999

67- الباخزري، علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب، **دمية القصر وعُصرة أهل العصر**، بيروت 1993

68- باسكال، بليز، **الخواطر**، بيروت 1972

69- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **إعجاز القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة بدون

70- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل**، بيروت 1993

71- بالنثيا، آنخل جنثالث، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة 1955

72- الببلاوي، حازم، **دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الأقتصادي**، القاهرة 1995

73- البخاري، محمد بن إسماعيل بن ابراهيم، **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية**، بيروت 1990

74- بدوي، إسماعيل، **دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة: الحريات العامة**، القاهرة 1980- 1981

75- بدوي، عبد الرحمن، **أرسطو**، بيروت 1980

76- بدوي، عبد الرحمن، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، بيروت الكويت 1982

77- بدوي، عبد الرحمن، **تاريخ الإلحاد في الإسلام**، القاهرة 1993

78- بدوي، عبد الرحمن، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، بيروت، 1980

79- بدوي، عبد الرحمن، **شخصيات قلقة في الإسلام**، القاهرة، 1964

80- بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت 1997

81- بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، بيروت 1984

82- براون، جفري، **تاريخ أوربا الحديث**، عمان 2006

83- بركات، أحمد، **محمد واليهود: نظرة جديدة**، القاهرة 1996

84- بركة، عبد المنعم أحمد، **الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث**، الإسكندرية 1990

85- برنال، **العلم في التاريخ**، بيروت 1982

86- برهييه، إميل، **موسوعة تاريخ الفلسفة**، المجلد الثالث: العصر الوسيط والنهضة، بيروت 1988

87- بروفنسال، ليفي، **حضارة العرب في الأندلس**، بيروت بدون تاريخ

88- بروكلمان، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، بيروت 1968

89- بري، زكريا، **حقوق الانسان في الاسلام**، القاهرة 1981

90- بريك، صالح، **الكره أو اللاتسامح مع الآخر**، دمشق 2010

91- البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد ، **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، المعروف **بأصول البزدوي**، طبعة دار مير محمد كتب خانة، باكستان بدون تاريخ

92- البزدوي، صدر الإسلام أبو اليسر، **معرفة الحجج الشرعية**، بيروت 2000

93- البستاني، سليمان، **عبرة وذكرى: أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، مطبعة الأخبار 1908

94- البسيط، موسى اسماعيل، **العهدة العمرية بين القبول والرد**، القدس 2001

95- بسيوني، محمود شريف، **الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان**، القاهرة 2005

96- بشاربنبرد،**ديوانبشاربنبرد**،جمعوتحقيقوشرحمحمدالطاهربنعاشور،الجزائر 2007

97- البشري، طارق، **الدولة والكنيسة**، القاهرة 2011

98- البشري، طارق، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، القاهرة 2004

99- البشري، طارق، **في المسألة الإسلامية المعاصرة: بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي**، القاهرة 1998

100- البصري، أبي الحسين محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، دمشق 1964

101- ابن بطال، **شرح صيح البخاري**، الرياض 2003

102- البغدادي، أحمد، **تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل**، دمشق 1999

103- البغدادي،عبدالقاهربنطاهر،**الفرقبينالفرق**،تحقيقمحمدمحيالدينعبدالحميد،صيدا- بيروت 1995

104- البغوي، أبو محمد الحسين بن محمود، **معالم التنزيل**، الرياض 1409 هـ

105- البلاذري، أحمد بن يحي بن جابر، **أنساب الأشراف**، بيروت 1996

106- البلاذري، **فتوح البلدان**، بتحقيق عمر أنيس الطباع، بيروت بدون تاريخ

107- بلتاجي، محمد، **الجنايات وعقوباتها في الإسلام وحقوق الإنسان**، القاهرة

108- بلقزيز،عبدالاله،**الفتنةوالانقسام**،بيروت 20122003

109- بللا، شارل، **الجاحظ**، دمشق 1985

110- البلوي، ابو محمد عبد الله بن محمد، **سيرة أحمد بن طولون**، تحقيق محمد كرد علي، القاهرة بدون

111- البنا، جمال، **تفنيد دعوى الردة**، القاهرة 2008

112- بنيامين التطيلي، **رحلة بنيامين التطيلي**، ترجمها عن العبرية عزرا حداد، أبو ظبي 2002

113- بهنسي، أحمد فتحي، **التعزير في الإسلام**، القاهرة 1988

114- البهوتي، منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت 1997

115- البهي، محمد، **الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم**، بيروت 1971

116- بوسه، هيربرت، **أسس الحوار في القرآن الكريم**، القاهرة 2005

117- البوطي، محمد سعيد رمضان، **الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية**، دمشق 1984

118- البوطي، محمد سعيد رمضان، **حرية الإنسان في ظل عبوديته لله**، دمشق 1992

119- بوكانان، مارك، **الذرة الأجتماعية لماذا يزداد الأثرياء ثراء و الفقراء فقرا**، القاهرة 2009

120- بول، ستانلي لين ، **قصة العرب في أسبانيا**، القاهرة، بدون تاريخ

121- بيانويبا، فرانشيسكوماركيت، **القضية الموريسيكية من وجهة نظر أخرى**، القاهرة 2005

122- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، **تحقيق ما للهند من مقولة**، حيدر آباد 1958

123- البيضاوي، القاضي أبو الخير عبد الله بن عمر ، **انوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي**، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت بدون تاريخ

124- البيهقي، **دلائل النبوة**، تحقيق عبد المعطي قلعجي، بيروت 1988

125- البيهقي، أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى**، بيروت 2003

126- البيهقي، أبو بكر أحمد الحسين، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق عبد المعطي قلعجي، القاهرة 1991

127- بيومي، محمد رجب، **النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين**، دمشق 1995

128- البيومي، محمد سعد، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، الرياض 1998

129- تاجر، جاك، **أقباط ومسلمون من الفتح العربي إلى عام 1922**، القاهرة 1951

130- تارناس، ريتشارد، **آلام العقل الغربي**، أبوظبي، الرياض 2010

131- تامر، عارف، **الحاكم بأمر الله: خليفة وإمام ومصلح**، بيروت 1982

132- تامر، عارف، **المعز لدين الله الفاطمي: واضع أسس الوحدة العربية الكبرى**، بيروت 1982

133- الترابي، حسن، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، بيروت 2003

134- تريفل، جيمس، **هل نحن بلا نظير؟** سلسلة عالم المعرفة عدد 323، الكويت، يناير 2006

135- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، القاهرة بدون

136- التكريتي، أبو رائطة، **رسالته في الثالوث المقدس**، دراسة ونص بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعي، دار المشرق، بيروت 1996

137- التمرتاشي، محمد بن عبد الله، **تنوير الأبصار وجامع البحار**، بيروت 2003

138- التنوخي، أبو علي المحسن بن علي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي، بيروت 1995

139- التهانوي، ظفر أحمد العثماني، **إعلاء السنن**، بيروت 2001

140- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس، **الإمتاع والمؤانسة**، بتحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت 1965

141- توينبي، أرنولد، **تاريخ البشرية**، ترجمة نقولا زيادة، بيروت 2003

142- توينبي، آرنولد، **مختصر دراسة التاريخ**، القاهرة، إعادة تصوير 2011

143- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، الرياض

144- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الصارم المسلول**، الدمام 1997 و بيروت 1978

145- ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، القاهرة بدون

146- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، المدينة المنورة 1991

147- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**، الرياض 2004

148- ابنتيمية،**مجموعفتاوىابنتيمية**بتحقيقالجزاروالباز،المنصورة 2005

149- الثعالبي، عبد العزيز، **روح التحرر في القرآن**، بيروت 1985

150- ثيوبالد سوس، **مارثن لوثر**، بيروت بدون تاريخ

-151 الجابري، محمد عابد، **الديموقراطية وحقوق الإنسان**، بيروت 1994

-152 الجابري، محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت 1995

-153 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **رسالة المختار في الرد على النصارى**، دراسة وتحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، بيروت 1991

-154 الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1998

-155 الجاحظ، **كتاب الحيوان**، القاهرة 1966

-156 جاد، يحي رضا، **في فقه الأجتهاد والتجديد**، القاهرة 2010

-157 جاد، يحيى رضا، **الحرية الفكرية والدينية: رؤية إسلامية جديدة**، القاهرة 2013

-158 جاويش، عبد العزيز، **الإسلام دين الفطرة والحرية**، دار الهلال- القاهرة 1983

-159 جب، هاملتون، **دراسات في حضارة الاسلام**، تحرير ستانفورد شو، بيروت 1979

-160 الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، **عجائب الاثار في التراجم والأخبار**، القاهرة 1998

-161 جدعان، فهمي، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمان 1989

-162 جدعان، فهمي، **في الخلاص النهائي**، الأردن، عام 2007

-163 جديع، عبد الله بن يوسف، **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي**، بيروت 2008

-164 الجراح، أبو عبد الله محمد بن داود، **الورقة**، تحقيق عبد الوهاب عزام، وعبد الستار أحمد فراج، القاهرة بدون

-165 الجرجاني، إبن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ

-166 الجرجاني، الشريف، **التعريفات** للشريف الجرجاني، بيروت 1985

-167 الجرجاني، عبد القاهر، **درج الدرر في تفسير القرآن العظيم**، عمان الأردن، 2009

-168 الجرجاني،القاضي علي بن عبد العزيز، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، صيدا- بيروت 2006

-169 جرير، بن عطية الكلبي االيربوعي، **ديوان جرير**، بيروت 1986

-170 الجرهزي، عبد الله بن سليمان، **المواهب**، بيروت 1996

-171 ابن جزي، محمد بن القاسم، **التسهيل لعلوم التنزيل**، بيروت 1995

-172 الجصاص، ابو بكر احمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، بيروت 1992

-173 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **شرح بدء الأمالي**، بيروت 2001

174- الجصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، بيروت ـ المدينة المنورة 2010

175- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل النشمي، الكويت 1994

176- جلبي، خالص، **سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي**، دمشق 1998

177- ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق فؤاد سيد، بيروت 1985

178- جمال الدين، عبد العزيز، **تاريخ مصر من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة لساويرس ابن المقفع**، القاهرة 2006

179- **جمعة، جمال، ديوان الزنادقة**، كولونيا- بغداد 2007

180- **جمعة، علي، البيان لما يشغل الأذهان**، القاهرة بدون تاريخ

181- الجمل، شوقي، وعبد الرازق، عبد الله، **تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة**، القاهرة 2000

182- جميل، محمد فارس، **النبي ويهود المدينة**، الرياض 2000

183- الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس الكوفي، **الوزراء والكتّاب**، القاهرة 1938

184- جورافسكي، إلياس، **الإسلام والمسيحية**، الكويت 1996

185- ابن الجوزي، أبو الفرج، **أخبار الأذكياء**، بعناية بسام الجابي، بيروت 2003

186- ابن الجوزي، أبو الفرج، **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت 1984 و 2002

187- ابن الجوزي، أبو الفرج، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، بيروت 1984

188- ابن الجوزي،أبو الفرج، **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، بيروت 1983

189- ابن الجوزي، **المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ و المنسوخ**، بيروت 1984

190- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت 1992 و 1996

191- ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، صيدا – بيروت 2001

192- جوليفيه، ريجيس، **المذاهب الوجودية**، ترجمة فؤاد كامل، بيروت 1988

193- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **البرهان**، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر 1399 هـ

194- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، جدة 2011

195- جيب، هاملتون، و هارولد بوين، **المجتمع الإسلامي والغرب**، دمشق 1997م

196- جيمس، وليام، **العقل والدين**، ترجمة محمود حب الله، بيروت بدون تاريخ

197- الجيوسي، سلمى الخضراء، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، بيروت 1999

198- جيوم، ألفرد، **تراث الإسلام**، القاهرة 1936

199- ابن ابي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن ادريس، **تفسير القرآن العظيم**، مكة 1997

200- ابو حاتم الرازي، **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي زكريا الرازي**، بيروت 2003

201- الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى، **الإعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار**، حيدر آباد 1359هـ

202- الحاكم، محمد بن عبد الله، **معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه**، بتحقيق أحمد السلوم، بيروت 2003

203- حب الله، حيدر، **العنف والحريات الدينية**، إعداد، بيروت 2011

204- ابن حبان البستي، محمد بن حبان بن احمد، **كتاب المجروحين من المحدثين**، الرياض 2000

205- حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن، **قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله تعالى**، دمشق 2009

206- حتّى، فيليب، وجرجي جبور، **تاريخ العرب**، بيروت 1994

207- ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي بن محمد، **الإصابة في تمييز الصحابة**، بتحقيق عبد الله التركي، القاهرة 2008، و بيروت عن طبعة كلكتا بدون تاريخ

208- ابن حجر العسقلاني، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، بيروت 1991

209- ابن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير**، القاهرة 1995

210- ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، حيدر آباد الدكن 1326هـ

211- ابن حجر العسقلاني، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، دار المعرفة، بيروت

212- ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، بيروت بدون

213- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت 1379 هـ، وطبعةمحبالدينالخطيبوعبدالباقيوابنباز،القاهرةبدون

214- ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، بيروت 1986

215- ابن حجر الهيتمي، احمد بن محمد بن محمد، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، بيروت بدون تاريخ

216- ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الحديثية**، القاهرة بدون

217- الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، فاس 1345 هـ

218- حرب، محمد، **العثمانيون في التاريخ والحضارة**، القاهرة 1994

219- ابن حزم الظاهري، ابو محمد علي بن احمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق إحسان عباس، بيروت

220- ابن حزم الظاهري، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت 1996

221- ابن حزم الظاهري، **المحلى**، القاهرة 1352هـ

222- ابن حزم الظاهري، **مراتب الإجماع**، بيروت بدون تاريخ

223- حسن، حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي**، بيروت، القاهرة، 1996

224- حسن، حسن ابراهيم، وعلي ابراهيم، **النظم الاسلامية**، القاهرة 1999

225- الحسن، يوسف، **الدولة الأموية**، 1992

226- حسن خان، صديق، **الروضة الندية شرح الدرر البهية**، بيروت بدون

227- الحسني، عبد الحي، **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، بيروت 1999

228- حسون، علي، **تاريخ الدولة العثمانية وعلاقاتها الخارجية**، بيروت 1994

229- حسين، محمد الخضر، **الحرية في الاسلام**، دار الاعتصام القاهرة بدون تاريخ

230- حسين، محمد الخضر، **موسوعة الأعمال الكاملة**، دمشق، بيروت 2010

231- الحصري، أحمد، **السياسة الجزائية**، بيروت 1993

232- الحصفكي، محمد بن علي، **الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، بيروت 2002

233- الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن، **دفع شبه مِن شبَّه وتمردو نسب ذلك الى السيد الجليل أحمد**، القاهرة 2011

234- الحطاب الرعيني، محمد بن محمد، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، بيروت 1995م

235- الحفني، عبد المنعم، **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي**، القاهرة 1994

236- الحفني، عبد المنعم، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**، القاهرة 1994

237- حللي، عبد الرحمن، **حرية الإعتقاد في القرآن الكريم**، بيروت 2001

238- الحمد، محمد عبد الحميد، **الزندقة والزنادقة: تاريخ وفكر**، دمشق 1999

239- حميد الله، محمد احمد، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت 1985

240- حميد الله، و الجميلي، خالد رشيد، **أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية: تحليل المعاهدات المبرمة في عصر الرسول**، بغداد 2008

241- الحميري، نشوان، **الحور العين**، بيروت 1985

242- الحناوي، رؤوف سعيد، **اللاوعي الجمعي**، بيروت 2009

243- ابن حنبل، أحمد، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وصي الله عباس، الرياض 2001

244- ابن حنبل، احمد، **مسند أحمد**، بتخريج الأرناؤوط والعرقوسي والزيبق، بيروت 1995

245- حنشي، محمد عمراني، **الهندسة الحديثية: السلم المعيار لقياس درجة وثوقية النقل للحديث النبوي الشريف**، الرباط 2011

246- حوراني، ألبرت، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، القاهرة 1997

247- حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1939**، بيروت 1997

248- حويري، محمود محمد، **تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى**، القاهرة 2001

249- ابو حيان الاندلسي، محمد بن يوسف بن علي، **البحر المحيط** ، بيروت 1993

250- ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد ، **قلائد العِقيان ومحاسن الأعيان**، تحقيق حسين خريوش، الزرقاء- الأردن 1989

251- ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد ، **مطمح الأنفس و مسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، بيروت 1983

252- خالد، حسن، **موقف النبي من الديانات الثلاث :الوثنية واليهودية والنصرانية**، القاهرة بدون تاريخ

253- خالد، خالد محمد، **الدولة في الإسلام**، القاهرة 1982

254- خان، وحيد الدين، **التذكير القويم**، القاهرة 1984

255- خدوري، مجيد، **الحرب والسلم في شرعة الإسلام**، بيروت 1983

256- خدوري، مجيد، **مفهوم العدل في الإسلام**، دمشق 1998

257- خربوطلي، علي حسني، **الإسلام وأهل الذمة**، القاهرة 1969

258- خضري، محمد، **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت 1967

259- الخضير، عبد الكريم بن عبد الله، **الحديث الضعيف و حكم الإحتجاج به**، الرياض 1997

260- خطاب، محمود شيت، **الرسول القائد**، بغداد 1960

261- خطاب، محمود شيث، **قادة فتح العراق و الجزيرة**، القاهرة بدون تاريخ

262- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، **معالم السنن**، حلب 1923

263- الخطيبالبغدادي،أبوبكرأحمدبنعليبنثابت،**الكفايةفيمعرفةأصولعلمالرواية**،القاهرة 2002

264- الخطيبالبغدادي،أبوبكرأحمدبنعليبنثابت،**تاريخمدينةبغداد**،تحقيقبشارعوادمعروف،بيروت 2001

265- الخطيب الشربيني، محمد بن احمد، **مغني المحتاج**، بيروت 1997

266- الخطيب، عبد الكريم، **الحدود في الاسلام**، الرياض 1980

267- ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد (لسان الدين)، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة 1977م

268- ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد (لسان الدين)، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة

269- الخطيب، علي، **اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي**، مصر 1404هـ

270- خلاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية**، بيروت 1987

271- الخلال، أبي بكر، **أحكام أهل الملل**، بيروت 1994

272- ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون** ، تحقيق عبد الله الدرويش، دمشق 2004

273- ابن خلدون، **تاريخه و اسمه: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومَن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، بعناية خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار، بيروت 2000

274- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، بيروت 1994

275- خليفات، سحبان، **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**، عمّان 1988

276- أبو خليل، شوقي، **هارون الرشيد**، دمشق 1999

277- أبو خليل، شوقي، **هكذا يكتبون تاريخنا: يوحنا الدمشقي نموذجا**، دمشق 2008

278- الخميني، آية الله روح الله بن مصطفى بن احمد، **بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر**، قم 1414هـ

279- الخميني، آية الله، **تحرير الوسيلة**، قم 1404هـ

280- الخوانساري، محمد باقر الموسوي، **جامع المدارك وهو شرح المختصر النافع**، طهران 1405هـ

281- الخوانساري، محمد باقر الموسوي،**روضات الجنات في أصول العلماء والسادات**، بيروت 1991

282- الخوري، بولس، **الإسلام والغرب: الإسلام والعلمانية**، بيروت 1997

283- الخولي، يمنى طريف، **الحرية الإنسانية والعلم**، القاهرة 1990

284- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعتزلي، **الأنتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، تحقيق د. نيبرج، تقديم عبد الأمير الأعسم، دمشق 2010

285- ابو الخير، محمود عبد الله، **ديوان حروب الردة** ، عمّان الأردن 2004

286- الخيون، رشيد، **لا إسلام بلا مذاهب وطروس أُخرمن التراث**، بيروت 2011

287- الدارقطني، ابو الحسن علي بن عمر بن احمد، **سنن الدارقطني**، بتحقيق شعيب الأرناؤوط وزملائه، بيروت 2004، و طبعة اخرى بيروت 2001

288- الدار قطني، أبو الحسن، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، الرياض 1986

289- الدارمي، ابو محمد عبد الله بن بهرام، **سنن الدارمي**، بيروت 1407هـ

290- داود، جرجس، **الزندقة و الزنادقة في الأدب العربي**، بيروت، 2004

291- الدبس، يوسف، **تاريخ سورية الدنيوي والديني**، بيروت 1994

292- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر الحنفي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، بيروت 2001

293- دحلان، أحمد زيني، **أسنى المطالب في نجاة أبي طالب**، بتحقيق حسن السقاف، عمان 2007

294- الدخيل، سليمان، **الفوز بالمراد في تاريخ بغداد**، القاهرة 2003

295- دده أفندي، ابراهيم بن يحيى خليفة، **السياسة الشرعية**، الإسكندرية بدون

296- دراز، محمد عبدالله، **دراسات إسلامية في العلاقات الأجتماعية والدولية**، الكويت 1979

297- دروزة، محمد عزت، **التفسير الحديث (مرتب حسب ترتيب النزول)**، القاهرة 1383هـ

298- دروزه، محمد، **الجهاد في سبيل الله**، صيدا 1988

299- دروزة، محمد عزت، **اليهود في القرآن الكريم**، بيروت 1980

300- الدريني، فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت 1987

301- الدريني، محمد فتحي، **المناهج الأصولية في الإجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، دمشق 1985

302- ابن دقيق العيد، أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي بن وهب، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، الرياض 1997

303- الدماميني، محمد بن ابي بكر بن عمر، **شرح مغني اللبيب عن فنون الأعاريب لابن هشام**، بيروت 2007

304- الدميري، كمال الدين محمد بن موسى، **حياة الحيوان الكبرى**، تحقيق إبراهيم صالح، دمشق 2005

305- دوبريه، ريجيس، وجان زيغلر،**كي لا نستسلم**، بيروت 1995

306- الدوري، عبد العزيز، **الجذور التاريخية للشعوبية**، بيروت 1981

307- الدوري، عبد العزيز، **النظم الإسلامية**، بيروت 2008

308- دوريتي، جان فرانسوا، **فلسفات عصرنا**، بيروت، عام 2009

309- دوزي، رينهات، **المسلمون في الأندلس**، القاهرة 1994

310- دوزي، رينهارت، **ملوك الطوائف ونظرات في التاريخ الإسلامي**، ترجمة كامل كيلاني، القاهرة 1933

311- دويدار، حسين يوسف، **المجتمع الأندلسي في العصر الأموي**، القاهرة 1994

312- الدياربكري،حسنبنمحمد،**تاريخالخميسفيأحوالأنفسنفيس**،بيروتبدون

313- دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبوريدة، بيروت، بدون تاريخ

314- دي توكفيل، الكسي، **الديموقراطية في أمريكا**، ترجمة أمين مرسي قنديل، القاهرة 1993

315- دي كاستري، هنري، **الإسلام خواطر و سوانح**، ترجمة أحمد فتحي زغلول، القاهرة 1911

316- ديكارت، رينيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة 2009

317- ديورانت، ول، **قصة الحضارة**، القاهرة بدون تاريخ

318- الذهبي، ابو عبد الله محمد بن أحمد، **تاريخ الإسلام**، بيروت 1987

319- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **تلخيص العلل المتناهية**، الرياض 1998

320- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، بيروت 1982

321- الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق على محمد البجاوي، بيروت

322- الذهبي، محمد حسين، **أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع**، القاهرة 1986

323- الراشد، أبو العلا بن راشد، **عارض الجهل وأثره على أحكام الإعتقاد عند أهل السنة والجماعة**، الرياض 2008

324- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ

325- الرافعي، عبد الكريم بن محمد، **العزيز شرح الوجيز المعروف بـ"الشرح الكبير"**، بيروت 1997

326- رباط، ادمون،**المسيحيون في الشرق قبل الإسلام**، بيروت 1981

327- إبن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن احمد، **جامع العلوم و الحكم**، تحقيق الأرناؤوط، بيروت 1999

328- إبن رجب الحنبلي، **ذيل طبقات الحنابلة**، الرياض 2005

329- ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر، **الأعلاق النفيسة**، ليدن 1894

330- رستم، أسد، **كنيسة مدينة الله العظمى أنطاكية**، بيروت 1988

331- رسل، برتراند، **أسس لإعادة البناء الإجتماعي**، بيروت 1987

332- رسل، برتراند، **الصراع بين العلم والدين**، دمشق بدون تاريخ 1997

333- رسلان، أحمد فؤاد، **نظرية الصراع الدولي**، القاهرة 1986

334- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار المعرفة بيروت 1982

335- ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، القاهرة 1964

336- رضا، محمد رشيد، ومحمد عبده، **تفسير المنار**، بيروت، بدون تاريخ

337- رضا، محمد رشيد، **الفتاوى**، بيروت 2005

338- رضا، محمد رشيد، **مجلة المنار**، دار النشر للجامعات القاهرة بدون

339- رضا، محمد رشيد، **الوحي المحمدي**، بيروت 1985

340- الرفاعي، أنور، **الاسلام في حضارته ونظمه**، دمشق 2002

341- الرفاعي، عدنان، **الدولة الحرة مطلب قرآني**، متاح على موقع المؤلف

342- الركابي، الشيخ، **الجهاد في الاسلام**، دمشق 1997

343- رمزي، نبيل، **علم اجتماع المعرفة**، الإسكندرية 1992

344- روجرسون، برنابي، **ورثة محمد: جذور الخلاف السني الشيعي**، القاهرة 2010

345- روزنتال، فرانتز، **مفهوم الحرية في الإسلام**، بيروت 2007

346- روسو، جان جاك، **في العقد الاجتماعي**، بيروت 2011

347- روفيلة، يعقوب نخلة، **تاريخ الأمة القبطية**، الاسكندرية 2000

348- رولان، ريمون، **الحرية في عصرنا**، ترجمة عادل العوا، دمشق 1993

349- رولز، جون، **العدالة كإنصاف**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل ، بيروت 2009

350- ابو ريان، محمد علي، **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، القاهرة 1959

351- الريس، محمد ضياء الدين، **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، القاهرة 1977

352- ريسلر، جاك، **الحضارة العربية**، ترجمة غنيم عبدون، القاهرة من غير تاريخ

353- الريسوني، أحمد، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، الرباط 2007

354- رينان، إرنست، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1957

355- الزجاج، أبو اسحاق، **معاني القرآن وإعرابه**، بيروت 1988

356- الزحيلي، محمد، **حقوق الانسان في الاسلام**، دمشق 2005

357- الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، دمشق 1998

358- الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق 1986

359- الزحيلي، وهبة، **التفسير المنير**، دمشق 2009

360- الزحيلي، وهبة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، بيروت 1997

361- الزحيلي، وهبة، **حق الحرية في العالم**، دمشق 2000

362- الزحيلي، وهبة، **موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة**، دمشق 2012

363- الزرقا، مصطفى، **الفتاوى**، دمشق 1999

364- الزرقا، مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، دمشق 1998

365- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، الكويت 1992

366- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، **البرهان في علوم القرآن**، القاهرة 1984

367- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، بيروت 2000

368- الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، بيروت 2002

369- زقزوق، محمود حمدي، **حقائق إسلامية في مواجهة حملات التشكيك**، القاهرة 2004

370- زقزوق،محمودحمدي،**حقائقالإسلامفيمواجهةشبهاتالمشككين**،بإشرافوتقديممحمودحمديزقزوق،القاهرة 2002

371- زكار، سهيل، **الجامع في أخبار القرامطة في الإحساء ـ الشام- العراق- اليمن**، سهيل زكار، جزءان، دمشق 1982

372- زكريا، فؤاد، **آفاق الفلسفة**، القاهرة 1991

373- الزمخشري، **أساس البلاغة** ، بيروت 1998

374- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر، **الكشاف**، بيروت 1998

375- زناتي، أنور محمود، **معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية**، الأردن- عمان 2011

376- ابن زنجويه، حميد بن مخلد، **الأموال**، مركزالملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، السعودية 1986

377- زهران، حامد عبد السلام ، **علم النفس الأجتماعي**، القاهرة 1977

378- ابو زهرة، محمد، **الإمام زيد**، القاهرة بدون تاريخ

379- ابو زهرة، محمد، **زهرة التفاسير**، القاهرة 1998

380- ابو زهرة، محمد، **العقوبة**، القاهرة بدون تاريخ

381- ابو زهرة، محمد، **العلاقات الدولية في الاسلام**، القاهرة، بدون تاريخ

382- ابو زهرة، محمد، **الفتاوى**، جمع عثمان محمد شبير، دمشق 2006

383- ابو زهرة، محمد، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، القاهرة، بدون تاريخ

384- ابو زهرة، محمد، **محمد خاتم النبيين**، القاهرة، بدون تاريخ

385- الزهري، محمد بن شهاب، المغازي النبوية، تحقيق سهيل زكّار، بيروت 1981

386- الزهري، محمد بن شهاب، **الناسخ والمنسوخ**، رواية أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، بيروت 1998

387- الزهيري، توحيد، **الحريات العامة والحقوق السياسية في القرآن والسنة**، القاهرة 2011

388- زيادة، نقولا، **المسيحية و العرب**، بيروت 2002

389- زيد، أحمد، **محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية**، ، بيروت 1978

390- زيد، علي محمد، **تيارات معتزلة، اليمن في القرن السادس الهجري**، صنعاء 1997

391- زيد، مصطفى، **النسخ في القرآن الكريم**، القاهرة 1987

392- ابو زيد، وصفي عاشور، **الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام**، القاهرة 2009

393- زيدان، جرجي، **تاريخ التمدن الاسلامي**، بيروت

394- زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**، بيروت 1988

395- الزيلعي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، بولاق 1313 هـ

396- الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، بيروت 1997

397- زين، حسن، **الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني،** بيروت 1988
398- سابق، السيد، **فقه السنة،** بيروت 1983
399- سارتر، جان بول، **الوجود والعدم،** ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت 1966
400- الساعي،علي بن انجب، **أخبار الحلاج،** تقديم هادي العلوي، دمشق 1997
401- السامرائي، نعمان عبد الرزاق، **أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية،** الرياض 1983
402- الساموك، سعدون محمود، **موسوعة الأديان و المعتقدات القديمة،** عمان- الأردن 2002
403- السايس، محمد علي، **تفسير آيات الأحكام،** دمشق و بيروت 1999
404- السباعي ، مصطفى، **من روائع حضارتنا،** بيروت 2010
405- السباعي، مصطفى، **هذا هو الاسلام،** بيروت 2010
406- سبحاني، جعفر، **معالم الحكومة الاسلامية،** اصبهان بدون تاريخ
407- سبحاني، محمد عناية الله أسد، **لا إكراه في الدين،** دار عمار، عمان- الأردن، وله ترجمة إلى الأنجليزية بعنوان "الردة في الإسلام" Apostasy in Islam, 2005
408- السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، **مواهب الرحمن في تفسير القرآن،** قم 2010
409- سبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، **طبقات الشافعية الكبرى،** تحقيق الطناحي والحلو، القاهرة 1964
410- السبكي، تاج الدين ابو نصرعبد الوهاب بن علي، **معيد النعم ومبيد النقم،** تحقيق محمد على النجار وزميليه، القاهرة 1993
411- السبكي الكبير، تقي الدين علي بن عبد الكافي، **السيف المسلول على مَن سب الرسول،** عمان- الأردن 2000
412- السبكي، تقي الدين، **الفتاوى،** بيروت بدون
413- السبكيان: عليبنعبدالكافي،وإبنهعبدالوهاب،**الإبهاجفيشرحمنهاجالبيضاوي**،الإمارات 2004
414- سترومبرغ، رولاند، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث 1601-1977،** القاهرة 1994
415- ستيس، والتر، **الدين والعقل الحديث،** ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة 1998
416- سحاب، فكتور، **ضرورة التراث،** بيروت 1984
417- سحاب، فكتور، **من يحمي المسيحيين العرب؟،** بيروت 1981

418- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **التبر المسبوك في ذيل السلوك**، القاهرة 2002

419- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، بيروت 1992

420- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **المقاصد الحسنة**، بيروت 1979

421- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي**، الرياض 1426هـ

422- السراج الطوسي، أبو نصر، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة وبغداد 1960

423- السرخسي، أبو بكر أحمد بن أبي سهل، **أصول السرخسي**، بيروت 1993

424- السرخسي، **شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني**، بيروت 1997

425- السرخسي، محمد بن ابي سهل، **المبسوط**، بيروت، 2000

426- سرور، محمد جمال الدين، **تاريخ الدولة الفاطمية**، القاهرة بدون تاريخ

427- سروش، عبد الكريم، **الدين العلماني**، بيروت 2010

428- سروش، عبد الكريم، **الصراطات المستقيمة**، بيروت 2009

429- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، **الطبقات الكبرى**، بيروت 1990 و القاهرة 2001

430- سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تونس 2004

431- سعيد، جودت، **لا إكراه في الدين**، دمشق 1997

432- سعيدان، أحمد سليم، **مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام**، الكويت 1988

433- السقاف، أبكار، **الحلاج: صوت الضمير**، رامتان للنشر و التوزيع، عين شمس 1995

434- السكوني، أبو علي عمر بن محمد، **عيون المناظرات**، تونس 1976

435- سكينر، **تكنولوجيا السلوك الإنساني**، الكويت 1980

436- ابن سلام، أبو عبيد القاسم، **الأموال**، بتحقيق محمد عمارة، القاهرة 1989

437- سلامة، صلاح عبد العزيز، **أخبار المدينة**، السعودية 2002

438- ابن سلامة الضرير، هبة الله ابو القاسم بن نصر بن علي، **الناسخ والمنسوخ** ، القاهرة 1967

439- سلطان، صلاح، **الأدلة الإجتهادية بين الغلو والإنكار**، القاهرة 2006

440- السماني، أبو الحسن علي، **أوضاع غير المسلمين في الدولة الإسلامية**، الخرطوم 2005

441- السمرقندي، ابو الليث نصربن محمد بن ابراهيم، **تفسير بحر العلوم**، بيروت 1993

442- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد الشافعي، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، الرياض 1998

443- سن، أمارتيا، **الهوية والعنف**، الكويت 2008

444- السهروردي، شهاب الدين، **حكمة الإشراق، ضمن: مجموعة مصنفات شيخ إشراق**، جلد دوم (المجلد الثاني) بعناية هنري كوربان، طهران 1373هـ

445- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، **الروض الأنف**، القاهرة 1967

446- سوسان ولابيكا، **معجم الماركسية النقدي**، صفاقس وبيروت 2003

447- السيد، كمال، **نشوء وسقوط الدولة الصفوية**، قم 2005

448- السيد، ناصر، **يهود يثرب وخيبر**، بيروت 1992

449- سيرل، جون، **العقل واللغة والمجتمع**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت 2006

450- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر، **الإتقان في علوم القران**، القاهرة بدون تاريخ

451- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق نظر محمد الفاريابي، بيروت 1415هـ

452- السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر و القاهرة**، القاهرة 1968

453- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، القاهرة 2003

454- السيوطي، جلال الدين، **شرح الكوكب الساطع: نظم جمع الجوامع**، المنصورة 2000

455- الشابشتي، علي بن محمد، **الديارات**، بيروت 1986

456- شاخت، جوزيف، و كليفورد بوزورث، **تراث الإسلام**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1998

457- الشاروني، حبيب، **بين برجسون وسارتر: أزمة الحرية**، القاهرة 1963

458- الشاطبي، ابو اسحاق ابراهيم بن موسى، **الإعتصام**، بيروت 1988م

459- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح عبد الله دراز، بيروت 2004

460- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن ادريس، **الأم**، مصر 1961 و بيروت تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب 2001

461- الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، بيروت

462- شاكر، محمود، **التاريخ الإسلامي**، بيروت 2000

463- شاندور، ألبير، **صلاح الدين الأيوبي**، دمشق 1993

464- شاه ولي الله الدهلوي، احمد بن عبد الرحيم، **حجة الله البالغة**، بتحقيق سيد سابق، بيروت 2005

465- ابن شاهين الظاهري، غرس الدين خليل، **نيل الامل في ذيل الدول**، صيدا بيروت 2002

466- شبستري،محمدمجتهد،**نقدالقراءةالرسميةللدين**،بيروت 2013

467- شحرور، محمد، **تجفيف منابع الأرهاب**، بيروت 2008

468- شحلان، أحمد، **التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق**، الرباط 2006

469- ابن شداد، القاضي بهاء الدين، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة 1994

470- شرف، محمد جلال، **الحلاج الثائر الروحي في الإسلام**، الأسكندرية 1970

471- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت 2001

472- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، تونس 1998

473- الشرفي، عبد المجيد، **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى**، بيروت 2007

474- الشرفي، محمد، **الإسلام والحرية**، تونس 2002

475- الشرقاوي، محمود، **التطور روح الشريعة الإسلامية**، صيدا- بيروت 1969

476- الشريفالرضي،ابوالحسنمحمدبنحسينبنموسى،**ديوانالشريفالرضي**،بيروت 1999

477- شريف، محمد بديع، **الصراع بين الموالي و العرب**، القاهرة 1954

478- الشريف المرتضى، ابو القاسم على بن الحسين، **أمالي المرتضى**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1954

479- الشريف المرتضى، ابو القاسم علي بن الحسين، **الشافي في الإمامة**، طهران 1993

480- الشعراني، عبد الوهاب، **لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، القاهرة بدون تاريخ

481- الشعراوي، محمد متولي، **تفسير الشعراوي**، القاهرة 1991

482- شلبي، أحمد، **العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي**، القاهرة 2000

483- شلبي، مصطفى محمد، **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت 1986

484- شلبي، مصطفى محمد، **تعليل الأحكام**، القاهرة 1947

485- شلتوت، محمود، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة 1992

486- شلتوت، محمود، **تفسير الأجزاء العشرة الأولى من القرآن**، القاهرة 2004

487- شمس الدين، محمد مهدي، **الإجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، بيروت 1999

488- شمس الدين، محمد مهدي، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، بيروت 1992

489- شمس، محمد عزيز، و العمران، علي، **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميةخلال سبعة قرون**، مكة 1442هـ

490- الشناوي، عبد العزيز محمد، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، القاهرة، 1980م

491- الشنقيطي، محمد مختار، **آراء الترابي من غير تكفير ولا تشهير**، دمشق 2006

492- شنيور، ابراهيم علي، **الفتح العربي الاسلامي لجنوب بلاد الشام**، دمشق 2011

493- الشهرزوري، شمس الدين محمود بن محمد، **تاريخ الحكماء قبل الإسلام وبعده**- تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، طرابلس- ليبيا 1988

494- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، بيروت 1975

495- الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين مكي العاملي، **اللمعة الدمشقية**، قم 1411هـ

496- الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير**، دار الوفاء، القاهرة 1994

497- الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، الرياض 2000

498- الشوكاني، محمد بن علي، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، القاهرة بدون

499- الشوكاني، **نيل الأوطار**، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ

500- ابن ابي شيبة، **المصنف**، بتحقيق محمد عوامة، بيروت 2006

501- الشيبي، كامل مصطفى،**ديوان السهروردي المقتول**، بغداد 2005

502- الشيبي، كامل مصطفى، **الصلة بين التصوف والتشيع**، بيروت 1982

503- شيخو، لويس، **النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية**، بيروت 1989

504- شيخو، لويس، **شعراء النصرانية بعد الإسلام، القسم الثالث: شعراء الدولة العباسية**، بيروت 1926

505- شيخو، لويس، **شعراء النصرانية بعد الإسلام، شعراء الدولة الأموية**، بيروت سنة 1934

506- شيخو، لويس، **مقالات دينية قديمة**، بيروت 1920

507- شيخيّ زاده وأماد أفندي، عبد الرحمن محمد، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر** لإبراهيم بن محمد الحلبي، بيروت 1998م

508- الشيرازي، أبو إسحاق ابراهيم بن علي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق محمد الزحيلي، دمشق- بيروت 1992

509- شيميل، آنا ماري، **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، كولونيا- بغداد 2006

510- الصابئ الكاتب، أبو الحسن الهلال بن المحسن بن إبراهيم، **تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء**، بيروت 1904

511- صابان، سهيل؛ **المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية**، الرياض 2000

512- الصاحب ابن عباد، ابو القاسم اسماعيل بن عباد ، **الزيدية**، تحقيق ناجي حسن، بيروت 1986

513- صاعدالأندلسي،أبوالقاسمصاعدبناحمد،**طبقاتالأمم**،بعنايةلويسشيخو،بيروت 1912

514- أبو صالح الأرمني، **تاريخ ابي صالح الارمني**، اوكسفورد 1895

515- الصالح، صبحي، **الإسلام والمجتع العصري**، بيروت 1977

516- الصالح، صبحي، **الإسلام ومستقبل الحضارة**، بيروت 1990

517- الصالح، صبحي، **النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها**، بيروت 1990

518- الصالح، محمد أديب، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت 1993

519- صالح، هاشم، **معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا**، بيروت 2010

520- صالح،هشام، **مدخل الى التنوير الأوربي**، بيروت 2005

521- الصاوي، أحمد حسين، **المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة**، القاهرة 2009

522- الصباغ، ليلى، **الجاليات الأوروبية في بلاد الشام أثناء العهد العثماني**، بيروت 1989

523- صبحي، أحمد محمود، **الزيدية**، بيروت 1991

524- صبرة، عفاف سيد، **الإمبراطورية البيزنطية و الرومانية الغربية زمن شارلمان**، القاهرة 1982

525- صبري، محمد حافظ، **المقارنات والمقابلات**، القاهرة 1902

526- الصحفي القديم، (ح)، **الخليفة المعز لدين الله الفاطمي باني القاهرة و منشئ الجامع الأزهر ما كان مرتدا و لا نصرانيا و لكن حنيفا مسلما**، القاهرة بدون

527- صدر الشريعة، عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، **التوضيح لمتن التنقيح**، بيروت بدون

528- الصده، عبد المنعم فرج، **أصول القانون**، بيروت بدون تاريخ

529- الصدوق، علي بن بابويه القمي المعروف بالشيخ ، **المقنع**، قم 1415هـ

530- الصدوق، علي بن بابويه القمي المعروف بالشيخ ، **مَن لا يحضره الفقيه**، بيروت 1986

531- الصعيدي، عبد المتعال، **الحرية الدينية في الإسلام**، القاهرة 2001

532- الصعيدي، عبد المتعال، **حرية الفكر في الاسلام**، القاهرة 2001

533- الصعيدي، عبد المتعال، **دراسات إسلامية**، دار الفكر العربي القاهرة، بدون تاريخ

534- الصعيدي، عبد المتعال، **القضايا الكبرى في الإسلام**، القاهرة 2002

535- صعيدي، عبد المتعال، **المجددون في الإسلام**، القاهرة 1996

536- الصعيدي، عبد المتعال، **من أين نبدأ؟**، القاهرة بدون تاريخ

537- الصفدي، صلاح الدين، **الوافي بالوفيات**، بيروت 2000

538- صفوت، أحمد زكي، **جمهرة رسائل العرب**، بيروت بدون تاريخ

539- صليبا، جميل، **المجمع الفلسفي**، بيروت 1982

540- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، **المصنف**، بتحقيق الأعظمي، بيروت 1983

541- الصنعاني، محمد بن اسماعيل ، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، بيروت 1992و مكة و الرياض 1995

542- الصنعاني، محمد بن اسماعيل،**العدة: حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام**، القاهرة 1409 هـ

543- الصنهاجي، أبو بكر بن علي المكنى بالبيذق، **أخبار المهدي بن تومرت**، الرباط 1971

544- الصيرفي، أبو القاسم على بن منجب، **الإشارة إلى من نال الوزارة**، القاهرة 1924

545- ضيف، شوقي، **العصر العباسي الثاني**، القاهرة 1991

546- طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، بيروت 1975

547- الطالبي محمد، **أمة الوسط: الإسلام وتحديات المعاصرة**، تونس 1996

548- الطالبي، محمد، **عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، تونس 2006

549- الطباخ، محمد راغب، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، حلب 1989

550- طبارة، عفيف، **روح الدين الإسلامي**، بيروت 1993

551- الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت 1997

552- الطبراني، ابو القاسم سليمان بن احمد، **المعجم الأوسط**، القاهرة 1995

553- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الموصل 1983و طبعة الرياض 1994

554- الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الأمم و الملوك**،(و ملحقاته) تحقيق ابي الفضل ابراهيم و زملائه، القاهرة بدون

555- الطبري، محمد بن جرير، **التبصير في معالم الدين**، الرياض 1996

556- الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، القاهرة 2001

557- الطحاوي، أبو جعفراحمد بن محمد بن سلامة، **شرح مشكل الآثار**، بيروت 1994

558- الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، بيروت 1994

559- الطريقي، عبد الله، **الإستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي**، بيروت 1414هـ

560- الطريقي، عبد الله، **التعامل مع غير المسلمين**، الرياض 2007

561- طقوش، محمد سهيل، **العثمانيون من قيام الدولة إلى الأنقلاب على الخلافة**، بيروت 1995

562- إبن الطلاع القرطبي، محمد بن الفرج، **أقضية رسول الله**، القاهرة 2006

563- الطنطاوي، علي، **الجامع الأموي**، جدّة 1990

564- طنطاوي، محمد سيد، **السرايا الحربية في العهد النبوي**، القاهرة 1990

565- طهطاوي، رفاعة رافع، **الأعمال الكاملة**، بتحقيق محمد عمارة، بيروت 1973

566- طوسون، عمر الأمير، **الجيش المصري البري والبحري**، القاهرة 1996

567- الطوسي، أبو جعفر، **الإستبصار فيما اختلف من الأخبار**، بيروت 1991

568- الطوسي، أبو جعفر، **تهذيب الأحكام**، طهران 1997

569- الطوسي، أبو جعفر، **المبسوط في فقه الامامية**، بيروت 1992

570- الطوسي، أبو جعفر،**الخلاف**، من سلسلة الينابيع الفقهية، لعلي أصغر مراوريد، بيروت 1990

571- الطويل، توفيق، **أسس الفلسفة**، القاهرة 1990

572- الطويل، توفيق، **قصة الإضطهاد الديني بين الإسلام و المسيحية**، القاهرة 1991

573- الطويل، توفيق، **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، القاهرة 1979

574- الطيار، علي بن عبد الرحمن، **حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية**، الرياض 2006

575- إبن عابدين، محمد امين، **ردَ المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار،المعروف بحاشية ابن عابدين**، الرياض 2003

576- ابن عابدين، محمد أمين، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، مصر بدون تاريخ

577- ابن عادل الدمشقي، أبو حفص عمر بن علي ، **اللباب في علوم الكتاب**، بيروت 1998

578- عارف، أحمد عبد الله، **مقدمة في دراسة الإتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن**، بيروت 1991

579- عاشور، سعيد عبد الفتاح، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، القاهرة 1992

580- ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الإجتماعي في الإسلام**، القاهرة، 2006

581- ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، تونس 1984

582- ابن عاشور، محمد الطاهر، **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، القاهرة 2007

583- ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، بيروت 2001

584- العالم، يوسف حامد، **المقاصد العامة للشريعة الاسلامية**، الرياض 1994

585- عامر، عبد العزيز، **التعزير في الشريعة الإسلامية**، القاهرة 2007

586- عامر، فاطمة مصطفى، **تاريخ أهل الذمة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر الفاطمي**، القاهرة 2000

587- العباسي، عبد الرحيم بن عبد الرحمن، **معاهد التنصيص شرح شواهد التلخيص**، القاهرة بدون تاريخ

588- ابن عبد البر، ابو عمر يوسف ين عبد الله بن محمد، **الإستيعاب في معرفة الأصحاب**، عمان الأردن 2002

589- ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تطوان 1983

590- عبد الجبار الهمداني، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، بيروت 2002

591- عبد الجبار الهمداني، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة 1996

592- عبد الجبار الهمداني، و الحاكم الجشمي و ابو القاسم البلخي،**فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشرتونس، بدون تاريخ

593- عبد الجبار الهمداني، **الأصول الخمسة**، تحقيق فيصل بدير عيون، الكويت 1998

594- ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله، **فتوح مصر وأخبارها**، القاهرة بدون تاريخ

595- ابن عبد الحكم، محمد بن عبد الله ، **سيرة عمر بن عبد العزيز على مارواه الإمام مالك بن انس وأصحابه**، بيروت 1984
596- عبد الحليم، رجب محمد، **الردة في ضوء مفهوم جديد**، القاهرة بدون تاريخ
597- عبد الرازق، علي، **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، القاهرة بدون تاريخ
598- عبد الرسول، أيمن، **في نقد الإسلام الوضعي**، القاهرة 2002
599- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق يوسف محمد رحمة الشامي، جامعة أم القرى 1998
600- عبد الصبور، صلاح، **مسرحية مأساة الحلاج**، القاهرة 1996
601- عبد العاطي، عبد الغني محمود، **الصراع الفكري في اليمن بين الزيدية والمطرفية**، القاهرة 2002
602- عبد العزيز، زينب، **الإلحاد وأسبابه**، القاهرة 2004
603- عبد الغفار، عبد السلام، **مقدمة في علم النفس العام**، بيروت بدون تاريخ
604- عبد الكريم، خليل، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، القاهرة 1995
605- عبداللهبنحمزة،**مجموعرسائلالإمامالمنصورباللهعبداللهبنحمزة**،القسمالأول،صنعاء 2002
606- عبداللهبنحمزة،**مجموعمكاتباتالإمامعبداللهبنحمزة**،صنعاء 2007
607- عبده، محمد، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، القاهرة 1323 هـ
608- إبن عبدون التجيبي، **رسالة في الحسبة، ضمن ثلاث رسائل في الحسبة بعنوان: ثلاث رسائل أندلسية**، بتحقيق ليفيبروفنسال،القاهرة 1955
609- العبري، غريغوريوس أبو الفرج الملطي، **تاريخ مختصر الدول**، بتحقيق الأب أنطون صالحاني اليسوعي، بيروت 1994
610- العتيبي، سعد بن مطر المرشدي، **فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين**، الرياض 2009
611- عثمان، عبد الكريم، **معالم الثقافة الاسلامية**، بيروت 1992
612- عثمان، محمد فتحي، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية و الفكر القانوني الغربي**، القاهرة 1982
613- عثمان، محمد فتحي، **الفكر الإسلامي والتطور**، جدة 1985
614- العثماني، سعد الدين، **تصرفات الرسول بالإمامة**، الرباط 2002

615- العثيمين، محمد بن صالح، **مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ إبن العثيمين**، الرياض 1413 هـ

616- إبن عذاري المراكشي، ابو العباس احمد بن محمد، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1983

617- الحافظ العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين، **ألفية الحديث**، بيروت 2002

618- الحافظ العراقي، **المغني عن حمل الأسفار**، بهامش إحياء علوم الدين للغزالي، القاهرة 1957

619- ابن عربشاه، احمد بن محمد بن عبد الله، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، بيروت 1986

620- ابن العربي المالكي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد، **أحكام القرآن**، بتحقيق البجاوي، القاهرة بدون، و بيروت 2003

621- ابن العربي المالكي، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق ودراسة عبد الكبير العلوي، القاهرة، بدون تاريخ

622- عروي، عبد الله، **مفهوم الحرية**، الدار البيضاء وبيروت 1993

623- عزام، عبد الرحمن، **الرسالة الخالدة**، القاهرة 1964

624- العزاوي، قيس جواد، **الدولة العثمانية: قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، بيروت 2003

625- ابن عساكر الدمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن، **تاريخ مدينة دمشق**، دمشق 1995

626- العشماوي، محمد سعيد، **أصول الشريعة**، القاهرة بيروت 1989

627- العشماوي، محمد سعيد، **معالم الإسلام**، بيروت 2004

628- عطوان، حسين، **الزندقة و الشعوبية في العصر العباسي الأول**، بيروت

629- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، الدوحة- قطر 2007

630- عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق 2001

631- عطية، عزيز سوريال، **تاريخ المسيحية الشرقية**، القاهرة 2005

632- العظيم آبادي، ابو عبد الرحمن شرف الحق، **عون المعبود على سنن أبي داود**، عمان الرياض 2005

633- العظيم آبادي، محمد شمس الحق، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، بيروت 1415هـ

634- العقاد، عباس محمود، **ابن الرومي**، المجلد 15ضمن الأعمال الكاملة، بيروت 1991

635- العقاد، عباس محمود، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، الأعمال الكاملة، المجلد الخامس، بيروت 1986

636- العقاد، عباس محمود، **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، القاهرة 1984

637- العقاد،عباس محمود، **عبقرية عمر**، القاهرة 1998

638- العكاوي، رحاب خضر، **الموجز في تاريخ الطب عند العرب**، بيروت 1995

639- العكبري، أبو عبيد الله بن محمد بن بطة، **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجبية ومجانبة الفرق المذمومة**، تحقيق يوسف الوابل، الرياض 1415هـ

640- العلائي، أبو سعيد صلاح الدين بن خليل بن كيكلدي، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، بيروت 1986

641- العلواني، طه جابر، **لا إكراه في الدين**، القاهرة 2006

642- علي، جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت 1993

643- علي، محمد كرد، **دمشق مدينة السحر والشعر**، القاهرة بدون تاريخ

644- علي، محمد كرد، **رسائل البلغاء**، القاهرة 1913

645- علي،محمدمحمديونس،**علم التخاطب الاسلامي**،بيروت 2006

646- علي،محمد محمد يونس، **المعنى و ظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية**، بيروت 2007

647- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن احمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دمشق**- بيروت 1991

648- عماد، عبد الغني، **سوسيولوجيا الثقافة**، بيروت 2006

649- عمارة، محمد، **الاسلام والأقليات**، القاهرة 2003

650- عمارة، محمد، **التفسير الماركسي للإسلام**، القاهرة 1996

651- عمارة، محمد، **حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب**، القاهرة 2005

652- عمارة، محمد، سلسلة هذا هو الإسلام 2، **السماحة الإسلامية**، القاهرة 2005

653- عمارة، محمد، **هذا هو الإسلام 3**،، **احترام المقدسات خيرية الأمة عوامل تفوق الاسلام**، القاهرة 2005

654- العمر، تيسير خميس، **حرية الاعتقاد في ظل الاسلام**، دمشق 1998

655- العمر، تيسيرخميس، **الردة وآثارها**، بيروت 2012

656- العمر، عبد الله، **ظاهرة العلم الحديث**، الكويت 1983

657- عمر، عمر عبد العزيز، **تاريخ المشرق العربي 1516- 1922**، بيروت

658- عمر، فاروق فوزي، **التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين**، بغداد 1985

659- العمري، شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، بيروت 2010

660- العميري، سلطان بن عبد الرحمن، **إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي**، بيروت 2012

661- عنان، محمد عبد الله، **الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية**، القاهرة 1983

662- عنان، محمد عبد الله، **تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة في المشرق**، القاهرة، بدون

663- عنان، محمد عبد الله، **دولة الإسلام في الأندلس**، القاهرة 1997

664- العوا، محمد سليم، **أصول النظام الجنائي الإسلامي**، القاهرة 1983

665- العوا، محمد سليم، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، بيروت 1998

666- العوا، محمد سليم، **في النظام السياسي في الدولة الإسلامية**، القاهرة 1989

667- عودة، جاسر، **بين الشريعة والسياسة: أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات**، بيروت 2012

668- عودة، عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، بيروت 1993

669- عوض، ابراهيم، **سورة المائدة: دراسة أسلوبية فقهية مقارنة**، القاهرة 2000

670- عوض، عبد العزيز محمد، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية 1864- 1914**، القاهرة 1969

671- عوض، لويس، **الثورة الفرنسية**، القاهرة 1992

672- عويس: عبد الحليم، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، القاهرة 1988

673- القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق سعيد أعراب، المغرب 1983

674- القاضي عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، المنصورة 1998

675- القاضي عياض، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، القاهرة 1970

676- العيلي، عبد الحكيم حسن، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**، القاهرة 1983

677- العيني، بدر الدين محمود بن احمد بن موسى، **البناية في شرح الهداية للمرغيناني**، بيروت 1990

678- العيني، بدر الدين محمود بن احمد بن موسى ، **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري**، بيروت 2001

679- غالب، مصطفى، **السهروردي**، بيروت 1982

680- غدنز، أنطوني، **علم الإجتماع**، بيروت 2005

681- غرايبة، رحيّل محمد، **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامة**، الأردن 2000

682- غربال، شفيق، **الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس**، القاهرة 2009

683- غروتويزن، برنار، **فلسفة الثورة الفرنسية**، بيروت 1982

684- غريبين، جون،**تاريخ العلم**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2012

685- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد، **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، وهي رسائل الإمام الغزالي الفارسية**، ترجمة محمد علاء الدين منصور، ويوسف عبد الفتاح فرج، القاهرة 2005

686- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم أصول الفقه**، المدينة المنورة 1993

687- الغزالي، أبو حامد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق محمود بيجو، بيروت 1993

688- الغزالي، محمد، **التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام**، القاهرة 1993

689- الغزالي، محمد، **جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج**، دمشق 1991

690- الغزالي، محمد، **حقوق الانسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، القاهرة 2005

691- الغزالي، محمد، **فقه السيرة**، القاهرة 1965

692- الغزالي، محمد، **مئة سؤال عن الإسلام**، القاهرة 1989

693- غمق، ضو مفتاح، **نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام**، بنغازي 2005

694- الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت 1993

695- الغنوشي، راشد، **حقوق المواطنة**، تونس 1993

696- غنيمة، زياد، **جوانب مضيئة في تاريخ العثمانيين الأتراك**، عمان الأردن 1983

697- الغنيمي، محمد طلعت، **قانون السلام في الإسلام**، الإسكندرية 1989

698- غولد تسيهر، إغناتس، **العقيدة والشريعة في الإسلام** – وهو ترجمة محاضراته عن الإسلام – القاهرة 2008

699- غيرتز، كليفورد، **تأويل الثقافات**، بيروت 2009

700- فاخوري، حنا، والجر، خليل، **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت 1962

701- الفاداني، أبو الفيض، **الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية**، بيروت 1996

702- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت 1968

703- الفارابي، **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية**، ليدن 1890

704- الفارابي، **رسالة في التنبيه على سبل السعادة**، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، عمّان- الأردن

705- فاغليري، فيتشيا فاليري، **محاسن الإسلام**، ترجمة طه فوزي، القاهرة 1933

706- فايرستون، روبن، **ذرية إبراهيم: مقدمة عن اليهودية للمسلمين**،ترجمة عبد الغني بن ابراهيم،معهد هاربيت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان، بدون مكان الطبع وبدون تاريخ

707- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة 1938

708- فخر الدين الرازي، محمد بن ضياء الدين عمر، **التفسير المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر، بيروت 1981

709- فخر الدين الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، بعناية طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة بدون تاريخ

710- فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت

711- فخر الدين الرازي، **المعالم في أصول الدين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، منتدى الأصلين، 2004

712- فرج، هولو جودت، **البرامكة سلبياتهم وإيجابياتهم**، بيروت 1990

713- فرحات، محمد نور، **الإسلام وحرية العقيدة**، القاهرة 1998

714- فرحات، محمد نور، **البحث عن العقل**، القاهرة 1997

715- ابن فرحون، ابراهيم بن علي بن محمد، **تبصرة الحكام**، بيروت 2003

716- ابن الفرس الأندلسي، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم، **أحكام القرآن**، بيروت 2006

717- فرسخ، عوني، **الأقليات في التاريخ العربي**، لندن 1994

718- فرويد، سيجموند، **الأنا والهو**، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، القاهرة 1988

719- فرويد، سيجموند، **معالم التحليل النفسي**، ترجمة د. محمد عنان نجاتي، القاهرة 1986

720- فريد بك المحامي، محمد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، بيروت 1981

721- ابن ابي الفضائل اليماني، محمد بن مالك ، **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم**، تحقيق محمد عثمان الحشت، الرياض

722- فطاني، إسماعيل لطفي، **إختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات**، القاهرة 1990

723- فلوتن، فان، **السيادة العربية والشيعة والإسرائليات في عهد بني أمية**، ترجمة حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكي إبراهيم، القاهرة 1934

724- الفنجري، محمد شوقي، **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**، القاهرة 1990

725- الفوطي، أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة**، بيروت 2002

726- فولتير، فرنسوا، **رسالة في التسامح**، دمشق 2009

727- فولغين، ف، **فلسفة الأنوار**، بيروت 2006

728- فون كلاوز فيتز، كارل، **عن الحرب**، بيروت 1997

729- فياض، عبد القادر، **شعراء الردة أخبارهم وأشعارهم**، دار البشائر، دمشق 2007

730- فيرنيت، خوان، **فضل الأندلس على ثقافة الغرب**، دمشق 1997

731- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، بيروت 1993

732- فييه، جان موريس، **أحوال النصارى في خلافة بني العباس**، ترجمة حسني زينة، بيروت 1990

733- قادس، ثروت، **الكتاب المقدس في التاريخ المعاصر**، القاهرة 1999

734- قاري، كمال الدين عبد الرحمن، **الردة عن الإسلام حقيقة أم وهم؟**، دمشق 2005

735- قاسم، قاسم عبده، **عصر سلاطين المماليك**، القاهرة 1994

736- قاسم، قاسم عبده، **ماهية الحروب الصليبية**، القاهرة 1993

737- قاسم، محي الدين محمد، **التقسيم الإسلامي للمعمورة**، القاهرة 1996

738- القاسمي، ظافر، **الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام**، بيروت 1982

739- القاسمي، محمد جمال الدين، **تاريخ الجهمية و المعتزلة**، بيروت 1985

740- القاسمي، محمد جمال الدين، **الجرح والتعديل**، بيروت 1979

741- القاسمي، محمد جمال الدين، **محاسن التأويل**، بيروت 1957

742- قتادة بن دعامة السدوسي، ابو الخطاب، **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل**، بيروت 1985

743- ابن قتيبة الدينوري، أبومحمد عبد الله بن مسلم، **الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء**، بيروت 1990

744- ابن قتيبة الدينوري، **الشعر و الشعراء**، القاهرة بدون

745- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، القاهرة 1996

746- ابن قتيبة، **المعارف**، القاهرة 1990

747- القداح، شلاش، **شعر الخالديين: دراسة فنية**، دمشق 2009

748- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين محمد بن عبد الله بن احمد، **المغني**، تحقيق التركي و الحلو، الرياض 1997

749- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أدريس ، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، بيروت 1995

750- القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق المعروف بكتاب الفروق**، القاهرة 2001 و طبعة صيدا 2002

751- القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول للرازي**، مكة 1995

752- القرامي، آمال، **قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث** ، تونس 1996

753- ابو قرة، **ميامر ثاودورس أسقف حران**، بعناية الخوري قسطنطين الباشا، بيروت بدون تاريخ

754- قرشي، عمر بن عبد العزيز، **سماحة الاسلام**، الرياض، المنصورة، 2006

755- القرضاوي، يوسف، **غير المسلمين في المجتمع الاسلامي**، بيروت 1985

756- القرضاوي، يوسف، **فقه الجهاد**، القاهرة 2009

757- القرضاوي، يوسف، **فقه الزكاة**، بيروت 1973

758- القرضاوي، يوسف، **ملامح المجتمع الإسلامي الذي ننشده**، القاهرة 1993

759- القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، بدون تاريخ

760- قرم، جورج، **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة الى اللبننة**، بيروت 1990

761- قرم، جورج، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم**، بيروت 1981

762- القرني، عبد الله بن محمد، **ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة**، بيروت 1992

763- قرني، عزت، **طبيعة الحرية**، القاهرة 2001

764- القضاعي، محمد بن سلامة، **مسند الشهاب**، بيروت 1985

765- قطان، أحمد، والزين، محمد طاهر، **هارون الرشيد الخليفة المظلوم**، الأسكندرية 2001

766- قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، القاهرة 2003

767- قطب، سيد، **السلام العالمي والإسلام**، القاهرة 1993

768- القفطي، جمال الدين علي بن يوسف، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، القاهرة 1326 هـ

769- قلعه جي، عبد الفتاح رواس، **السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية**، دمشق 2013

770- قلعه جي، محمد رواس، **الموسوعة الفقهية الميسرة**، بيروت 2000

771- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي بن احمد، **صبح الأعشىفي صناعة الإنشا**، القاهرة 1917

772- قنواتي، جورج، **المسيحية والحضارة العربية**، بيروت

773- ابن القوطية، ابو بكر محمد بن عمر القرطبي المعروف ب، **تاريخ افتتاح الأندلس**، القاهرة ـ بيروت 1989

774- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **أحكام أهل الذمة**، بيروت 1983

775- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت 1994

776- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، مكة 1428هـ

777- ابن قيم الجوزية، **الكافية الشافية في الإنتصار للفرقة الناجية**، مكة 1428 هـ

778- ابن قيم الجوزية، **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى**، دمشق 1996

779- كاتبي، غيداء خزنة، **أوليات الفتوح: حروب الردة في الإسلام**، بيروت 2009

780- كارلايل، توماس، **الأبطال**، بيروت 1980

781- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت 1974

782- كاشف، سيدة إسماعيل، **مصر الإسلامية وأهل الذمة**، القاهرة 1993

783- كاهن، كلود، **الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية**، بيروت 2010

784- كاهين، كلود، **الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية**، ترجمة أحمد الشيخ، القاهرة 1995

785- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين بن إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، القاهرة 1997 و طبعة دمشق 2010

786- ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، القاهرة 2000

787- ابن كثير، **طبقات الشافعية**، بنغازي 2004

788- كحيلة، عبادة عبد الرحمن، **عهد عمر: قراءة جديدة**، القاهرة 1995

789- كراوثر، ج.ج، **قصة العلم**، القاهرة 1999

790- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، القاهرة بدون تاريخ

791- كروزيه، موريس، **تاريخ الحضارات العام**، باريس 1998

792- كساب، فكتور، **من يحمي المسيحيين العرب**، بيروت 1981

793- كشك، محمد جلال، **خواطر مسلم عن الجهاد والأقليات والأناجيل**، القاهرة 1995

794- كفافي، علاء، و جابر عبد الحميد جابر، **معجم علم النفس والطب النفسي**، القاهرة 1988

795- الكفوي، أبو البقاء ايوب بن موسى، **الكليات**، بيروت 1998

796- الكلاعي، **تاريخ الردة من كتاب الإكتفاء**، اقتباس وتهذيب خورشيد أحمد فاروق، القاهرة

797- كلو، أندري، **هارون الرشيد وعصره**، تونس 1998

798- كمال، أحمد عادل، **الطريق إلى دمشق، فتح بلاد الشام**، بيروت 1990

799- الكندي المصري، ابو عمر محمد بن يوسف، **كتاب الولاة و كتاب القضاة**، بيروت 1908

800- كوربان، هنري، **مقدمات لمؤلفات شهاب السهروردي والصوفية**، ترجمة فريد الزاهي، دار الجمل 2012

801- كوربان، هنري، و سيد حسين نصر، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، بيروت 1998

802- كوشل، كارل يوسف، **الأديان من التنازع إلى التنافس، لاسينج (لسنغ) وتحدي الإسلام**، أبو ظبي 2009

803- كولن، محمد فتح الله ، **النور الخالد محمد**، بيروت 1999

804- كوهين، مارك، **بين الهلال والصليب: وضع اليهود في القرون الوسطى**، دار الجمل، كولونيا (ألمانيا) بغداد 2007

805- إلكيا الهراسي، علي بن محمد بن علي، **أحكام القرآن**، بيروت 1983

806- الكيالي، عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، بيروت 1990

807- كينيدي، هيو، **الفتوح العربية الكبرى**، القاهرة 2008

808- لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، بيروت- باريس 2001

809- لانداو، يعقوب، **تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية (1517- 1914)** ، القاهرة 2000

810- لاووست، هنري، **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والأجتماع**، القاهرة 1976

811- اللحيدان، صالح، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، الرياض 1987

812- لوبون، غوستاف، **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 2000

813- لوك، جون، **رسالة في التسامح**، بيروت 1988

814- لوكلير، جوزيف، **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، بيروت 2009

815- لويس، برنارد، **الإسلام في التاريخ**، القاهرة 2003

816- لويس، برنارد، **أين الخطأ؟**، القاهرة 2003

817- لويس، برنارد، **الساميون و المعادون للسامية**، القاهرة بدون

818- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، **تأويلات أهل السنة**، بيروت 2005

819- الماتريدي، أبو منصور، **كتاب التوحيد**، بيروت 2001

820- ماجد، عبد المنعم، **ظهور الخلافة الفاطمية و سقوطها في مصر**، القاهرة 1994

821- ابنماجه،ابوعبداللهمحمدبنيزيد،**سننابنماجهبشرحالسندي**،بيروت 1996

822- مارديني، محمد حسين، **الحرية والدين**، دمشق 2002

823- مارشال، غوردون، **موسوعة علم الإجتماع**، القاهرة، عام 2000

824- مارك، كوهين، **بين الهلال والصليب: وضع اليهود في القرون الوسطى**، كولونيا، بغداد 2007

825- ماري بن سليمان، **أخبارفطاركة كرسي المشرق**، روما 1899

826- المازري، ابو عبد الله محمد بن علي بن عمر،**المعلم بفوائد مسلم**، تونس 1988

827- ماسينيون، لويس، **آلام الحلاج**، بيروت 2004

828- ماكيفر، روبرت، **تكوين الدولة**، بيروت 1984

829- مالك، بن انس الأصبحي، **الموطأ، برواياته الثمانية**، تحقيق سليم الهلالي، دبي 2003

830- المالكي، حسن فرحان، **حرية الإعتقاد في القرآن الكريم و السنة النبوية**، على موقع المؤلف

831- مانتران، روبير، **تاريخ الدولة العثمانية**، القاهرة 1993

832- مانغويل، البرتو، **تاريخ القراءة**، بيروت 2001

833- الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية**، الكويت 1989

834- الماوردي،**أدب الدنيا والدين**، بيروت 1985

835- الماوردي، **تفسير النكت والعيون**، بيروت بدون تاريخ

836- الماوردي، **الحاوي الكبير في فقه الشافعية**، بيروت 1994

837- المباركفوري، ابو العلا محمد بن عبد الرحمن، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بيروت بدون تاريخ

838- المباركفوري، صفي الرحمن، **الرحيق المختوم**، الاسكندرية بدون

839- متز، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، بيروت 1967

840- متولي، عبد الحميد، **بحوث إسلامية**، الإسكندرية 1979

841- متولي، عبد الحميد، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، الإسكندرية 1974

842- أبو المجد، أحمد كمال، **رؤية إسلامية معاصرة**، القاهرة 1991

843- المجدوب، أحمد علي، **المستوطنات اليهودية على عهد الرسول**، القاهرة 1996

844- المجدوب، عبد العزيز، **أفعال العباد في القرآن الكريم**، تونس 1983

845- المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، بيروت 1983

846- المجمع الملكي للبحوث والحضارات الإسلامية، **معاملة غير المسلمين في الإسلام**، صادر عن مؤسسة آل البيت، عمّان 1989

847- مجيد، حسام الدين علي، **إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع**، بيروت 2010

848- مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس الخليل**، النجف 1966

849- محفوظ، عصام، **حوار مع الملحدين في التراث**، بيروت 2004

850- محمد، قطب ابراهيم، **السياسة المالية لعمر بن عبد العزيز**، القاهرة 1988

851- المحمصاني، صبحي، **أركان حقوق الإنسان**، بيروت 1979

852- المحمصاني، صبحي، **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام**، بيروت 1982

853- محمود، أيمن أحمد، **الجزية في مصر 1713- 1856**، القاهرة 2009

854- محمود، عبد الحليم، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، القاهرة بدون

855- محمود، عبد الحليم ، **العارف بالله أبو العباس المرسي**، صيدا- بيروت، بدون تاريخ

856- محيي الدين الحنفي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، الرياض 1993

857- مدكور، إبراهيم بيومي، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه**، القاهرة 1983

858- مدكور، محمد سلام، **المدخل للفقه الإسلامي: تاريخه ومصادره ونظرياته العامة**، القاهرة 1996

859- المدور، جميل نخلة، **حضارة الإسلام في دار السلام**، مصر 1903

860- المراغي، عبدالله مصطفى، **التشريع الاسلامي لغير المسلمين**، القاهرة، بدون تاريخ

861- المراكشي، عبد الواحد، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة 1963

862- المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد الأوسي الأنصاري، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، بيروت 1973

863- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، **طبقات المعتزلة**، بيروت 1961

864- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، **كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**، جمعه من كلام القاضي عبد الجبار الهمداني، بعناية توماس آرنولد، حيدر آباد سنة 1316 هـ

865- المرزباني، أبو عبيد الله، **معجم الشعراء**، بعناية المستشرق سالم الكرنكوي، بيروت 1982

866- المرصفي، سعد، **موسوعة الرسول واليهود وجهاً لوجه**، عشرة أجزاء، الكويت 1992

867- المرغيناني، أبو الحسن، **الهداية شرح بداية المبتدى**، مع شرح العلامة عبد الحي اللكنوي، كراتشي 1417هـ

868- المزي، أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن، **تهذيب الكمال**، بيروت 1980

869- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، **كتاب التنبيه والإشراف**، ليدن 1893

870- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، صيدا وبيروت 2005

871- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، **تجارب الأمم و تعاقب الهمم**، تحقيق سيد كسروي حسن، بيروت 2003

872- المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والشاملة**، القاهرة 2002

873- المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة 1999

874- مشتهري، محمد السعيد، **أزمة المصطلح الديني من سلسلة نحو تأصيل الفكر الإسلامي**، القاهرة 2010

875- مشتهري، محمد السعيد، **فتنة الآبائية**، القاهرة 2010

876- المشعبي، عبد المجيد، **منهج ابن تيمية في مسألة التكفير**، الرياض 1997

877- مصطفى، أحمد عبد الرحيم، **فيأصول التاريخ العثماني**، القاهرة 1986

878- مصطفى، شاكر، **المدن في الإسلام حتى العصر العثماني**، دمشق 1997

879- مصطفى، شاكر، **صلاح الدين: الفارس المجاهد والملك الزاهد المفترى عليه**، دمشق 1998

880- مصطفى، عادل، **صوت الأعماق**، بيروت 2004

881- المضيان، ماجد بن صالح، **دور أهل الذمة في إقصاء الشريعة الإسلامية**، الرياض 2007

882- المطعني، عبد العظيم، **عقوبة الإرتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية و شبهات المنكرين**، القاهرة 1993

883- مطهري، مرتضى، **قضايا الجمهورية الإسلامية**، بيروت 1981

884- معاشر، عبد الرزاق بن طاهر، **رسالة الجهل بمسائل الإعتقاد وحكمه**، الرياض 1996

885- ابن المعتز، عبد الله، **طبقات الشعراء**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة

886- المعري، أبو العلاء، **رسالة الغفران**، تحقيق بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة

887- معلوف، أمين، **الهويات القاتلة**، بيروت 2000

888- ابن مفلح المقدسي، أبو عبد الله محمد بن مفلح، **الآداب الشرعية**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، بيروت 1999

889- المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن 1905

890- المقري التلمساني، احمد بن محمد، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، المغرب 1980

891- المقري التلمساني، أحمد بن محمد، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1988

892- المقريزي، تقي الدين احمد بن علي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الحنفا**، القاهرة 1996

893- المقريزي، **خطط المقريزي**، القاهرة 1998

894- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، بيروت 1997

895- المقريزي، **النقود القديمة والاسلامية**، القسطنطينية 1298 هـ

896- ابن المقفع، ساويرس، **تاريخ البطاركة**، القاهرة 2006

897- ابن المقفع، عبد الله، **كليلة ودمنة**، تحقيق عبد الوهاب عزام، بيروت، الجزائر 1981

898- ابن المناصف القرطبي، أبو محمد بن عيسى ، **الإنجاد في أبواب الجهاد**، بيروت 2005

899- منتظري، حسين علي، **الإسلام دين الفطرة**، قم 1429هـ

900- منتظري، حسين علي، **دراسات في ولاية الفقيه وفي فقه الدولة الإسلامية**، بيروت 1988

901- ابن المنذر، ابو بكر محمد بن ابراهيم، **الإجماع**، رأس الخيمة 1999

902- ابن المنذر، أبو بكر محمد بن ابراهيم، **الإشراف على مذاهب العلماء**، رأس الخيمة 2005

903- ابن المنذر، **الأوسط من السنن والإجماع والإختلاف**، الفيوم- مصر 2010

904- منصور، أحمد صبحي، **حد الردة: دراسة أصولية تاريخية**، القاهرة بدون تاريخ، برقم إيداع عام 1993

905- منصور، أشرف، **الليبرالية الجديدة جذورها الفكرية وأبعادها الأقتصادية**، القاهرة 2008

906- منصور، علي علي، **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، القاهرة 1971

907- منصور، علي علي، **نظام التجريم و العقاب في الاسلام**، المدينة المنورة 1976

908- المنوني، محمد، **حضارة الموحدين**، الدار البيضاء 1989

909- المهدي، السيد الصادق، **العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الإجتماعي الإسلامي**، القاهرة 1987

910- المهدي، السيد الصادق، **نحو مرجعية إسلامية متجددة**، القاهرة 2006

911- مهدي، محمد بن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، تحقيق عبد الغني أبو العزم، الرباط بدون تاريخ

912- المهرمي، أبو هفان عبد الله بن أحمد، **أخبار أبي نواس**، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة

913- المودودي، أبو الأعلى، **تدوين الدستور الإسلامي**، بيروت 1981

914- المودودي، أبو الأعلى، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، الكويت 1980

915- المودودي، أبو الأعلى، **حقوق أهل الذمة**، القاهرة بدون تاريخ

916- المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، القاهرة 1985

917- موران، إدغار، **مقدمات للخروج من القرن العشرين**، ترجمة أنطون حمصي، دمشق 1993

918- موسى، محمد العزب، **حرية الفكر**، بيروت 1979

919- مولوي، فيصل، **الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين**، بيروت 1987

920- مؤنس، حسين، **الإسلام الفاتح**، القاهرة

921- مؤنس، حسين، **تاريخ موجز للفكر العربي**، القاهرة 1996

922- مؤنس، حسين، **تنقية أصول التاريخ الإسلامي**، القاهرة 1997

923- مؤنس، حسين، **فجر الأندلس**، بيروت 2002

924- مؤنس، حسين، **المساجد**، الكويت 1981

925- ميد، هنتر، **الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة 1987

926- ميلاد، سلوى علي، **وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية**، القاهرة 1983

927- ميللي، آلدو، **العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي**، نقله عن الفرنسية عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى، الكويت 1962

928- ابن ميمون، موسى، **دلالة الحائرين**، القاهرة بدون تاريخ

929- مينوا، جورج ، **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع**، دمشق 2005

930- ابن ناصرالدين الدمشقي، ابوعبد الله محمد بن ابي بكر، **الرد الوافر على من زعم ان من اطلق على ابن تيمية انه شيخ الاسلام كافر**، ضمن مجموع مشتمل على تسعة كتب ورسائل،القاهرة 1329هـ، اوطبعةالمكتب الاسلامي،بيروت 1980

931- ابن النجار الحنبلي، تقي الدين محمد بن احمد، **شرح الكوكب المنير**، الرياض 1994

932- النجار، عبد المجيد، **المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والإجتماعية وأثره بالمغرب**، بيروت 1983

933- النجار، عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت 2008

934- نجش، خادم حسين إلهي، **القرآنيون وشبهاتهم حول السنة**، الطائف 1989

935- النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، بيروت 1981

936- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل وخلاف العلماء في ذلك**، بيروت 1991

937- الندوي، أبو الحسن، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، بيروت 1968

938- ابن النديم، ابو الفرج محمد بن اسحاق، **الفهرست**، بعناية أيمن فؤاد سعيد، لندن 2009

939- النسائي، ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب، **سنن النسائي الكبرى**، بتحقيق البنداري وكسروي حسن، بيروت 1991

940- النشار، على سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة
941- نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، بيروت 1986
942- نعمة الله نوفل، نوفل أفندي، **ترجمة الدستور العثماني**، بيروت 1303هـ
943- نعنعي، عبد المجيد، **تاريخ الدولة الأموية في الأندلس: التاريخ السياسي**، بيروت
944- النعيم، عبد الله، **الإسلام و علمانية الدولة**، القاهرة 2012
945- النعيم، عبد الله، **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، القاهرة 2006
946- ابن النقاش، أبو أمامة محمد بن علي، **المذمة في استعمال أهل الذمة**، بيروت 2002
947- النقاش، رجاء، **عباقرة ومجانين**، القاهرة 1990
948- النيقيوس، يوحنا، **تاريخ العالم القديم ودخول العرب مصر**، برعاية القحص بشوي عبد المسيح، القاهرة بدون تاريخ
949- النمر، نمر محمد الخليل، **أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الاسلامي**، عمان بدون
950- النملة، عبد الكريم، **إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر**، الرياض 1996
951- نهرو، جواهر لال، **لمحات من تاريخ العالم**، بيروت 1983
952- النونجتي، أبو محمد الحسن بن موسى، **فرق الشيعة**، إستانبول 1931
953- النوري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، بيروت 2004
954- النووي، محي الدين يحيى بن شرف، **روضة الطالبين**، بيروت 2003
955- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، القاهرة 1980
956- النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، القاهرة 1930
957- نيسبت، ريتشارد، **جغرافية الفكر**، سلسلة عالم المعرفة الكويت 2005
958- النيفر، أحميدة، **النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية**، بيروت 2004
959- النيل، محمود السيد، **علم النفس عبر الحضاري**، بيروت 1988م
960- النيهوم، الصادق، **إسلام ضد الإسلام**، بيروت 2000
961- هاف، توبي، **فجر العلم الحديث**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1997
962- هال، كالفن، **أصول علم النفس الفرويدي**، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، بيروت، بدون تاريخ
963- هدايات، سُورحمن، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم**، القاهرة 2001

964- الهروي، ابو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، **ذم الكلام وأهله**، تحقيق عبد الله بن محمد عثمان الأنصاري، المدينة المنورة 1419هـ

965- ابن هشام الأنصاري، عبد الله جمال الدين بن يوسف، **معنى اللبيب عن فنون الأعاريب**، بتحقيق عبد اللطيف الخطيب، الكويت 2000

966- ابن هشام الحميري، ابو محمد عبد الملك، **السيرة النبوية**، بتحقيق الإبياري و السقا و شلبي، القاهرة 1955

967- هلال، محمد غنيمي، **النقد التطبيقي والمقارن**، القاهرة، بدون تاريخ

968- الهلالي، سليم، و محمد آل نصر، **الإستيعاب في بيان الأسباب**، دار ابن الجوزي، الدمام 1425 هـ

969- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، **شرح فتح القدير على الهداية**، بيروت بدون تاريخ

970- الهندي، إحسان، **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، دمشق 1993

971- هوكاس، رجر، **الدين ونشوء العلم الحديث**، القاهرة 2008

972- هونكه، سيغريد، **شمس العرب تسطع على الغرب**، بيروت 1981

973- هويدي، فهمي، **مصر تريد حلا**، القاهرة 1998

974- هويدي، فهمي، **المفترون**، القاهرة 1999

975- هويدي، فهمي، **مواطنون لا ذميون**، القاهرة 1999

976- الهيثمي، نور الدين علي بن ابي بكر بن سليمان، **مجمع الزوائد**، بيروت 1412هـ

977- هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت 1981

978- هيكل، محمد حسين، **حياة محمد**، القاهرة 1977

979- هيكل، محمد خير، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، بيروت 1993

980- وات، مونتجمري، **القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه**، القاهرة 1998

981- وافي، علي عبد الواحد، **بحوث في الاسلام والاجتماع**، القاهرة، بدون تاريخ

982- وافي، علي عبد الواحد، **غرائب النظم والتقاليد والعادات**، القاهرة 2004

983- الواقدي، محمد بن عمر، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، بيروت 1984

984- وجدي، محمد فريد، **دائرة معارف القرن العشرين**، بيروت 1971

985- الودعان، إبراهيم، **قواعد وضوابط عقوبات الحدود والتعازير**، الرياض 2007

986- وورث، تشارلز، **الإمبراطورية الرومانية**، ترجمة رمزي جرجس، القاهرة 1999

987- الوردي، علي، **لمحات من تاريخ العراق الحديث**، قم 1413 هـ

988- ولز، هـ. ج، **معالم تاريخ الإنسانية**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة 1994

989- ولفنسون، إسرائيل (أبو ذؤيب)، **تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام**، مطبعة الأعتماد، القاهرة 1927

990- الولوي، محمد الأثيوبي، **ذخيرة العقبي في شرح المجتبى**، مكة 2003

991- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، **المعيار المعرب**، المغرب 1981

992- وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، القاهرة 2007

993- ووربيرتن، نايجل، **حرية التعبير: مقدمة قصرة جدا**، القاهرة 2013

994- ويلتر، ج، **الهرطقة في المسيحية**، بيروت 2007

995- ويلفنسون، إسرائيل، **موسى بن ميمون : حياته ومصنفاته**، القاهرة 1936

996- ابن ياسين، حكمت بشير، **التفسير الصحيح**، المدينة المنورة 1419هـ

997- ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام**، الدار البيضاء وبيروت 2000

998- ياقوت الحموي، عبد الرحمن بن عبد الله،**إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المعروف بمعجم الأدباء**، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1993

999- ياقوت الحموي، عبد الرحمن بن عبد الله، **معجم البلدان**، بيروت 1977

1000- ياسين، محمد نعيم، **الجهاد**، عمان 1986

1001- ياكوبتشي، مايكل انجلو، **أعداء الحوار**، القاهرة 2010

1002- يحي بن آدم القرشي، **الخراج**، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة 1987

1003- يحيى بن عدي، **مقالة في التوحيد**، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، لبنان 1980

1004- يان خويه، ميكال، **القرامطة: نشأتهم، دولتهم وعلاقاتهم بالفاطميين**، ترجمة حسني زينة، بيروت 1978

1005- ابو يعلى الفراء الحنبلي، محمد بن الحسين ، **الأحكام السلطانية**، بيروت 1983

1006- ابو يعلى الفراء الحنبلي، محمد بن الحسين ، **العدة في أصول الفقه**، الرياض 1990

1007- يوسف، أفرام عيسى، **الفلاسفة والمترجمون السريان**، ترجمة شمعون كوسا، دمشق 2009

1008- ابو يوسف، يعقوب ابن ابراهيم، **كتاب الخراج**، بيروت، 1979

1009- يونس، محمد، **التكفير بين الدين والسياسة**، القاهرة، تاريخ إيداع 1999

1010- عمل جماعي، **الأمة في قرن**، الكتاب الخامس، القاهرة 2002

1011- عمل جماعي،**المسيحيون العرب: دراسات و مناقشات**، بيروت 1981

1012- عمل جماعي،**المواطنة والديموقراطية فيالبلدانالعربية**،بيروت 2004

المؤتمرات:

1. المؤتمر الثاني و العشرون للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة في الفترة 22-25 فبراير 2010
2. الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الشارقة في الفترة من 2-9 أبريل

المجلات والدوريات:

1- مجلة الإجتهاد، بيروت العدد 30،السنة8، شتاء العام 1996 والعدد 28 صيف 1416

2- مجلة آداب الرافدين،بغداد، جمادي الأولى 1394

3- المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، عمان،المجلد 7 العدد 1 بتاريخ 2009/6/28

4- مجلة الأزهر، القاهرة،المجلد التاسع عشر،محرم 1367،العدد 1

5- مجلة الأمان البيروتية، بيروت،يونيو 1979

6- مجلةالتسامح العمانية، عمان،العدد 22 ربيع 2008

7- مجلة التقريب، قم، العدد 67 سنة 2008، ربيعالأول وربيع الثاني 1469 هـ

8- مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 62 على موقع الجامعة

9- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، المجلد 22 العدد 69، يونيو 2007

10- مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 12، العدد 4 سنة 1982 والعدد 4،يناير- مارس 1982

11- مجلة العلم الأميريكية، الكويت

12- مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، السنة 13،العدد 39- 40 شتاء وربيع 2009

13- مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 12،الجزء 2، ديسمبر 1950

14- مجلة كلية الدراسات الإنسانية، النجف، العدد 24،سنة 2006
15- مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد 23 ن الجزء3 تموز سنة 1948 والمجلد 24، الجزء 4، 1 تشرينالأول 1949
16- مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد 26، يونيو 1981 والعدد 130،ديسمبر 2008 والعدد 132، يوليو 2009 وعدد رجب، شعبان- رمضان، 1421هـ وعدد رجب- شعبان- رمضان، 1423هـ
17- مجلةالمشرق، بيروت،السنة الأولى 1898، والسنة 73 تموز وكانون الأول 1899،والسنة 14،تشرين الثاني، 1911 والسنة 36،كانون الثاني وشباط وآذار 1938 والسنة 43، نيسان – حزيران 1949
18- مجلة المنار، مصر،المجلد 11الجزء 9 اكتوبر 1908
19- مجلة المؤرخ العربي، بغداد،سنة 1982 العدد 22
20- مجلة : منبرالإسلام، القاهرة،السنة العشرون جمادي الأولى 1382،العدد 5 والعدد 1، 21 محرم 1383 هـ
21- مجلة المورد، العراق العدد 4 مجلد 5، 1976
22- مجلة "نصوص معاصرة"، بيروت العدد 22،السنة 6، ربيع 2011
23- مجلة الهلال القاهرة،السنة 48، 26 جمادى الثانية 1358 هـ
24- مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، شعبان 1403هـ

الصحف:

1- جريدة الجمهورية الثلاثاء (الصفحةالأولى) بتاريخ 2009/12/8
2- الشرق الأوسط، العدد 9913، 2006/1/18 والعدد 10474 الخميس 19 رجب 1428هـ، 2 أغسطس 2007
3- صحيفة القبس 2007/8/11
4- صحيفة "المصرياليوم" عدد 812،بتاريخ 2006/9/3

الموسوعات:

1- موجز دائرة المعارف الإسلامية،الشارقة 1998
2- الموسوعة العربية، دمشق 2008
3- الموسوعة العربية العالمية، الرياض 1999
4- الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت 1986
5- الموسوعة الفقهية الميسرة، محمد رواس قلعه جي، بيروت 2000
6- الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت 1988
7- الموسوعة اليمنية بإشراف أحمد جابرعفيف، صنعاء 2002

المواقع:

John Tempelton Fondation: www. templeton.org/belief

New Age Islam: www.newageislam.com

The Center for Thomas More Studies: www.thomasmorestudies.org /tm3.html

The Council of trent: www.Thecounciloftrent.com

Council on American Islamic Relations: www.cair.com

The American Muslim – TAM: www.theamericanmuslim.org

Universiti Malaya: http://e-journal.um.edu.my/public/article-view.php?id=2351
Pakistan Link: www.pakistanlink.org/opinion/2006

Ask The Scholar, Schaikh Ahmad Kutty: http://asktheschcholar.com/question-details.aspx?qstID=16978

Islamic Research Foundation International: www.irfi.org

jcc. sagepub.com: www.jcc.sagepub.com

دار الإفتاء المصرية: www.dar-alifta.org/viewstatement.aspx?ID=406xtext

موقع أهل القرآن: www.ahl-alquran.com/arabic/book_main.php?page_id=7

منتدى متولي ابراهيم صالح: http://al7k.forumegypt.net/

موقع العربية: www.arabiya.net/articles/2006/04/02/22524.html

موقع أون إسلام:

www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/121355-2010-09-20-144033.htm

موقع الفقه الإسلامي:

www.islamfeqh.com/Nawazel/NawazelItem.aspx?NawazelItemID=240

موقع أون إسلام:

www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/130500-conceps.html

إسلام أونلاين:

www.islamonline.net/arabic/contemporary/2005/07/article01a.shtml

موقع سماحة آية الله العظمى السيد الموسوي: www.ardebili.org

اليوتيوب

الشيخ محمد رمضان سعيد البوطي - هذا هو الجهاد الحلقة السادسة:

www.youtube.com/watch?v=dSKlyTiKfPc

إسلاموفوبيا، فاضل سليمان، قتل المرتد: www.youtube.com/watch?v=bQFpI7XKIgQ

اجتهاد الشيخ أسامة القوصي في حد الردة الحدود:www.youtube.com/watch?v=rFqgk6IvnwM

المعجزة الكبرى - عدنان الرفاعي - حرية العقيدة:

www.youtube.com/watch?v=6u-piBWqCCg

Is Killing An Apostate in the Islamic Law? Dr. Shabir Ally answers:

www.youtube.com/watch?v=SXuJQkUnYC4

قناة الرسالة - الوسطية - الكفر والتكفير:www.youtube.com/watch?v=7hlsUKsrsHc

السويدان يحق الاعتراض على الله والفوزان يفتي بأنه مرتد:
www.youtube.com/watch?v=qhk7KmHxsL0

ثانيا: المراجع الأجنبية:

Books

1- Abou El Fadl, Khaled M: The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists, San Francisco 2005
2- Abu Sulayman, Abdul-Hamid: Towards an Islamic Theory of International Relations, Grove St.Herndon 1987
3- Agoston, Gabor and Bruce Masters, : Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York 2009
4- Ahmad, Ahmad Atif: Islam, Modernity, Violence and Everydayn life, New York 2009
5- Ahmad, Mirza Tahir: The Truth about the Alleged Punishment for Apostasy in Islam, Tilford 2005
6- Ahmad, Mirza Tahir: Murder in the Name of Allah, India 2001
7- Ahmed, Akbar: Journey into Islam, Washington 2007
8- Akerhurst F. R. P. and Judith M. Davis (eds.), A Handbook of the Troubadours, Berkely / Los Angeles: University of California Press 1995
9- Aslan, Reza: No God but God, New York 2005

10- Beauregard, Mario and Denyse O'Leary: The Spiritual Brain, New York 2007
11- Bennett, Tony, Grossberg and Morris: New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society, Malden, MA, USA 2005
12- Berlin, Isaiah and Henry Hardy: Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty, New York 2002
13- Borradori, Giovanna, Philosophy in A Time of Terror, Chicago/London 2003
14- Brockman, John: The Next Fifty Year: Science in the First Half of the Twenty First Century, New York 2000
15- Burke, James: The Day the Universe Changed, New York/London 1995
16- Bührke, Thomas: Sternstunden der Astronomie Von Kopernikus bis Oppenheimer, Munchen 2001
17- Burr, John R. and Milton Goldinger: Philosophy and Contemporary Issues, New Jersey 2000
18- Burt, Cyril: How the Mind Works, New York 1934
19- Bury, J.B: A History of Freedom of Thought, New York 1913
20- Butler, Alfred J: The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion, Oxford 1902
21- Chadwick, H., Priscillian of Avila, Oxford 1976
22- Clapham, Andrew: Human Rights: A Very Short Introduction, New York 2007
23- Cohn-Sherbok, Dan: Judaism: History, Belief and Practice, New York 2003
24- Copleston, Frederick: History of Philosophy, New York 1993
25- Cronk, Nicholas: The Cambridge Companion to Voltaire, Cambridge 2009
26- Crowther, J.G: The Social Relation of Science, New York 1941
27- Davison, Roderic H: Reform in the Ottoman Empire 1856-1876, Princeton/ New Jersey 1963
28- Dawkins, Richard: The God Delusion, London 2006,
29- Donnelly Mark P. and Daniel Diehl: The Big Book of Pain: Torture and Punishment Through History, History Press, UK 2012

30- Draper, John W: History of the Conflict Between Religion and Science, Cambridge/ New York 2009
31- Durant, Will: The Story of Philosophy, New York 1933
32- Eddington, Sir Arthur: The Nature of the Physical World, London 1958
33- Ellerbe, Helen: The Dark Side of Christian History, Morningstar & lark 1995
34- Finocchiaro, Maurice A: The Essential Galileo, Cambridge 2008
35- Friedmann, Yohanan: Tolerance and Coercion in Islam, Cambridge 2003
36- Fromm, Erich, Die Frucht vor der Freiheit, Gesamtausgabe, DTV 1989, Band 1
37- Gamow, George: Thirty Years that Shook Physics: The Story of Quantum theory, New York 1985
38- Gaunt, Simon and Sarah Kay (eds.), The Troubadours: An Introduction, Cambridge University Press, 2003
39- Gelzer, Heinrich, Geistliches und Weltliches aus dem türkischgriechischen Orient, Leipzig,1900
40- Gibbon, Edward: The Decline and Fall of the Roman Empire, London 1872 and New York 1900
41- Gilson, Etienne: The Spirit of mediaeval philosophy, p.307, New York 1994
42- Goethe: The Maxims and Reflections of Goethe, New York 1906
43- Gordon, Bruce, Calvin. London, 2009
44- Greene, Robert: The 48 Laws of Power, USA 2000
45- Hathout, Maher: In Pursuit of Justice: The Jurisprudence of Human Rights in Islam, Muslim Public Affairs Council 2006
46- Heinbockel, Thomas (Editor): Neuroscience, Croatia 2012
47- Heisenberg, Werner: Physics and Philosophy: the Revolution in Modern science, New York 1999
48- Hunter, Shireen T: Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity, New York, London 2009
49- Hussain, Amir: Oil and Water: Two Faiths: One God, Copper House 2006
50- James, William: Essays in Pragmatism, New York 1966

51- James, William: The Will to Believe, New York 1912
52- Jay C. Thomas and Daniel L.Segal: Comprehensive Handbook of Personality and Psychopathology, Vol.1, New Jersey 2006
53- Jeans, Sir James: Physics and Philosophy, London 1943
54- Johnson, Steven: Mind Wide Open: Your Brain and the Neuroscience of Everyday Life, New York 2004
55- Jones, William: The History of the Christian Church, London1819
56- Kamali, Mohammad Hashim: Freedom of Expression in Islam, Cambridge 1997
57- Karrat, Kemal H:The Ottoman State and ist Place in World History, Leiden 1974
58- Kecia, Ali and Oliver Leaman: Islam: The Key Concepts, London/New York 2008
59- Lang, Jeffrey: Struggling to Surender, Maryland 1995
60- Larson, Edward J. and others: The History Of Science and Religion In The Western Tradition, New York/ London 2000
61- Lea, Henry Charles: A History of the Inquisition of the Middle Ages, New York 1878 and 1901
62- Lewis, Bernard: Islam and the West, Oxford/New York 1993
63- Lewis, Bernard: The Arabs in History, Oxford/New York 1993
64- Lewis, Bernard: The Jews of Islam, Princeton 1984
65- Livingstone, R.W: The Greek Genius and Its Meaning to Us, London 1915
66- Lybyer, A. H., The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman theMagnificent, London 1913
67- Macdonald, E.M: A Short History of the Inquisition, New York 1907
68- Markus R.A., Gregory the Great and his World, Cambridge University Press 1997
69- Marvin, Lawenc W: The Occitan War: A Military and Political History of the Albigensian Crusade, 1209-1218, Cambridge/New York 2008
70- Matthew, Alper: The God Part of the Brain, Naperville/ Illinois 2008
71- McKim, Donald K: The Cambridge Companion to Martin Luther, Cambridge 2003
72- Mill, J. S: On Liberty, London 1864
73- Milton, John: Areopagitica, London/ Edinburgh/ New York 1898
74- Montesquieu, Charles de: The Spirit of Laws, New York

75- Moravia, Sergio: The Enigma of the Mind: The Mind-Body Problem in Contemporary Thought, Cambridge 1995
76- More, Thomas: Utopia, San Diego 2005
77- Muhammad Ali, Maulana: The Religion of Islam, Lahore 1990
78- Naess, Atle: Galileo Galilei -When The World Stood Still, New York 2002
79- Neusner, Jacob and Alan Avery-Peck, Alan: The Blackwell Companion to Judaism, Malden, MA, USA 2004
80- Newberg, Andrew B: Principles of Neurotheology, Farnahm/ Surrey 2010
81- Nicholson, Reynold A: The Idea of Personality in Sufism, Cambridge 1923
82- Nicholson, Reynold A: The Mystics of Islam, Canada 2002
83- O'leary, De lacy: A Short History of the Fatimid Khlifate, London/New York, 1923
84- Paine, Thomas: The Complete Writings, New York 1945
85- Parekh, Bhikhu: Rethinking Multiculturalism, London 2000
86- Pegg, Gregory: A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom, Oxford 2008
87- Perry,Ralph Barton: The Humanity of Man, New York 1954
88- Pirbhai, M. Reza: Reconsidering Islam in a South Asian Context, Leiden/Boston 2009
89- Popper, Karl: Auf der Suche nach einer besseren Welt, München, Zürich, 1999
90- Rahman, S. A: punishmentof Apostasy in Islam, New Delhi 2006
91- Rawlings, Helen: The Spanish Inquisition: A History, Malder 2006
92- Rawls John: A Theory of Justice, Oxford 1971
93- Robertson, J.M: A Short History of Free Thought, London 1906 and 1915
94- Runciman, Steven: A History of the Crusades, Cambridge 1995,
95- Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes, Wien 2001
96- Sachedina, Abdulaziz: Islam and the Challenge of Human Rights, Oxford 2009
97- Saeed, Abdullah and Hassan Saeed: Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Surrey, England 2011

98- Schachter, Stanley and Judith Rodin: Obese Humans and Rats, Maryland Erlbaum 1974

99- Scholasticus, Socrates: The Ecclesiastical History, London 1953

100- Scott, Samuel Parsons: History of the Moorish Empire in Europe, Philadelphia/London 1904

101- Searle, John: Mind: A Brief Introduction, New York 2004

102- Shaw, Stanford Jay, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1976

103- Shermer, Michael: How We Believe, New York 2003

104- Somea, Reza Eslami, Human Rights in Sharia and Iran`s Constitutional and Legal System: The Case of Freedom of Expression, Montreal- Canada 2001

105- Stace, Walter Trence : A Critical History of Greek Philosophy, EBook 2010

106- Stroebe, Jonas und Hewstone: Sozialpsychologie, Heidelberg 2007

107- Theophanes,The Chronicle of Theophanes confessor, Oxford 1997

108- Thomsett, Michael: The Inquisition, North Carolina/London 2010

109- Thomson, R. W: The Armenian History Attributed to Sebeos, Liverpool Uni. Press 1999

110- Tritton, Arthur Stanley: The Caliphs and Non-Muslim Subjects, Oxford 1930

111- Warner, Rev. H.J: The Albigensian Heresy, London 1922

112- Watt, Montgomery: Muhammed at Medina, Oxford 1956

113- Wellhausen, Julius, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902

114- Wells, G.H: A Short History of the World, London 1922

115- White, Andrew Dickson: A History of The Warfare of Science with Theology in Christendom, New York 1996

116- White, Michael: The Pope and the Heretic: The True story of Giordano Bruno, New York/London 2002

117- Williams, Stephen and Gerrd Friell, Theodosius the Empire at Bay, London 2005

118-

119- Wolff, Robert Paul: A Critique of Pure Tolerance, Boston 1965

120- Wolfson, Harry Austryn: The Philosophy of the kalam, Harvard Univ, Press, USA 1976

Encyclopedias

1. Brill Encyclopedia of the Quran, Brill/Leiden/ Boston/Köln 2001
2. Concise Ency. of Western Philosophy philosophers, by J.O. Urmson & Jonathan Ree, London, New York 2005
3. Encyclopedia Judaica, New York 2007
4. Encyclopedia of Islam, Leiden, London 1986
5. Encyclopedia of World History, by Marsha E. Ackermann and others, New York 2008
6. Gale Encyclopedia of Religion, New York/London/Munich 2005
7. The Britannica Guide to The Hundred Most Influential Scientists, byEncyclopedia Britannica 2008

Magazines and Journals

1. Ahmad, Imad-ad-Dean (May 2006): American and Muslim perspectives on Freedom of Religion, In: University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law, Issue 355, p.7
2. Asch, Solomon E. (Nov. 1955): Opinions& Social Pressure, In: Scientific American, Vol. 193, Issue 5, pp. 31-35
3. Berns, Greagory S. (2005): Neurobiological Correlates of Social Conformity and Independence During Mental Rotation, In: Biological Psychiatry Issue 58, pp. 245- 253
4. Biello, David (Oct./ Nov. 2007): Searching for God in the Brain, In: Scientific American
5. Fadel, Mohammed (Summer 2007): public reason as a strategy for principled reconciliation, In: Chicago Journal of international Law, Issue 1

6. Gazzaniga, Michael S. (October 2011): Neuroscience in the Courtroom. In: Scientific American
7. Elliott, Andrea (March, 26, 2006): In Kabul, a Test for Shariah, In: The New York Times
8. Kluger, Jeffrey (Oct. 25, 2004): Is God in Our Genes? In: Time Magazine
9. Lewis, Bernard (1953): Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam, In: Studia Islamica. No.1, pp. 43- 63
10. Libet, Benjamin (1999): Do We Have Free Will? In: Journal of Consciousness Studies, 5, , p.49
11. Libet, Benjamin (1985): Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action, In: Behavioral and brain sciences 8:44, 529-566
12. Mohamed Adil, Mohamed Azam (May 2007): Law of Apostasy and Freedom of Religion in Malaysia, In: Asian Journal of Comparative law, Vol.2: Issue1
13. Pedersen, Olaf (1983) : Galileo and the Council of Trent: The Galileo Affair Revisited, In : Journal of the History of Astronomy JHA, XIV8
14. Rizzolatti, Giacomo, Craighero, laila (2004): The Mirror- Neurons System, In: Annual Review of Neuroscience 27, p. 169- 192
15. Schachter and Rodin (Nov. 15, 2011): Neurosciense Challenges Old Ideas about Free Will, In: Scientific American
16. Shermer, Michael (june 2006): The Political Brain, In: Scientific American
17. Shermer, Michael (April 2010): The Sensed-Presence Effect, In: Scientific American
18. Talbi, Mohammed (1985): Religious Liberty: A Muslim Perspective, In: Islamochristiana, vol. 11, p.99- 113

19. Wahid, Kyai Haji Abdurrahman (May 23, 2006): Extremism Isn’t Islamic law, In: The Washington Post
20. Zak, Paul J. (April 2009): The Neurobilogy of Trust, In: Scientific American

Kurzfassung

Die Freiheit des Glaubens im Islam und die Einwände gegen sie, Dschihad, nichtmuslimische Untertan, der Tribut und die Todesstrafe für Apostasie

Diese Dissertation befasst sich mit einem Thema, dessen Untersuchung aufgrund des wachsenden islamischen Fundamentalismus immer notwendiger wird, zumal dieser Anstieg zunehmend in Strafverfolgung, Bloßstellung in den Medien bis hin zur physischen Liquidierung anders Denkenden gegenüber mündet.

Die Einleitung dieser Arbeit untersucht diesen Sachverhalt und geht auf seine Wichtigkeit und seine Prämissen ein, analysiert die vorangegangenen Studien und umfasst die Struktur dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung in vier Kapiteln.

Das erste Kapitel erklärt in seinem ersten Unterkapitel die wichtigsten Bereiche, in denen die Freiheit der Theologie, der Philosophie, der Psychologie und der Geisteswissenschaften im Allgemeinen eine wichtige Rolle spielt.

Das zweite Unterkapitel untersucht die Freiheit des Glaubens aus der Perspektive der Sozialwissenschaften und der Neurologie.

Das dritte Unterkapitel geht auf die Geschichte der Freiheit des Denkens in der westlichen Welt ein, um eine Betrachtung des Themas in einem breiten Kontext zu ermöglichen. Diese erlaubt den Vergleich mit jenen Kulturen, die von der islamischen Kultur beeinflusst sind, um eine Abgrenzung zwischen den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden erzielen zu können.

Mittels einer induktiven Lesung klassifiziert das zweite Kapitel – unterteilt in zwei Unterkapiteln - jene Texte aus dem Koran und Sunna, die die Basisgrundlage für die Freiheit des Glaubens schaffen und andere, die diese unterstreichen, wobei die Interpretationen dieser Texte in einem weiteren Unterkapitel betrachtet werden.

Das dritte Kapitel widmet sich der Einwände gegen die seitens des Korans und der Sunna festgelegten Freiheit des Glaubens bezüglich des Dschihads, der nichtmuslimischen Untertan, des Tributs und der Todesstrafe für Apostasie.

Das erste Unterkapitel des dritten Kapitels behandelt das Thema Dschihad unter dem Gesichtspunkt, dass die Rechtmäßigkeit auf Kriegsführung nur als Kampf- und Verteidigungsreaktion gegeben ist; aktive Kampfhandlungen jedoch, die als Dschihad bekannt sind, entbehren jeglicher Grundlage.

Das zweite Unterkapitel betrachtet die Themen nichtmuslimische Untertan und deren Tribut sowohl aus einem theoretisch rechtswissenschaftlichen als auch aus einem historischen Blickwinkel.

Die historische Analyse im dritten Unterkapitel erstreckt sich über die Zeit zwischen dem Propheten bis zum Osmanischen Reich, wobei die Objektivität durch die Offenlegung der Toleranz und Verfolgung gegenüber der Schutzbefohlenen durch eine Fülle an Interpretationen gegeben ist.

Bedingt durch die relativ spärliche Anzahl an Studien auf der einen Seite und der notwendigen Forschungstiefe auf der anderen Seite befasst sich das letzte Kapitel - mit sieben weiteren Unterkapiteln - mit dem Thema der Todesstrafe für Apostasie. Während im ersten Unterkapitel die Definition der Apostasie und ihre strafrechtliche Regelung im Vordergrund stehen, führt das zweite Unterkapitel

eine Übersicht über die verschiedenen Meinungen der Rechtsschulen dies betreffend an.

Das dritte Unterkapitel listet 200 muslimische Denker und Wissenschaftler auf, die die Todesstrafe für Apostasie verneinen. Diese Auflistung ist insofern wichtig, da sie das stetige Umdenken abweichend von der traditionellen Position dokumentiert und somit den Verdacht auf Einzelmeinungen negiert.

Die Argumente der Befürworter und der Gegner der Todesstrafe für Apostasie sind im vierten und fünften Unterkapitel aufgelistet, wobei besonderes Augenmerk auf jene aus dem Koran gelegt wird.

Des Weiteren widerlegt das sechste Unterkapitel die Argumente der Befürworter der Todesstrafe für Apostasie.

Das siebte Unterkapitel zeigt, wie die Politik das Thema zu ihrem Vorteil nutzt, um die Unterdrückung der Freiheit des Denkens und des Glaubens unter dem Vorwand der Religion zu forcieren. Ein Spiel, das immer noch – auch wenn es langsam nachlässt – in manch muslimischem Land gespielt wird.

Schließlich wird diese Dissertation mit ihren entsprechenden Schlussfolgerungen abgeschlossen.

Abstract

Freedom of belief in Islam and the objections to it: fighting, covenant of protection giving to Zimmis (Non-Muslim subjects at home) poll tax, and killing the apostate

This dissertation consists of four parts, in addition to the introduction, in which the problem of the research is discussed including the hypotheses, the importance, and the method of the research, mentioning the previous studies and the body of the research.

The first part consists of three chapters. The first chapter gives a general idea about the subject by clarifying the main fields in which freedom is emphasized such as theology, philosophy, psychology and humanities in general. In the second chapter freedom of belief is discussed from social and neurological sciences point of view. The third chapter presents a panoramic view concerning the history of freedom of belief in the western world; accordingly, the subject will be viewed within a wider scope that permits a comparison between the Islamic culture and the worlds and cultures nearer to or most influenced by.

The second consists of three chapters. The first two chapters present an inductive overview to the texts in Qur'an and Sunna that represent a foundation for freedom of belief emphasizing its importance; the first chapter is dedicated to the Qur'an and the second one to the Sunna, while the third chapter contains the comments and observations concerning the previous two chapters.

The third part discusses the huge oppositions on the fact that Qur'an and Sunna emphasize freedom of belief. These oppositions are represented in fighting and what is related to it from killing the apostate and covenant of protection giving to Zimmis relating to poll tax.

Accordingly, the first chapter of part three discusses the problem of fighting to conclude that the legitimacy of fighting in Islam is confined to defensive fighting and repelling an attack.

The second chapter of part three studies the subject of covenant of protection giving to Zimmis and poll tax from two points of view: theoretical point of view, and a historical point of view. The historical aspect is more condensed as it covers a long period of time represented by thirteen centuries, from Prophet Mohammed era till Ottoman Empire. Balance and neutrality are taken into consideration in the historical approach by presenting both sides of the image, i.e. forgiveness and oppression. In addition, various suggested interpretations within extensive comments are submitted in the end of the chapter.

While the fourth part of the dissertation is the longest part as it deals with the subject of killing the apostate trying to study it deeply, thoroughly and in detail. This is due to the sensitivity of the subject and the shortage of resources and studies discussing this matter.

The fourth part is divided into seven chapters. The first one is restricted to the definition of apostasy and a summarization of the provisions related to it. While the second chapter presents a general review to the various opinions discussing the punishment of the apostate as it was expressed by different jurisprudential schools and trends.

In the third chapter two hundred names of Muslim thinkers and scholars from all over the world who are against killing the apostate, were listed.

Concerning the evidence that support the opinion saying the apostate should be killed is examined in detail in chapter four, especially evidence derived from the Qur'an. While the evidence against killing the apostate is discussed in chapter five.

Chapter six contains the answers on the evidence raised by those who adopt the view of killing the apostate. On the other hand, chapter seven reveals the political role played to suppress the freedom of belief and the freedom of thought using religion as a pretext in all cases.

Last but not least, the dissertation is concluded by mentioning the extracts inspired by the long study.

LEBENSLAUF

Name: Adnan Mohammed Ibrahim

Geburtsdatum: 02.05.1966

Geburtsort: An-Nusayrat Camp, Gaza Streifen, Palästina

Familienstand: Verheiratet, 7 Kinder

Schulbildung: 1972-1984 Volksschule und Gymnasium in an-Nusayrat Camp

Hochschulstudium: 1985-1991 Medizin in Ex-Jugoslawien

1998-2002 islamische Studien in Libanon, al-Awzai Universität

2009 Promotion zum Magister der Philosophie, Universität Wien

Beruflicher Werdegang: 1993-2002 Angestellter der arabische Liga in Wien

Imam verschiedenster Moschee im In- und Ausland

2003-2012 Lehrer der IRPA in Wien

Seit 2002 Obmann der Gesellschaft für Zusammenkunft der Kulturen und Imam der Schura- Moschee in Wien

Medienpräsenz: seit 2011 im TV channels: Al Jazeera, Al-Resala, und Rotana



جامعة فيينا – النمسا –

معهد الإستشراق

عنوان البحث

حرية الإعتقاد في الإسلام و معترضاتها

القتال، الذمة و الجزية، و قتل المرتد

الباحث

عدنان إبراهيم

الإشراف

البروفسور د. روديغر لولكار

الأستاذ الجامعي بقسم الدراسات الالعليا

بمعهد الإستشراق بجامعة فيينا

بحث مقدم كجزء من متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه

فيينا 2014